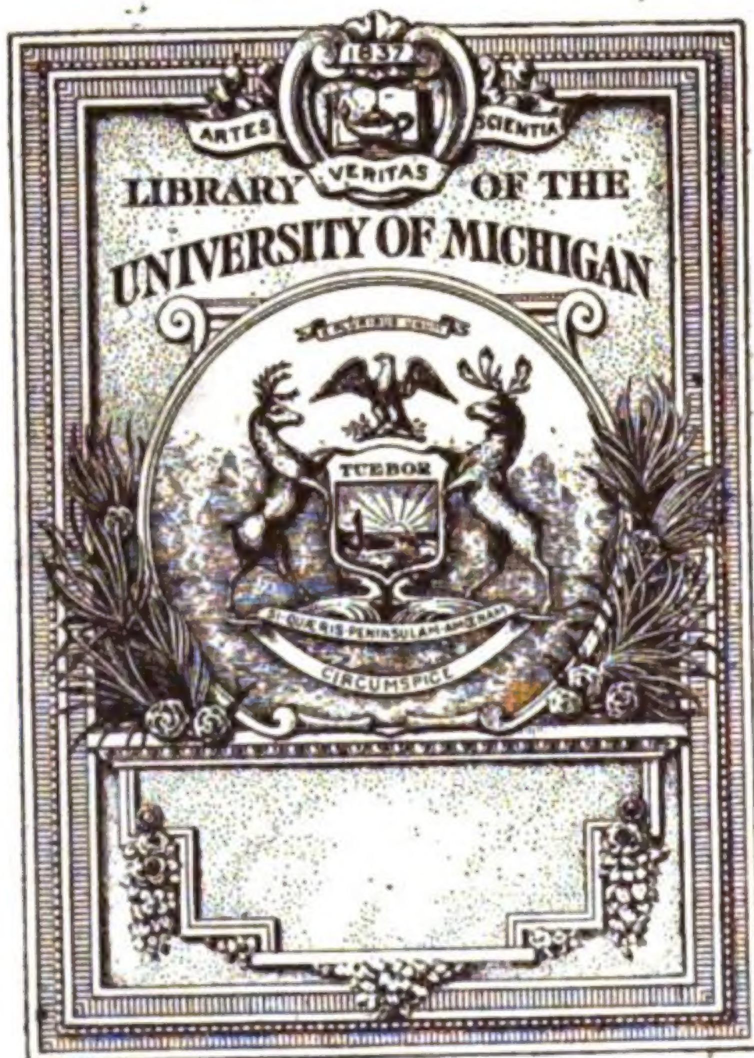

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

von den ältesten Zeiten

bis auf die neueste dargestellt

von

Isaak August

Dr. J. A. Dorner. 1809-1884

Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen.

Erster Theil.

Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten.

Stuttgart. 1845.

Berlin, Gustav Schlawitz.

1851.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

in den

ersten vier Jahrhunderten

von

Dr. J. A. Dorner.

Stuttgart. 1845.

Berlin, Gustav Schlawitz.

1851.

Seinem theuren Vater,

Pfarrer M. Dorner,

zu Neuhausen ob Eck,

zur Erinnerung an seinen achtzigsten Geburtstag;

und

seinen theuern Freunden,

Herrn Dr. von Schmid,

Frühprediger an der St. Georgenkirche, ordentlichem Professor der Theologie und Superattendenten des theol. Stifts zu Tübingen, Ritter rc.

und

Herrn Legationsrath K. Wagner

zu Stuttgart

ehrfurchtsvollst und dankbar

gewidmet

von dem Verfasser.

Vorrede zur ersten Auflage.

Nicht ohne Schüchternheit trete ich mit dem Werke, dessen Grundlage zwei in der Tübinger Zeitschrift, 1835, Heft 4, und 1836, Heft 1, erschienene Abhandlungen bilden, in seiner jetzigen Gestalt vor das größere Publikum. Zwar will ich nicht fürchten, damit etwas Ueberflüssiges zu thun: vielmehr weiß ich, daß sich eine wesentliche Lücke der theologischen Litteratur an der Stelle fühlbar macht, die sich dem Werk wenigstens vorläufig anweist. Je bunter die Meinungen des Tages durcheinander gehen, je schwankender Vielen der Boden ist, auf dem sie stehen: desto mehr thut es Noth, daß das klare geschichtlich gebildete Bewußtseyn Ordnung schaffe statt der Verwirrung, und sich orientire über den Weg, der zurückgelegt ist, über die Aufgabe, die vor uns liegt: damit nicht so viele edle Kräfte, die zum Dienste der Kirche Christi geschaffen sind, sich ihr entziehen, oder sich gegen sie, ebendamit aber gegen sich selbst kehren und verkommen; damit die Eitelkeit und Willkür aufhöre, übernächtige Werke zu schaffen, welche die nächste Welle wieder hinwegschwemmt, oder mit viel

Schweiß und Mühe Solches zu Tage zu fördern, dem die Geschichte strafend ihren Spiegel vorhalten muß.

Gewiß ist eine richtige Behandlung der Geschichte ganz besonders geeignet, hiezu einen Beitrag zu geben. Aber Alles diß läßt mir nur um so mehr auch die Aufgabe, die hier zu lösen ist, als eine solche erscheinen, hinter deren Idee ich mich weit zurückgeblieben weiß.

Wie weit dieses Werk wenigstens dem Bedürfniß der Gegenwart genügen könne, weiß ich nicht; wohl aber, daß die allseitige Betrachtung der Idee des Gottmenschen (an sich und nach ihrer geschichtlichen Auseinanderbreitung), in der alle Lebensfragen der Theologie und Philosophie zusammenlaufen, nur das Gesammtwerk der wissenschaftlichen Gemeine seyn kann. Wie aber auch der Werth der Arbeit beschaffen sey, — des redlichen Strebens bin ich mir bewußt, wahr und treu, fern von Partheigeist und Partheilichkeit zu berichten und zu urtheilen. Wird Urtheil und Sprache bei den Erscheinungen der neuesten Zeit stärker gefunden, als bei den früheren, so möge diß als die geziemende Folge davon angesehen werden, daß jene noch Gegenwart sind: wie ja jeder Gesittete wärmer spricht, wo es Du und Du, als wo es einen Abwesenden gilt, und nachdrücklicher reden muß, wo er eine Idee gegen Verkennungen oder Entstellungen der Gegenwart zu vertreten hat. Einer geschichtlichen Objectivität, die ohne dogmatischen Hintergrund wäre, habe ich mich, ich gestehe es, nicht befleißigen wollen; zähle auch jede Entwicklungsgeschichte eines Dogma's ohne jenen unter die unmöglichen Dinge, mit denen man nur sich selbst oder Andere täuscht. Ob er aber als fremder Maßstab von außen hergebracht, oder aber aus demselben Geiste, der diese große Geschichte schuf, entsprungen ist, das muß die Geschichte selbst zeigen. Und ich gebe in diesem Betracht ruhig mein Werk

der Beurtheilung hin: denn die Grundidee desselben, daß Christus weder blos historische, noch blos ideale und metaphysische Bedeutung zukomme, wohl aber das Eine und das Andere in seiner vollendeten Person absolut Eines sey, — wodurch er das Haupt, die Menschheit aber nicht blos eine Masse, sondern ein Organismus ist: diese Grundidee kann ich mich Gottlob nicht rühmen erfunden zu haben, wenn sie gleich leider in Vieler Ohren heut zu Tage neu klingt, sondern ich habe sie empfangen durch Vermittlung der dem Schriftwort treuen Kirche Christi, und ihr gebe ich sie wieder, wie sie sich in mir reproducirt und gestaltet hat.

Noch bleibt mir übrig, ein Wort über das Verhältniß zu den Quellen zu sagen. Mit gelehrtem Apparat bin ich sparsamer umgegangen, weil es mir nicht um Belegung des Bekannten und allgemein Angenommenen, sondern mehr um sein Verständniß und seine Einreihung in das Ganze der Entwicklungsgeschichte des Dogma's zu thun war. Jedoch habe ich es an Belegung der Hauptpunkte nicht fehlen lassen wollen. Wäre mir die Dogmengeschichte nur Geschichte, so hätte ich, ich weiß es, anders zu verfahren gehabt. Aber nach dem oben Angedeuteten ist sie mir die Wissenschaft, durch deren Vermittlung sich das dogmatische Bewußtseyn zu bilden hat, — und so konnte es mir nicht sowohl um die Breite der Exposition des Bekannten, als um die Intensität des Einzelnen, und das dogmatisch Bedeutungsvolle und Schlagende zu thun seyn. Unharmonisch, fürchte ich, steht daneben die quellenmäßige Ausführlichkeit, mit welcher eine Parthie des Dogma's gegeben ist. Allein hier möge mich die dogmatische Grundidee des Werkes entschuldigen, die leider genöthigt war, ihre historische Berechtigung und Nothwendigkeit sich erst zu beweisen und zu erstreiten. Zudem dürfte es Manchem, der die zum Theil seltenen Quellen, die ich benützte, nicht zur

Hand hat, nicht unwillkommen seyn, hier in ein Detail geführt zu werden, was ihm sonst minder zugänglich wäre.

Darf ich diß Werk mit einem Wunsche entlassen, so ist es der: es möge dazu beitragen, daß viele tüchtige Kräfte um Eine würdige Aufgabe sich versammeln, nämlich die: daß die Idee des Gottmenschen Jesus Christus, des Sohnes Gottes, der Mensch und Haupt seiner Gemeinde ist, als das lösende Wort des Räthsels erkannt werde, was auf der deutschen Christenheit lastet.

Stuttgart, den 26. März 1839.

Dorner.

Vorwort

zu den zu Grund liegenden Abhandlungen.

Descendit deus, ut assurgamus.

Es ist erfreulich zu sehen, wie in dem langen Kampfe zwischen Christenthum und Vernunft allmälig immer allgemeiner und heller der Punkt zum Bewußtseyn kommt, um den es sich vor Allem handelt, wenn der Streit zur Entscheidung kommen soll. Alle Streitkräfte der beiderseitigen kämpfenden Parthieen versammeln sich immer mehr um die Person Christi, als um den Mittelpunkt, wo sich die Sache entscheiden müsse: und damit ist gewiß zur Versöhnung des harten Streites viel gewonnen: wie ja in allen Dingen mit der rechten Stellung der Frage, um die es sich handelt, die Antwort schon halb gefunden ist. Es ist auch leicht zu sehen, daß wirklich alles an der Frage liegt, ob ein solcher Christus, wie er in dem Sinn, wenn auch gar nicht immer in den Worten der Kirche liegt: in welchem sich die persönliche vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen geschichtlich darstelle, nothwendig und wirklich sey. Denn setzen wir voraus, daß es der Philosophie gelänge, unwidersprechlich darzuthun und zur Anerkenntniß aller Denkenden zu bringen, daß die Person eines Christus im obengenannten Sinn, eine in sich widersprechende Vorstellung, also eine unmögliche sey: so würde zwischen christlicher Theologie und Philosophie kein Streit mehr seyn, weil mit

der Person Christi auch die christliche Theologie, wie die christliche Kirche, aufgehört hätte, als solche zu existiren: vielmehr hätte ebendamit die Philosophie das ganze Gebiet christlicher Glaubenslehre erobert, wie dem Feinde, der die alles beherrschende Hauptstadt gewonnen hat, das ganze Land zufällt. Mit der Vernichtung der einen Seite des Gegensatzes, der Theologie, wäre dann ein Friede geworden, der nur noch durch Kämpfe innerhalb der Philosophie selbst unterbrochen werden könnte.

Und umgekehrt, wäre es zur philosophischen Anerkennung gebracht, daß die Idee eines sowohl historischen als idealen Christus eine nothwendige sey, und wäre die spekulative Construktion der Person Christi einmal gelungen, so ist eben so klar, daß dann Philosophie und Theologie, wesentlich und innerlich versöhnt, fortan eine gemeinschaftliche Arbeit hätten oder vielmehr eigentlich Eins geworden wären: und die Philosophie hätte darum ihre Existenz nicht aufgegeben, sondern bekräftigt.

Darum ist es für beide Theile gut, wenn in der großen Schlacht, die zwischen den größten Mächten der Welt, dem Christenthum und der Vernunft geschlagen wird, der Kampf sich immer mehr um den Punkt versammelt, wo allein alles zu gewinnen und alles zu verlieren steht. Für die Theologie keineswegs darum, als ob sie, aus so manchen sonst für wesentlich geachteten Stellungen vertrieben, noch die letzten Kräfte zur Deckung der Person des Feldherrn gegen die andringenden Gegner aufzubieten hätte, sondern vielmehr, weil diese Person allein, als Mittelpunkt des Ganzen, die Stellungen, welche behauptet werden dürfen und müssen, zu bezeichnen, und alles als ein geschlossenes Ganzes den Angriffen entgegenzusetzen und zu decken vermag. Die Philosophie aber weiß nun den Punkt, wohin ihre Angriffe, falls sie treffen sollen, fallen müssen. Oder zieht sie vor, sich friedlich und freundschaftlich anzulassen, eine Erscheinung, die wir in neuern Zeiten fast öfter sehen, als offenen Krieg, so ist es auch so für sie heilsam, daß

ihr gegenwärtig bleibe, von welcher Forderung die christliche Theologie nicht abstehen könne, bevor sie ihr die Hand reiche. Sonst kann nur eine unwahre, voreilige Versöhnung zu Stande kommen, welche sich bald wieder auflösen wird und nur dazu dienen kann, die wahre Versöhnung hinauszuschieben.

Aber nicht blos, daß zu klarerem Bewußtseyn gelangt ist, auf was es ankommen müsse, wenn der Streit auf die eine oder andere der angegebenen Weisen entschieden werden soll: sondern wir vernehmen auch zahlreiche Stimmen, welche die Entscheidung als eine schon geschehene ausrufen; wiewohl zunächst nur von philosophischer Seite her, und von dieser selbst auf eine sehr zwiespaltige Weise. Die Einen nämlich hören wir sagen, die innige Versöhnung zwischen Theologie und Philosophie sey geschlossen, die Person Christi spekulativ construirt. Andere aber beweisen auch spekulativ, daß die Akten nun zu schließen sind, die Unmöglichkeit eines Christus, der zugleich historisch und ideal wäre, dargelegt sey. Wissen wir schon hienach nicht, wem wir glauben sollen, so steigt die Verwirrung durch die zwischen einfallenden Stimmen von Seiten der Theologie, welche froh darüber, daß das Reich der Spekulativen in sich selbst zerfalle, nicht blos das Recht ansprechen, in ihrem Besitze zu bleiben, bis die Philosophie ihre eigene Zwietracht zur Einheit gebracht habe: sondern auch überhaupt das Unternehmen, die Person Christi wissenschaftlich zu verstehen, für ein leeres und eitles Unterfangen der Vernunft ausgeben. Dieser letzten Ansicht werden wir uns nun freilich nicht hingeben können, wenn wir nicht zwischen Glauben und Vernunft eine große Kluft befestigt denken wollen, wo, die da wollten von hinnen hinabfahren, können nicht, und auch nicht, die da wollen von dannen herüber fahren. Wer das Christenthum für das Vernünftige achtet, der muß auch eine — namentlich durch des Christenthums Kraft, steigende Entfaltung und Erstarkung der Vernunft annehmen, ohne daß irgend ein Ziel in diesem Fort-

schritt der Vernunft könnte gesteckt werden. Ist Christus, wie die Theologie überzeugt seyn muß, der Schlüssel zur Weltgeschichte, wie zur Lösung aller Räthsel, so ist es nicht Demuth, sondern eigenwillige Unthätigkeit, diesen Schlüssel nicht zur Aufschließung aller Geheimnisse immer besser brauchen lernen zu wollen.

Zu Feststellung unseres Urtheils nun über den wahren Stand der Sache wird uns die kritische Betrachtung der Entwicklungsgeschichte dieses Dogma's am gründlichsten verhelfen. Da wird sich am besten den Einen darthun lassen, daß die Entscheidung weder auf die eine, noch auf die andere Weise giltig geschehen ist, sondern noch Vieles zu thun übrig bleibt: den Andern aber, daß schon Vieles geschehen ist, die Arbeit also keine hoffnungslose seyn kann. Dieser geschichtliche Weg muß auch am geeignetsten seyn, die weitere Entwicklung dieses Dogma's vorzubereiten.

Indem nun auch wir diesen Weg versuchen, lassen wir die Thätigkeit und die Lebensgeschichte Jesu bei Seite, und halten uns allein an die Betrachtung der Auffassungsweisen seiner Person an sich, außer wo diese selbst ein Weiteres verlangt.



Vorrede zur zweiten Auflage.

Schon seit mehren Jahren verlangte die geehrte Verlagshandlung die Besorgung einer neuen Ausgabe dieses Werkes, und machte, da sich mir dieselbe durch anderweitige Geschäfte verzögerte, den Vorschlag, einen unveränderten neuen Abdruck der vorigen Auflage zu veranstalten, um, bis mir die Muße zur Umarbeitung des Werkes würde, vorläufig die Nachfrage befriedigen zu können. Aber ich war mir zu sehr der Mängel der vorigen Ausgabe bewußt, als daß ich in diesen Vorschlag hätte einwilligen können. Nicht, daß sich mir der Grundgedanke, wie ich ihn in der Vorrede zu der vorigen Ausgabe ausgesprochen, irgend verändert hätte: und ebenso wenig die Gliederung des Werkes im Großen und Ganzen. Aber das Werk trug das Muttermaal seiner Entstehung aus den zwei Abhandlungen der Tüb. Zeitschrift in so fern noch an sich, als, wie in diesen das Hauptgewicht auf die neuere Geschichte der Christologie ausdrücklich fallen sollte, die frühere Geschichte des Dogma's aber mehr nur einleitungsweise vorkam, so in der vorigen Ausgabe, obwohl sie allerdings schon etwas detaillirter auf die alte Zeit eingieng, doch noch eine Verkürzung der ersten vier Jahrhunderte gegen die begünstigtere Folgezeit sich fühlbar machte. Die Ursache davon lag theils in äußeren Gründen, die eine Beschleunigung der Erscheinung des Werkes wünschenswerth machten, theils aber war damals der Stand dieses Theils der historischen Theologie noch ein völlig anderer als im jetzigen Augenblick. Denn so weit auch die dogmatische und exegetische Behand-

lung der Lehre von der Person Christi aus einander gehen mochte, eine tiefgehende Differenz in der Auffassung der ältesten Geschichte der Christologie hatte sich damals noch nicht geoffenbart. Vielmehr über die älteste Geschichte konnte wenigstens bei dem Publikum im Großen noch eine verhältnißmäßige Einstimmigkeit vorausgesetzt werden. So war denn einiger Grund zu der Hoffnung, das Werk könne auch in der Gestalt, wie es in der vorigen Ausgabe erschien, das Seinige wirken.

Aber in den Bewegungen der letzten Jahre hat sich eine, in der Hauptsache schon einmal dagewesene, und bald fast vergessene, aber nun in neuer Form auftauchende und der herrschenden völlig entgegengesetzte Auffassung der ältesten Christenheit und ihres dogmatischen Zustandes zu einem System geschichtlicher Betrachtung zu constituiren gesucht. Hat dieses System Recht, so datirt sich die höhere Auffassung der Person Christi, namentlich als des menschgewordenen Logos nicht aus dem, Selbstbewußtseyn Christi von sich, und dem Bewußtseyn der ihm nächsten Apostel über ihn, sondern ist von späterem Datum; womit also nicht nur eine wesentlich ebjonitische Auffassung Christi als die ursprüngliche und altchristliche, sondern auch als die Vorstellung, die Christus selbst von sich hatte, bezeichnet ist.

Während die Socinianer durch ähnliche Behauptungen den Stammbaum ihrer Orthodoxie bis in die christliche Urzeit hinauf zu führen beabsichtigt hatten, also mit der christlichen Urzeit und den Aussagen Christi von sich selbst in Einstimmung bleiben wollten, wie auch ihre Christologie beweist, die immerhin Christo eine höhere Stelle übrig ließ: so ist es jener neueren Richtung um die Uebereinstimmung mit dem apostolischen Bewußtseyn und mit dem Selbstbewußtseyn Christi wenig oder nicht mehr zu thun, ja es wird vielmehr Alles aufgewendet, um dieselben aus der klaren Welt fester historischer Begrenzungen in mythisches Nebelland zu verweisen, und dem Interesse nicht blos des Glaubens sondern auch des Er-

kennens zu entrücken; denn es ist bekannt, wie wenig diese Schule sich bis jetzt die Mühe genommen, den geschichtlichen Anforderungen zu entsprechen, und anzugeben, was denn der feste historische Kern dieser zum mindesten weltgeschichtlichen Persönlichkeit sey.

Andererseits scheint sie sich vor dem socinianischen Ebjonismus vortheilhaft auszuzeichnen, sofern sie den Ebjonismus, obwohl er das Ursprüngliche seyn soll, doch nicht als die Wahrheit will gelten lassen. Die ausgebildetste Gestalt, welche diese Richtung bis jetzt gewonnen hat, sieht vielmehr die Logoslehre, deren Entstehung sie etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlegt, als so epochebildend an, daß sie die Entstehung des eigentlichen Christenthums erst von der Logoslehre an glaubt datiren zu müssen. Diese Logoslehre, mit der hiernach etwa 150 Jahre nach Christi Geburt das Christenthum geboren ward, soll das Resultat der ebjonitischen und doketischen oder gnostischen Kämpfe seyn, für welche die Rollen an angebliche Petriner und Pauliner vertheilt werden. Während die Pauliner Christum nicht nach dem Fleische kennen, sondern nur den Christusgeist, sollen die Petriner ebjonitisch nur Christum nach dem Fleisch festgehalten haben, bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine *allerdings schon früher vorhandne* Unionsbewegung zum Siege kam, und die altchristliche ebjonitische Kirche einer höhern Idee von Jesus, oder dem Logos zuführte, während die paulinische Richtung dagegen ihren Christusgeist an die historische Person Jesu von Nazareth zu fesseln und in ihr zu fixiren sich herbeiließ.*) Diese Losreißung der Entstehung des Christenthums von der Person Christi wird uns sofort etwas stür-

*) Allerdings ist die genannte Schule darin mit sich uneins, daß Herr Dr. v. *Baur* an dem ursprünglichen Ebjonismus der alten Kirche streng genug festhält, um auch den Apostel Paulus möglichst zu einem Ebjoniten in der *Christologie* zu machen, und nur in der Lehre vom Gesetz ihn von einem andern Princip bewegt seyn

misch zur Annahme empfohlen, wird uns als die „wissenschaftliche" und „allein wissenschaftliche" Auffassung angepriesen, während ich (und mit mir wohl die Meisten) nicht zu sehen bekenne, was es z. B. mit der Förderung der Wissenschaft zu thun haben sollte, wenn es Jemand jetzt oder später einfiele, die evangelische Kirche nicht von Luther zu datiren, sondern erst von da an, wo die nachher ausgebrochenen Gegensätze der luth. Kirche in einer Eintrachtsformel Beschwichtigung fanden.

Allein dieser Vorsprung vor dem Socinianismus dürfte theils zweideutig, theils nur scheinbar seyn. Denn auch die „höhere Auffassung" des Christenthums, wie sie nach Christus eingetreten seyn soll, sey es durch die nachträgliche Logologie, sey es schon durch Paulus, und wie sie fortan für die Kirche bis auf diesen Tag die Voraussetzung bleibt, gilt dieser Schule nur von einer Seite als wahr, von der andern ebensosehr als unwahr. Sie erkennt an, mit dem Judenthum oder Solchem, was auch innerhalb des Judenthums zulässig ist, also mit dem Ebjonismus, wäre das Christenthum noch nicht geboren, und darum soll es erst mit der Logologie, wie sie um 150 oder später sich findet, geboren seyn; aber auch die

läßt, das dann wahrscheinlich in seiner „Schule," unter hellenischen und philonischen Impulsen auch zu christologischer Entwicklung namentlich in manchen Gnostikern gedieh; wogegen die Schule des Herrn Dr. v. Baur zum Theil nicht läugnen will, daß schon Paulus auch christologisch über den Ebjonismus weit hinaus sey. Nach der letztern Ansicht würde, wie es scheint, schon Paulus annähernd die Stelle einnehmen, die bei der erstern der Logoslehre gebührt; mit Paulus wäre das Chistenthum entstanden. Herr Dr. v. Baur selbst scheint sich dieser Meinung neuerdings etwas mehr zuzuneigen. Wie unfertig aber auch immer ein „System" erscheinen muß, das so tief greifende Differenzen in sich selbst noch nicht aufs Reine gebracht hat, darin scheint in der Schule ziemliche Einstimmigkeit zu seyn, daß die Entstehung des Christenthums von der historischen Person Christi abzulösen, und vielmehr auf die Logoslehre der Zeit um 150 nach Christo, oder auf Paulus zurückzuführen sey.

Logologie dieser Zeit in ihrer doch wesentlich auf die Person Christi bezogenen Form entspricht nach der Meinung dieser Schule noch keineswegs der Wahrheit. Vielmehr die allgemeine Gottmenschheit der Menschheit ist ihr das lange verborgene Geheimniß, in den letzten Zeiten geoffenbart, mit welchem erst die innerste Wahrheit ausgesprochen ist, und womit man gerne, wenn es nicht um 17 oder 18 Jahrhunderte zu spät wäre, das eigentliche Christenthum geboren seyn ließe. Denn mit Paulus oder der Logologie des zweiten Jahrhunderts seinen Anfang zu setzen behält doch immer einige Unbequemlichkeit dadurch, daß man nicht weiß, ob der kirchlichen Logologie jener Zeit so wie dem Paulus nicht ebensoviel an der historischen Person Christi gelegen war, als an der allgemeinen Christusidee oder der Wahrheit, ob also nicht die „ebjonitische“ Scholle noch auf bedenkliche Weise an ihrem Fuße hängt.

Man muß sich freilich hienach wundern, daß nicht, statt in der auf Christi historische Person bezogenen Logologie, lieber in dem Gnosticismus die Geburt des Christenthums gesehen wird, der doch das Verlangte möglichst leistet, nämlich den Logos oder die Christusidee nicht an die Person Jesu von Nazareth zu fesseln, sondern nur lose mit ihr zu verbinden. Hiezu schien das frühere Werk von Herrn Dr. v. Baur über die christliche Gnosis in der That auch schon den Anlauf genommen zu haben. Aber es wurde davon wieder abgestanden, ohne Zweifel um des großen hiatus willen, der sich bei solcher Annahme herausstellte und den auch das Werk des Herrn Dr. v. Baur bekanntlich sehr fühlbar werden läßt. Denn wenn in der Gnosis, je mehr sie sich der ewigen Idee zuwendet, der geschichtslosen, desto mehr schon das Innerste des Christenthums, seine Wahrheit, geschichtlich geworden, d. h. erkannt ist, so ist es überaus tragisch und befremdlich, daß sie so frühe untergieng, mit ihr das Christenthum. Nur wenige Zeugen hätte das Christenthum noch durch die ersten Jahr-

hunderte hindurch gerettet, wäre aber nachher wie begraben worden, bis in der neuern Zeit die Wahrheit wieder aufzugehen begann. Die ganze Zwischenzeit von der alten Gnosis bis auf die neuere Zeit erscheint da als eine fast müßige Episode, als eine ungeheure Verirrung, deren Gedanken schon zu tragen dem Historiker schwer fällt. Es ist unverkennbar, daß der kirchliche Glaube an Christus hier im entschiedensten Vortheil ist, denn er kann, ja muß einen sichern christologischen Fortschritt durch alle Jahrhunderte hindurch und auch da noch erkennen, wo für seine Ansicht die große kirchliche Irrfahrt beginnt, als deren verleitender Irrstern die historische Person Christi ihr insoweit gilt, als die Christusidee oder der Logos mit ihr auf einzige Weise soll sich verbunden haben.

Da nun aber auch aus naheliegenden andern Gründen diese Ansicht vom Christenthum und seiner historischen Entwicklung, die den Sprung über einen solchen hiatus verlangt, wenig überzeugende Kraft hat, so trat später für Herrn Dr. v. Baur jener Gesichtspunkt, wornach er mit der Gnosis und erst mit ihr das Christenthum als geboren anzusehen hätte, wieder zurück und machte der oben geschilderten Annahme Platz, daß es mit der Logologie geboren sey. Damit war zwar die Consequenz des Standpunkts schon gebrochen; denn ist das Christenthum primitiv eine Lehre und zwar die Lehre von der allgemeinen Gottmenschheit, ist es nicht ursprünglich eine göttliche Thatsache, eine incarnirte Idee, ja die menschgewordne Idee selbst, so läßt die alte Gnosis formell vielleicht Vieles, materiell dagegen desto weniger zu wünschen übrig, und es kann, wenn diß das Christenthum ist, nur eine Ungerechtigkeit genannnt werden, das Christenthum nicht in der Gnosis, sondern erst nach ihr geboren seyn zu lassen; eine Ungerechtigkeit, die sich dadurch bestraft, daß seitdem diß „System" der Geschichtsauffassung nirgends mehr

festen Fuß hat fassen können, sondern unstät, wie der gnostische Christus selbst, sucht, wo es sich könne niederlassen.

Dennoch zeigt das „System" in seinen neuen Evolutionen darin einen Fortschritt, daß es den Versuch macht, den Faden der historischen stetig fortschreitenden Entwicklung durch jenen viele hundert Jahre breiten hiatus nicht völlig abreißen zu lassen, sondern die jetzige Meinung ist ohngefähr diese: in der mit Jesu von Nazareth zusammengeschlossenen Logoslehre gewann die große Masse der Christen einstweilen und, bis die helle nach der Gnosis schnell erbleichte Idee wieder tagt, doch wenigstens mittelbar oder auf einem Umweg das Bewußtseyn von ihrer Gottmenschheit: denn in Christus weiß sich die Gemeinde doch des göttlichen Lebens theilhaftig. Freilich gilt dabei das als irrthümlich und als Veranlassung der langen Irrfahrt, daß Christus allein auch von den Logoslehrern als der Gottmensch prädicirt ward; aber immerhin wird auch so das eigene göttliche Wesen der Menschheit in der Form der Christenheit zugänglich, daß was sie in Christum hinüber verlegt hat, sie doch auch wieder selbst genießt, da sie sich ja mit Christus verbunden denkt.

Aber wenn auch diese neueren Evolutionen, wie alle, die noch auf demselben Boden nachfolgen können und werden, in all ihrer Verschiedenheit von dem gnostischen Gedanken zusammengehalten sind, die Christusidee und die Genesis des Christenthums, das in Christo den Gottmenschen sieht, möglichst von Jesus von Nazareth abzulösen: was drängt denn die Schule zu diesem Gedanken? Zwei Punkte will ich hier namhaft machen, da Anderes anderswo seinen Ort findet.

Das „System" hätte ja setzen können, Jesus selbst sey durch zu hoch gehende Aussagen über sich die Ursache geworden, daß die Kirche ihm diese einzige gottmenschliche Stellung gab. Aber da dem „System" diese Einzigkeit Christi als ein Irrthum gilt, so verräth es darin eine gewisse Pietät

gegen den, den die Kirche als Erlöser preist, daß es ihn selbst Solches nicht will gesagt haben lassen, was ihm als eine falsche Selbsterhebung erschiene; und darum denkt ihn diese Pietät, damit er nicht als stolzer Frevler erscheinen müsse, lieber mit ebjonitischem Selbstbewußtseyn, hat also die Aufgabe, die höhere Auffassung von Christus das Werk der Gemeinde seyn zu lassen. Aber leider entsteht so die Verlegenheit, daß man uns nicht mehr zu sagen weiß, wie die christliche Gemeinde, die ihr eignes göttliches Wesen, ihn verherrlichend, in ihn verlegte, geworden ist. Denn einerseits scheint sie schon da seyn zu müssen, um den Christus der höhern Auffassung entwerfen zu können, mit welchem das Christenthum erst geboren ist. Andrerseits aber scheint sie doch noch gar nicht da und nicht geschichtlich erklärt zu seyn, so lange nur erst Judenthum da ist, d. h. Ebjonismus. Eine andre Lösung der hiemit gegebenen Schwierigkeit, als die Lösung der Kirche ist, scheint sich freilich schon vorzubereiten; denn dazu, das Christenthum auf eine stolze Selbsttäuschung des Stifters gegründet seyn zu lassen, nehmen diejenigen schon den verzweifelten Anlauf, welche ihm auch die Unsündlichkeit absprechen und ihn in die Reihe der Sünder stellen. Wird dieses nur dreist genug durchgeführt, so wird manches Künsteln und vergebliches sich Abmühen entbehrlich werden und die ganze Geschichtsbetrachtung sich vereinfachen. Denn dann kann gesagt werden, Christus selbst, in welchem die Idee der allgemeinen Gottmenschheit zuerst sich offenbarte, hat sie in sündhafter Selbsterhebung sofort wieder für sich oder doch für Andere dermaßen getrübt, daß er sich für den einzigen Gottmenschen hielt oder ausgab, und so ist er selbst der Stifter der Kirche aber auch ihres Irrthums geworden, den zu enthüllen erst der neusten Zeit aufbehalten war. Nur dürfte auch hier die Consequenz weiter drängen, als beabsichtigt war; denn war Christus nicht Gottes Sohn, so war er, Solches von sich

aussagend, was die Kirche glaubt, auch nicht ein Sünder wie andre. Das hat er voraus vor allen historischen Personen, daß er nur entweder der Höchste oder der sittlich Niedrigste seyn kann. Dem einfachen Sinn aber, der offen ist für Geistesadel, für Demuth und Hoheit göttlicher Art in menschlicher Gestalt, für das Angesicht voll Gnade und Wahrheit, wird die Wahl getrost anheim zu geben seyn, wenn nur erst die Nothwendigkeit unverhüllt erkannt ist, das Dilemma auf angedeutete Weise zu stellen.

Der zweite Grund jener Ablösung des Christus von Jesu liegt tiefer und ist, so viel ich sehe, der alte aber neuerstandne Irrthum, daß das Christenthum ursprünglich eine Lehre oder Theorie sey; und dieser Irrthum ruht auf dem weiter zurück liegenden allgemeineren, in jener Schule, wie in Köthen einheimischen, daß die Religion ein Erkennen oder ein Thun sey. Diesen Irrthum wird keine Demonstration beseitigen, und ebensowenig eine historische Darstellung des christlichen Dogma. Aber wer die Religion kennt, der weiß in ihr, zumal in der christlichen, vor Allem eine göttliche Thatsache, die auf Versöhnung des ganzen Menschen mit Gott zielt.

Wäre die gezeichnete Auffassung des Urchristenthums, die ich die gnostische genannt habe, die aber die ebjonitische Auffassung des historischen Jesus von Nazareth so wenig als der alte Gnosticismus aus- sondern einschließt, die richtige; wäre die Hypothese historisch begründet, daß das Christenthum der Kirche aller folgenden Jahrhunderte seinen Anfang nachweislich erst um 150 n. Chr. oder von Paulus oder von der Gnosis u. s. w. hätte, so wäre allerdings das Christenthum der Kirche in einem unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst; denn weder Paulus noch die Gnosis oder Logoslehre können, so lange sie nicht ihr Wesen aufgibt, ihre Erlöser seyn. Die Kirche will ferner in ihrem Selbstbewußtseyn nur das treue Abbild des Selbstbewußtseyns Christi seyn. Das könnte sie

aber nicht, wenn sie nachweislich sich ihren Christus selbst entworfen hätte, oder wenn der wirkliche Christus von Nazareth nichts weiter als der erste Ebjonit gewesen wäre. Nachgewiesen aber wäre diß so vollständig, als es, da wir unmittelbare Schriftwerke von Christus nicht haben, nur immer seyn kann, wenn erst gezeigt wäre, die nächsten Generationen nach Christus haben von einer höhern Auffassung seiner Person als die ebjonitische ist, nicht gewußt, sie sey also erst subjectives Produkt der spätern Christenheit; im Ebjonismus habe die christliche Kirche ihre eigene Vergangenheit verurtheilt. Gelänge diese Operation, bestünde sie vor der Geschichte, so hätte natürlich auch die höhere Auffassung Jesu von Nazareth, diese nachträglich schöne aber subjective Phantasie der Kirche, welche ohngefähr die nächsten zwei Jahrtausende beherrscht hat, kein Recht, sich dagegen zu sträuben, daß sie von demselben Geiste, welcher sie schuf, auch wieder zurückgenommen würde. Um so zuversichtlicher könnten nun auch jene Extremen auf ihrem Wege fortschreiten, welche die Menschheit von Christo zu erlösen für die würdige Aufgabe unserer Zeit ansehen, damit sie ganz sich selbst und ihrer allgemeinen Göttlichkeit wiedergegeben, und der Raub, der an ihr zu Gunsten der Person Christi begangen ward, zurückgefordert und erstattet werde.*)

*) Es versteht sich dabei von selbst, daß man dagegen nichts einzuwenden brauchte, wie Allen, so auch Jesu von Nazareth die Gottmenschheit zuzusprechen; es könnte ihm auch dieses gelassen werden, daß er zuerst die allgemeine Gottmenschheit unseres Geschlechtes erkannt hätte. Nur wenn er sich, wozu großer Verdacht da zu seyn scheint, was aber großmüthiger Weise jene Theorie vorläufig noch nicht glauben will, die Einzigkeit auf diesem Gebiete irgendwie zugeschrieben hätte, dann könnte wohl der „spekulative" Ebjonismus in Versuchung kommen, zwar Alle als Gottmenschen zu prädiciren, aber die unterste Stelle Jesu von Nazareth zuzuweisen, weil er die höchste Idee selbstsüchtig verkehrt hätte, indem er alle Menschen, uneingedenk ihrer Göttlichkeit, als Sünder, sich selbst allein als ihren Erlöser zu bezeichnen wagte.

Aber die Kirche weiß sich erlöst durch die Person Christi, sie erfreut sich in der Gemeinschaft mit ihm des göttlichen Lebens; sie gedenkt auch in treuer Erinnerung der Nacht der Sünde und des Irrthums, daraus nur er sie gerettet. Sie weiß sich keines Verlustes, keines Schadens zu erinnern, den sie durch ihn genommen hätte, sondern nur einer Fülle der Segnungen, die keinen Raum übrig läßt für Neid oder deß etwas gegen Den, der die neidlose, alles Gute uns gönnende Liebe persönlich, sterbend dargestellt hat. Weil sie weiß, was das Göttliche ist, so ist ihr auch das dämonische oder titanische Begehren fern, das Gottgleichseyn als einen Raub an sich zu reißen, das Er als Raub anzusehen verschmähte, weil er es wahrhaft in sich trug. Weil sie das Wesen der Liebe und ihre göttliche Art erkennt, so weiß sie auch, daß solches Behandeln der Göttlichkeit, als wäre sie ein Stück irdischen Tandes, schon zum Voraus und ohne äußeres Gericht, den, der sich dessen schuldig macht, aus der innersten Sphäre des Göttlichen verstößt; sie weiß endlich auch, daß Solches nur eine neue Gestalt derselben jüdischen Irrthümer sind, die in Form pseudomessianischer Erwartungen den Herrn, da er auf Erden war, verfolgten und zum Tode brachten.

So gewiß nun die Kirche Solches weiß und des Friedens und der Herrlichkeit in Christo sich freut: so gewiß muß die kirchliche Wissenschaft dieser Zeit auf obigen Punkt sich richten, und in eingehender Untersuchung sich auch historisch wieder vergegenwärtigen und nachweisen, daß die Generationen, die Christo am nächsten stehen, und in denen sein Selbstbewußtseyn sich abspiegeln mußte, wenn es überhaupt eigenthümlicher Art war, die „höhere Auffassung von seiner Person" schon in sich getragen haben. Es ist durch die reiche neuere Litteratur über das Leben Jesu, die sich besonders mit den kanonischen Evangelien beschäftigt, schon viel geschehen, um historisch festzustellen, daß Jesus von Nazareth „die höhere

Auffassung seiner Person" selbst allerdings müsse gehabt haben. Aber wenn nun doch eine ebjonitische Zeit der Kirche Generationen hindurch unmittelbar fortliefe, so wäre der historische Beweis für das, was Urchristenthum ist, immer wieder erschüttert. Wirkt ein historisches Princip von den Ansprüchen, wie das christliche, noch gar nicht fermentirend in seiner Zeit, und zeigt es nirgends die Kraft, sich seine Welt zu erbauen, so hat der Zweifel daran, ob es auch wirklich schon historisch, real geworden sey, noch immer seinen starken Anhaltspunkt.

Schon diese Andeutungen mögen zeigen, warum die jetzige Ausgabe sich einem neuen Geschäfte zu unterziehen hatte. Aber auch hievon ganz abgesehen, darf die hohe, grundlegende Bedeutung der ersten Jahrhunderte die eingehendste Betrachtung für sich in Anspruch nehmen. Und so schien es mir denn darauf anzukommen, gerade diese ersten Jahrhunderte so sorgfältig zu behandeln, daß ein christologisches, bis ins Einzelne malendes Gesammtbild dieser Jahrhunderte gewonnen werde. Vollständigkeit in Beziehung auf Alles irgend Bedeutende war mein Streben, und eher muß ich fürchten, zu Vieles herbeigezogen, als etwas irgend Belangreiches bei Seite gelassen zu haben. Indem ich aber so in einer Vollständigkeit, wie ich sie bis jetzt noch in der Litteratur vermißte, die Akten vorlegte, hoffte ich auch jedem ein wohlbegründetes Urtheil über den Anfangspunkt und den Entwicklungsgang der Christologie möglich zu machen.

Die zweite Abtheilung des ersten Bandes ist bereits unter der Presse und soll zu Michaelis erscheinen. Der zweite Band wird die Geschichte vom fünften Jahrhundert bis in die neuesten Zeiten fortführen. Da diese ganze Parthie schon in der vorigen Ausgabe ziemlich ausführlich behandelt ist, daher nicht, wie der erste Band ein selbständiges neues Werk seyn wird, so soll, abgesehen von einigen nöthigen Erweite-

rungen und Verbesserungen besonders vom fünften bis siebenten Jahrhundert, die Hauptveränderung darin bestehen, daß alle neuern Erscheinungen auf diesem Gebiete zur Sprache kommen. In einem dritten Band, der gleichfalls, wie der erste, für sich soll abgegeben werden, beabsichtige ich dann die exegetische und dogmatische Erörterung dieser Lehre nachfolgen zu lassen.

Zu den erhebendsten Schauspielen in der Geschichte der christlichen Kirche scheint mir dieses zu gehören, daß durch die scheinbar verwirrtesten Kämpfe und Gegensätze die christliche Wahrheit still, sicher, siegesgewiß hindurchschreitet, bis sie zu kirchlichem Ausdruck und Gemeinbewußtseyn gereift, immer wieder ihre relativen Ruhepunkte findet. Diese Seite der Sache hob die vorige Ausgabe besonders hervor; sie betrachtete die Geschichte der Christologie vornehmlich als Gesammtthat der Kirche auf Grund des Glaubens an den Erschienenen. Daher das Individuelle zurücktrat hinter das Gemeinsame und hinter die Fortbewegung der großen kirchlichen Strömung. Dieses Mal kam es mir darauf an, gleichsam das ganze Stromgebiet dieses Dogma's zu verzeichnen. Manches unreine Wasser bewegt sich gegen dasselbe hin, vieles klärt sich ab, andres verläuft sich im Sande oder nimmt noch, bevor es im kirchlichen Strome mündet, eine ganz andere Richtung von dem Strome ab und seitwärts. Diß Hereinnehmen auch des Individuellen in das Gesammtbild kann, das verkannte ich nicht, leicht den Gliederbau des Organismus der Geschichte verdecken und den Blick auf Nebensachen ablenken; aber andrerseits gewinnt so, wenn auch das mehr Zufällige seine Stelle findet, nicht blos die historische Treue des Bildes, sondern es muß auch möglich seyn, an dem Gegensatze des Zufälligen noch heller das Nothwendige und Unwiderstehliche, an dem Vagen und sich Verlaufenden noch mehr die kirchliche

Strömung als die in letzter Beziehung doch das ganze Gebiet beherrschende ins gebührende Licht zu setzen.

Der Schwierigkeit der Aufgabe bin ich mir wohl bewußt. Aber ich freue mich auch, mit so vielen tüchtigen Kräften auf diesem Felde zu arbeiten, und das Werk in rüstiger Förderung begriffen zu sehen. Ich selbst habe für die Arbeit, oder das, was meine Schrift etwa Bleibendes enthalten mag, schon jetzt reichen Lohn: denn nicht nur ein Mal hat mich, ähnlich, wie es wohl dem Naturforscher oder Astronomen ergehen mag, der in nicht geahnte Welten oder Zusammenhänge schaut, bei der Betrachtung dieser großen Geschichte das Gefühl anbetender Bewunderung überwältigt.

Für die freundliche Theilnahme, welche das deutsche Publikum der Aufgabe, die ich mir gesteckt, bewiesen hat, spreche ich noch besonders meinen Dank aus. Ebenso den Herrn Recensenten, und zwar nicht blos den zustimmenden, sondern auch dem Verfasser der Anzeige in den hall. Jahrb., von welchem ich zwar ohne Zweifel im Princip differire, dessen umfassende Beurtheilung aber manches Beachtenswerthe enthielt. Ebenso hoffe ich der Polemik gegen das Geschichtssystem des Herrn Dr. v. Baur, dem ich manche Anregung zu verdanken gerne bekenne, dem ich aber entgegenzutreten nicht umhin konnte, wenn ich nicht schweigen wollte, was er selbst wohl nicht von mir verlangen wird, alles Verletzende, soviel an mir ist, genommen zu haben, ohne doch der Schärfe der Darstellung, insbesondere aber dem Ernst der Sache und der theologischen Wissenschaft zu nahe zu treten, unter der wir Alle stehen, und der die erste Ehre gebührt.

Königsberg, den 24. Juni 1845.

D. Dorner.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

in den

ersten vier Jahrhunderten.

Einleitung.

Die Idee des Gottmenschen ist nicht eine Idee, die nur dieser oder jener Religion angehört: vielmehr die Keime dazu finden sich in allen, weil und sofern sie Religion sind, wobei wie sich von selbst versteht, die Reife einer jeden wesentliche Unterschiede in der Art hervorbringt, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen angestrebt oder gewußt wird. Es wird immer Ideal des menschlichen Lebens bleiben, daß es göttlich-menschliches, von göttlicher Kraft getragenes und influenzirtes sey, und — sobald das Denken sich auf dieses Verhältniß richtet, wird jenes heilige und in Gott selige Leben nie anders gedacht werden können, denn als Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens. Nicht minder umgekehrt muß, von Gott aus die Sache betrachtet, das Ideal der Herablassung und Offenbarung Gottes immer darin bestehen, daß Gott nicht blos in Zeichen und Naturphänomenen, oder in heiligen, vom Himmel gefallenen Palladien und Unterpfändern, noch auch blos in der Natur sich offenbare, die blind und stumm für sich den nicht erkennt, der sie erkennt, sondern in der Gestalt eines Wesens sich wisse und darstelle, das Ihn wisse, wie es von Ihm erkannt ist.

Es ist aber an diesem Zusammenstreben des Göttlichen und des Menschlichen, für das die eigentliche Lebenssphäre die Religion ist, für das aber nicht minder auch die ächte Wissenschaft und ihre Geschichte Zeugniß ablegt, nicht anthropomorphische Befangenheit schuld, deren, wie man wohl noch da und dort sagen hört, der menschliche Geist sich nur schwer und nur approximativ entschlagen könne, sondern die Ursache davon ist das objective Verhalten der Sache selbst. — Sonst

bliebe es doch völlig räthselhaft, wie die Vernunft oder die Wissenschaft in ihrem Fortschritt, statt jene Verunreinigung immer mehr von sich abzuthun, immer mehr darein sich vertieft hat. Während im Anfange der Religionen und des Denkens nicht in der gottmenschlichen Gestalt die adäquate Form für die vollkommne Offenbarung gefunden wurde, so ist es dagegen als Resultat und Errungenschaft des ganzen religionsgeschichtlichen und philosophischen Processes anzusehen, daß das Göttliche und Menschliche zu wirklicher Einheit zusammenstreben. Dahin ist es in der That schon frühe gebracht worden, das Menschliche als etwas mit Gott Unvereinbares anzusehen, diesen als das von aller Endlichkeit gereinigte, dann aber auch in sich verschlossene und abstracte Wesen zu betrachten, dem man selbst das Seyn zuzuschreiben Anstand nahm, weil er vielmehr sey das ὑπερούσιον, das Seyn nicht in konkreter Weise, sondern das allgemeine Seyn, das dem Nichts gleich ist. Und wenn es also nur darauf ankäme, Anthropomorphismen abzustreifen, nicht aber auf ein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so wäre längst alles geleistet, was gefordert werden kann. Allein vielmehr mußte, wenn jenes geschehen war, doch immer wieder auf das Gegentheil übergegangen werden, auf eine Offenbarung, einen Lebensverkehr Gottes und des Menschen — nicht blos weil ein schlechthin verborgener Gott für den Menschen so gut als nicht ist, — der Atheismus also solcher angeblichen Reinigung des Gottesbegriffs nahe genug liegt: sondern auch weil der Begriff Gottes sonst mit sich selbst in Widerspruch träte. Wird er gedacht als das reine Absolute in dem Sinne, daß er mit dem Endlichen nicht kann in Berührung kommen, so ist er gerade das Absolute nicht; weil er mit dem Endlichen nichts kann zu thun haben, so ist dieß ohne ihn, d. h. er ist nicht mehr der Absolute, wenn nicht Er es ist, der sich in dem Endlichen offenbart.

Das Christenthum aber macht in ganz eigenthümlicher und einziger Weise auf die Idee des Gottmenschen Anspruch. In Jesu von Nazareth, das ist der allgemeine und ewige

Glaube der christlichen Kirche, ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf persönliche und einzige Weise erschienen. Es lag in der Taktik der Opposition gegen das Christenthum vor einigen Decennien, daß man die Ursprünglichkeit und Einzigkeit des Christenthums besonders durch vorchristliche Parallelen herabzusetzen suchte — und auch neuestens scheint Aehnliches wiederkehren zu wollen [1]). Sofern nun freilich Solches als Angriff auf das Christenthum dienen soll, ist seine Zeit vorüber und seine Furchtbarkeit bedeutend reducirt, seitdem man verlernte, das Christenthum einseitig als Lehre und nicht als göttliche Thatsache aufzufassen, und dagegen begonnen hat, seine Eigenthümlichkeit in theoretischer Beziehung darin zu finden, daß in ihm, als dem Organismus der Wahrheit, die sonst da und dort in zerstreuter oder entstellter Weise vorkommenden Momente der Wahrheit in Einheit zusammen gehn, die, wie sie in dem Gottmenschen persönlich erschien, so im Verlauf der Geschichte auch immer mehr für das Bewußtseyn der Menschheit aufgeht. Aber nur um so entschiedener stellt sich nun die Aufgabe, das Verhältniß der christlichen Religion zu den außerchristlichen nach der Seite ihrer Einheit wie ihrer wesentlichen Verschiedenheit zu erkennen. — Bei dieser Lage der Sache müssen uns alle Beiträge willkommen seyn, die dazu dienen, das vorchristliche Religionsgebiet aufzuhellen. Mögen sie in freundlichem oder feindlichem Sinne der christlichen Theologie geboten werden, das kann ihr, sofern sie nur Wahrheit enthalten, gleichgültig seyn. Denn je vollständiger wir das vorchristliche Religionsgebiet in seinem ganzen Umfange übersehen, desto deutlicher wird zwar einerseits seine Vorbereitung durch alle Religionen und seine geschichtliche Nothwendigkeit, andrerseits aber auch nicht minder gegenüber von allen Erscheinungen auf diesem Gebiet rückwärts dieselbe Neuheit und Ursprüng-

[1]) Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838. Erste und zweite Abtheilung. Er behauptet II, 431.: „daß man zu jeder Lehre, ja fast zu jedem Satze des N. T. eine Parallele aus dem Talmud, dem Sohar, den Midraschim anführen kann" u. s. w.

lichkeit erhellen, die ihm vorwärts blickend ein gesunder geschichtlicher Sinn längst zugesteht, der seine weltumwandelnde, unerschöpfliche Kraft ins Auge faßt. Ja, wir werden sagen müssen, — daß für den Erweis der Wahrheit des Christenthums, und insbesondere seiner alles tragenden Grundidee, der absoluten Menschwerdung Gottes in Christo, der beschränktere Standpunkt, der von Einzelheiten, Inspiration, Weissagung u. dgl. ausging, nur verlassen werden darf, um von dem umfassenderen Standpunkte des ganzen religionsgeschichtlichen Processes vor Christo aus zu erkennen, wie die ganze vorchristliche Welt auf das Christenthum zustrebt, wie in ihm das gemeinsame Räthsel aller vorchristlichen Religionen sich löst: und wie in ihm, näher in seiner Grundidee, der Schlüssel liegt, durch welchen alle diese Religionen nun besser verstanden werden können, als sie sich selbst verstehen konnten. Mag immerhin, so lange Philosophie und Geschichte in einander noch nicht aufgehen wollen, der Erweis für die innere Wahrheit der Idee der Gottmenschheit der spekulativen Dogmatik für sich überlassen bleiben: nach seiner historischen Seite wird das Christenthum in der Luft schweben, so lange nicht alle Religionen in ihrer wesentlichen Beziehung zu ihm erkannt sind, als negative und positive Vorbereitungen desselben.

Dieß im Einzelnen durchzuführen, ist hier der Ort nicht. Nur so viel mag hier gezeigt werden, daß des Christenthums Grundidee weder aus dem Heidenthum, noch aus dem Judenthum an und für sich erklärt werden kann, daß in derselben aber dasjenige liegt, was beide von den verschiedensten Seiten her suchen und ahnen.

A.

Auf das Heidenthum, als die Quelle der christlichen Grundidee, könnte die Erwägung führen, wie sehr der jüdische Nationalgeist sich gegen die Idee der Menschwerdung Gottes in Christus sträuben mußte, und wirklich gesträubt hat, wovon zahlreiche Erscheinungen in der ersten christlichen Kirche der Beweis sind, wie die verschiedenen Formen des Ebjonis-

mus, die gar nicht so schnell von der Kirche sind ausgeschieden worden. Selbst in dem N. T. finden sich keineswegs gleichmäßige Zeugnisse des Glaubens an die Gottheit Christi in den verschiedenen Schriften; namentlich stehen die Briefe des Petrus und Jakobus und die Synoptiker zurück. Erst nach dem Fall des Judenthums und der Aufnahme der Heidenwelt in die christliche Kirche, wird das Bewußtseyn der Kirche von der Gottheit Christi frei und entbunden. Und da nun auch von den Aposteln vornämlich diejenigen, welche nachweislich im Kreise des Heidenthums lebten und schrieben, die Gottheit Christi vortragen, so könnte man geneigt seyn, diese Lehre auf Rechnung paganischen Einflusses zu schreiben. Was hieran Wahres sey, verdient eine nähere Erwägung. Vorerst ist hier wesentlich zu unterscheiden das orientalische Heidenthum von dem occidentalischen. Als Repräsentant von jenem kann uns die indische Religion, als Repräsentant von diesem der Hellenismus gelten. Ist gleich beiden gemeinsam, Gott und Welt nicht bestimmt genug zu unterscheiden, daher sie beide Naturreligionen zu heißen verdienen, so ist doch der Ausgangspunkt beider der entgegengesetzte. Der Orient geht aus vom Objektiven, Göttlichen, der Occident vom Endlichen: aber beide suchen dasselbe, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Daher dort die Lehre von den vielfachen Verkörperungen Gottes, in welchen er namentlich auch die vollendetste Gestalt, die menschliche, annimmt [2]), um die Menschen die Wahrheit zu lehren und in seinen Himmel empor zu ziehen. Dagegen in Griechenland (wie auch in der römischen Religion und in den nordischen) werden die Menschen zu Göttern, sie steigen durch Männlichkeit und Tugend zum Olymp empor. Aus dieser Seite des Hellenismus nun läßt sich die christliche Grundidee in keiner Weise erklären: denn nach der christlichen Grundanschauung, die sich selbst da, wo Christus am meisten nur als Mensch gedacht wird (in den verschiedenen Formen

[2]) Als Krischna.

des Ebjonismus) nicht ganz verläugnet, hat Gott sich herab gelassen und geoffenbart durch Christus. Im Hellenismus feiert der Mensch seine Apotheose, im Christenthum verherrlicht sich die herablassende Gnade Gottes.

Und dieser Glaube ist schon den ersten Jahrhunderten des Christenthums so wesentlich, so gewiß schon auf das Selbstbewußtseyn Christi ursprünglich zurück zu führen, daß uns fest stehen muß: so viel auch im Uebrigen im Unterschiede vom Judenthum im Hellenismus Befreundetes mit der christlichen Grundidee liegen mag — diese stammt nicht aus der Seite des Letztern, wornach er ein Vergöttertwerden des Menschen glaubt. Denn diese Vorstellung, welche als die erste Form der Lehre von der Gottheit Christi auftreten müßte, wenn sie aus dem Hellenismus stammte, findet sich da, wo zuerst von Christi Gottheit die Rede wird, gar nicht, und tritt erst später auf mit Paul von Samosata, von dessen Lehre aber auch das christliche Bewußtseyn sich mit solchem Abscheu abwandte, daß nach den Beschlüssen des nic. Concils ihre Anhänger aufs Neue getauft werden mußten. Und doch hatte er die Herablassung der Gnade Gottes auf Christus nur zurück treten lassen hinter die hellenische Anschauungsweise, keineswegs aber ganz ausgeschlossen.

Noch eher könnte man an die Theogonie der Hellenen denken: denn z. B. die Olympier sind, wenn gleich in der Zeit gewordene, doch nicht erst um ihrer Vorzüge willen vergötterte, sondern vom Anfange ihres Daseyns an göttliche Wesen. Allein auch dieß entspricht nicht; denn mit der hellenischen Theogonie ist auch die Vielheit der Götter gegeben, und deren Endlichkeit, während dagegen nie die Bekenner des Christenthums durch die Gottheit Christi den Monotheismus gefährden wollten, und bekanntlich überhaupt einen Abscheu gegen alles Polytheistische hatten, bei welchem sie, falls die Gottheit Christi Polytheismus verrathen hätte, mehr abgeschreckt als gelockt seyn konnten, sie Christo zuzuschreiben. Auch umfaßt der Begriff eines hellenischen Gottes weit nicht, was die Kirche von Anfang an in Christus sah. Denn keiner

jener Götter streift seine nationale Beschränktheit ab; ja es kommt keinem derselben die Gottheit in wahrem Sinne zu: denn über ihnen und hinter ihnen steht das auch ihnen drohende Schicksal, jener in dunkeln Hintergrund getretene aber doch nicht ganz erloschene Rest des Monotheismus. Dieses Schicksal ist das heidnische Absolute, aber es ist in sich verschlossen, starr und unveränderlich; von ihm geht keine Theogonie aus, so daß etwa die Götter, sein Wesen in sich herüber nehmend und so dasselbe zur Subjektivität erhebend, eine absolute Persönlichkeit darstellten: vielmehr sind die Götter nicht wahrhaft absoluten Wesens, was schon ihre Vielheit beweist. Dagegen weiß die christliche Kirche in dem Gottmenschen sich mit dem absoluten Gott in die innigste Verbindung gesetzt: daher ihr auch der Gottmensch nicht nationale, sondern universale Bedeutung haben mußte.

Aber die Theogonie führt uns auf den Orient. Bietet die orientalische Betrachtungsweise für die christliche Grundidee einen Anknüpfungspunkt dar? Ohne Zweifel mehr, als die hellenische. Denn dort ist von Verkörperungen des zweiten Gliedes der Trimurti die Rede; und Wischnu wird unter Anderem wirklich Mensch; dort erscheint also auch die Idee des Gottmenschen als göttliche Herablassung. Wir würden auch ohne Zweifel sehr irren, wenn wir alle Verbreitung indischer Religionsideen nach Mittel- und Vorderasien und insbesondere nach Alexandria läugnen wollten, zumal bekannt ist, wie begierig Tausende um die Zeit Christi nach fremden Kulten und Religionsideen haschten, und wie verwandt Vieles, was sich um jene Zeit und noch lange nachher in jenen Gegenden findet, mit indischen Vorstellungen ist [3]).

Allein daß mit Berufung auf die indische Religion die christliche Grundidee nicht erklärt sey, ist leicht zu sehen. Denn jene Menschwerdung Wischnu's ist keine wahre, was schon

---

[3]) Es werde hier nur an die Lehre vom Makrokosmus und Mikrokosmus und an die zur Zeit Christi und nachher häufigen emanatistischen Vorstellungen erinnert.

die Vielheit der Verkörperungen in den verschiedensten Formen beweist. Die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche die Kirche in Christo auf ewig vollzogen weiß, wird in Krischna nicht angeschaut: denn Krischna geht in seinen Himmel zurück, und legt die Menschheit wieder ab. Seine Erlösung ist daher nur momentan — eine andere Kalpa (Weltzeit) kann eintreten, wo das Böse wieder siegreich wird *). Der Grund von all diesem liegt in der dualistischen Grundansicht über das Verhältniß des Göttlichen zum Endlichen. Dieser Dualismus verbirgt sich in dem Pantheismus; aber nur deßwegen ist das Göttliche Alles, kann die Welt es nur zu einem Scheindaseyn bringen, weil Unendliches und Endliches in unvereinbarem Gegensatze für den Indier stehen. Aber da kann es auch nicht wahrhaft zur Idee des Gottmenschen kommen. Wo jene beide zusammenkommen, da geschieht es nur durch eine Vermischung, Nichtunterscheidung des zu Unterscheidenden, die alsbald wieder in die Vernichtung des einen Gliedes umschlagen muß — natürlich auf indischem Boden des Endlichen. Am sichtbarsten wird dieser zu Grund liegende Dualismus, der nur eine doketische Gottmenschheit zulassen kann, darin, daß die Schöpfung oder die Entstehung der Endlichkeit zugleich Entstehung des Bösen ist: und daß es der Entkleidung der Endlichkeit, der Vernichtung der Individualität bedarf, um zum reinen vollkommenen Geiste zu werden. Bedenken wir nun ferner, wie oberflächlich die Sünde hier angesehen, wie das Ethische noch ganz mit dem Physischen verwachsen ist: und wie die von Anfang in dieser Religion liegenden Keime zum Buddhaismus forttrieben, in welchem der die Welt läugnende Pantheismus in einen Nominalismus überschlägt, der nun umgekehrt das Fürsichseyn Gottes läugnet und alles Göttliche in die Welt, insbesondere die Buddha's hinüber verlegt, so werden wir es unmöglich finden, in der indischen Religion eine Quelle oder eine Rivalin in Beziehung auf die Grundidee des Christen-

---

*) Vgl. Stuhr, Religionssysteme des Orients.

thums zu finden. Die indische Religion hat eine lange und reiche Entwicklung, wie keine der heidnischen außer ihr. Durch die Heroenzeit zum Bewußtseyn der Freiheit erwacht, stellt der indische Geist, der zuvor einseitig an das Allleben (Atma) sich hingegeben hatte, im Buddhaismus umgekehrt sich dem Göttlichen gegenüber, so daß er sein Nichtseyn ausspricht, und je nach der kontemplativen oder blos praktischen Richtung des Individuums reißt dann entweder das Subjekt als Buddha die Göttlichkeit an sich oder fällt es dem Materialismus anheim [5]). So schließt die indische Religion ihren Kreislauf ab: sie langt an dem gerade entgegengesetzten Extrem an, als von dem sie ausging, denn Gott ist nun nichts mehr für sich, er ist zurückgedrängt. — Aber daß auch von dieser letzten Form der indischen Religion die christliche Grundidee unendlich verschieden ist, wird schon daraus sichtbar, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Christenthum in Christus bekennt, hier gar nicht wirklich wird. Der Buddha strebt gleichfalls der Vernichtung des Menschlichen, der Auflösung in das Nichts zu; der Dualismus, der von Anfang an der indischen Religion eignet, kommt also hier nur nach der andern Seite zu Tage, sofern jetzt beides, das Göttliche und das Menschliche, zum Nichts werden. — Von der hieran unmittelbar sich anschließenden materialistischen Denkweise des blos praktischen Geistes zu reden, ist hier überflüssig: denn zu dem idealen Charakter des Christenthums verhält sie sich geradezu antipodisch; da Gott zurückgedrängt ist, so gilt desto mehr die Welt; das Jenseits ist zum Diesseits geworden, das chinesische Reich ist zugleich das Reich des Himmels.

So wenig aber die vorchristlichen heidnischen Religionen die Grundidee der christlichen schon hatten, so ist doch was sie suchen, nichts Anderes, als das, was Grundidee des

---

[5]) Hierin liegt die Ursache, warum in China der Buddhaismus fast zur Reichsreligion geworden ist. Die Modifikationen, die er dort erhielt, sind seinem Wesen nicht zuwider: sondern entfalten ihn nur nach einer neuen Seite.

Christenthums ist. Im Orient suchte der Geist, ausgehend von dem einfachen Allleben, der Persönlichkeit und Gegenwart Gottes bewußt zu werden. Aber seine besten Anstrengungen halfen nicht, wegen seiner dualistischen Grundrichtung. Da wo er am nächsten daran ist, in der wahren Idee des Gottmenschen Ruhe zu finden, in der Stufe vor dem Buddhaismus, d. h. der Bhagavad Gitta, wirft er sich ungeduldig in das andere Extrem hinüber; und in dem Reiche der unbeweglichen Mitte langt der feurige ideale Geist, der nur Geist seyn und haben wollte, dabei an, daß er nur Welt wird.

Im Occident ist der Gang ein ähnlicher, nur daß vom entgegengesetzten Endpunkte aus die Entwicklung beginnt. Hier ist nicht die leidende Hingebung das Erste, sondern das Selbstgefühl des freien, subjektiven Geistes, der seine innere ideale Welt aus sich hervorbringen und so der Theilnahme an dem seligen Leben der Götter, der Apotheose, würdig werden will. Aber wie dieß mehr ein praktisches als ein religiöses Verhalten ist, so ist es auch ein mehr endliches als ideales Thun. Die Unwahrheit, die darin liegt, das Göttliche unmittelbar aus sich produciren zu wollen, es nur als ein in und außer sich Hervorzubringendes zu behandeln, statt umgekehrt durch Empfangen, durch den sich herablassenden Gott die Hervorbringung vermittelt zu denken, offenbart sich am meisten in dem tragischen Schicksal, was die ganze occidentalische Welt traf. Mit der Erreichung seines Zieles, der Weltherrschaft, wurde der Römer der Freiheit verlustig, ein Knecht; mit der Blüthe des hellenischen Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtseyn über sich gelangte, mit der Wissenschaft, beginnt auch der Verfall, und statt nun seines geistigen Reichthums und seiner Herrlichkeit froh zu werden in der Klarheit des Bewußtseyns, versank ihm seine reiche Welt, verarmte er. So schlug auch dem Occident das Suchen der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in sein Gegentheil um. Nur eine vergötterte Welt blieb ihm übrig — und da diese weder an sich, noch insbesondere einem so geistreichen Volke, wie die Griechen waren, als die wahre sich erwies,

so dürfen wir uns nicht wundern, daß auch diese Welt für den Geist in das Nichts versank — und daß so für die Neuplatoniker nichts übrig blieb, als das einfache Alleins, die Eine göttliche Substanz, vor der alles Endliche Schein ist. Der hellenische Geist, ausgehend von dem Menschen und seiner Kraft, endet da, wo der orientalische begann — aber findet eben damit auch sein Grab. Und da sein Ausgangspunkt das gewesen war, wobei der orientalische Geist endete — so ist nun der ganze Lauf von der heidnischen Welt vollendet; am Ende zurückkehrend in ihren armen ungenügenden Anfang hat sie sich selbst gerichtet und das Urtheil ist ein durch die ganze Geschichte erhärtetes, daß sie zur wahren Idee des Gottmenschen nicht gelangt ist, obwohl unverkennbar ihre ganze geistige Geschichte darin ihre Bedeutung hat, die innige und wahre Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen zu suchen. Sie konnte sie aber nicht finden, weil sie sie voreilig erstrebte, d. h. ohne den Unterschied zuerst zu seinem Rechte kommen zu lassen. Die Vermischung des zu Unterscheidenden, die sich daraus ergab, bestrafte sich daher nothwendig so, daß die beiden Seiten des Unterschiedes, die weder nach ihrem Unterschied, noch nach ihrer Einheit erkannt waren (denn sonst wäre die Vermischung unmöglich gewesen), schroff sich gegenüber tretend einander auszuschließen suchen. Und in dieser Beziehung bildet in der That die vorchristliche Religionsgeschichte ein sehr lehrreiches Vorspiel für die Geschichte, welche das Dogma vom Gottmenschen innerhalb der christlichen Kirche finden sollte: wie ohnehin diese vorchristlichen Betrachtungsweisen mit dem Eintritte des Christenthums nicht plötzlich verschwinden, sondern den bedeutendsten Einfluß auf die christliche Kirche ausüben.

Nach dem Bisherigen muß als wohl begründet die Ansicht erscheinen, daß das ganze weite heidnische Religionsgebiet nichts enthalte, was der Originalität der christlichen Grundidee Eintrag thun könnte, daß aber andererseits allerdings das ganze Heidenthum auf diese Idee zustrebt, ohne von seinem Standpunkte aus sie auch nur von ferne in ihrer Wahrheit

koncipiren zu können. Und hieran ist vor allem dasjenige Schuld, was bisher noch außer der Betrachtung blieb: nämlich der allgemeine Mangel des Heidenthums an tiefer sittlicher Weltbetrachtung. Auch dieser Mangel zeigt sich in der Vermischung des Welt- und Gottesbewußtseyns — denn dadurch wird auch die sittliche Idee physisch gefaßt und getrübt. Das Ethische schließt vor Allem in sich die Gerechtigkeit, durch welche der Mensch nicht blos seinesgleichen, sondern zunächst Gott gegenübergestellt und zur Persönlichkeit wird. So hütet diese dem Ethischen wesentliche und stets immanente Idee der Gerechtigkeit den Unterschied zwischen Gott und der Welt, ohne sie wäre selbst die Liebe nicht Liebe. Eine nicht durch die Idee des Ethischen vermittelte Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen kann daher nothwendig nur physischer Art seyn und oberflächlich, wie wir das selbst von derjenigen Einheit werden sagen müssen, die bei den Hellenen sich in der Idee des Schönen oder der Kunst vollzog. Es ist noch nicht die wahre geistige Unendlichkeit in endlicher Gestalt erkannt, es ist auch noch nicht der Mensch als das wahre und lebendige Kunstwerk gedacht; darum zerfällt auch diese schöne griechische Welt, weil sie nur erst die Form der Natürlichkeit hatte.

Wo das sittliche Bewußtseyn nicht gebildet ist, da wird der Gegensatz zwischen dem Menschen in seiner Natürlichkeit und zwischen dem Göttlichen leicht aufgenommen, indem diesem selbst unwillkürlich die Form von jener geliehen wird. Aber da entbehrt auch die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen der höhern geistigen Bedeutung. Darum kann in dem ganzen Heidenthum die Idee des Gottmenschen nicht von ferne in dem Sinne aufgefaßt werden, in welchem sie stets in dem Bewußtseyn der Kirche lebte. Eine Ausnahme hievon könnte allein der Parsismus zu machen scheinen — in welchem die ethischen Elemente so sehr zu freier Entwicklung hinneigen, daß es nicht an Solchen fehlt, die ihn gar nicht mehr zu den heidnischen Religionen wollen gezählt wissen. Allein so edel diese Religion unter den andern heidnischen

dasteht, so hat doch auch sie sich keineswegs dem Standpunkte der Naturreligion entwunden, wodurch die sittlichen Begriffe verunreinigt werden. Ruhend auf der Grundanschauung des natürlichen Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß erhebt sie sich zwar dazu, daß sie auch den ethischen Gegensatz zwischen gut und böse in dieser Hülle hat. Aber eben deßhalb bleibt auch der ethische Gegensatz ein verhüllter. Der persische Dualismus aber, (zu welchem sich hier der schon in der indischen Religion liegende und dort successiv auftretende Gegensatz der beiden Elemente verdichtet hat, indem hier beide Glieder simultan auftretend in der herbsten Spannung gegen einander stehen), läßt schon an sich keine wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu — was innerhalb der christlichen Kirche selbst der immer in Doketismus auslaufende Manichäismus beweist. Und wäre dieser Dualismus auch in der persischen Religion vollkommener überwunden, als wir annehmen dürfen: ein andrer unvermittelter Gegensatz bliebe auch so noch stehen, nämlich der zwischen Zeruane Akerene einerseits, Ormuzd und Ahriman andrerseits. Das Verhältniß von jenem zu diesen ist sehr unklar gehalten; jedenfalls fällt aber der Begriff des Absoluten wahrhaft Göttlichen, soweit ihn diese Religion hat, in Zeruane Akerene. Da es aber in sich unbeweglich verschlossen ist, so kann die persische Religion auch unmöglich eine Einheit zwischen dem Endlichen und wahrhaft Göttlichen kennen. [6])

In der persischen Religion schürzt sich der Knoten, an dem alle Naturreligionen sich abarbeiten, auf's Festeste zusammen: denn hier kommt jener Dualismus, der sie alle unbewußt umtreibt, und in ihrer Geschichte von einem Extrem

[6]) Der Siegesheld Sosiosch fällt nach Stuhr in eine spätere Zeit und zeigt Spuren des Einflusses der hebräischen Messiasidee. Uebrigens ist diese Gestalt zwar ein Beweis, wie auch die persische Religion der Idee des Gottmenschen zustrebt, aber nicht über einen arianischen Vermittler zwischen Gott und der Menschheit hinauskommt. Der Grund liegt in der deistischen Fassung des Absoluten, Zeruane Akerene's.

auf das andere wirft, zum klaren Bewußtseyn. Er wird zum Ausgangspunkt genommen, und ethisch zu wenden versucht. Aber so tief der zu Grund liegende sittliche Ernst seyn mag, so kommt das Sittliche doch nicht zu seinem Recht, noch weniger das Religiöse. Dieses nicht, weil der durch und durch praktische Charakter dieser Religion nichts von einer Herablassung und Selbstmittheilung Gottes weiß, wohl aber das Göttliche, Gute produciren heißt. Und in dieser Beziehung steht die persische Religion, obgleich sie eine andere Aufgabe steckt, mit den occidentalischen Religionen auf gleicher Stufe. Was aber ihren sittlichen Ernst betrifft, so ist die Kehrseite der Sache nicht zu übersehen: daß nämlich, wenn das Böse als Substanz gefaßt und selbst in die Natur verlegt wird, der Geist schuldfrei ausgeht. Solchergestalt mußte der Parsismus, statt sich in sich zu vertiefen und einen geistigen Proceß einzuleiten, die Richtung auf's Aeußere nehmen — geistig stille stehn und im unüberwundenen Räthsel und Widerspruch, den er vielmehr als sein Glaubensbekenntniß ausspricht, verharren. Nach beiden Seiten, der ethischen und religiösen, ist die hebräische Religion diejenige, welche das enthält, was der Parsismus sucht oder bedarf. Sie ist so die Lösung des Räthsels, an welchem der Parsismus sich vergeblich abmüht [7]), und, sofern dasjenige, was den übrigen Religionen des Heidenthums unbewußt zu Grunde lag, nämlich der Dualismus zwischen dem Göttlichen und Endlichen, in jenem klar zu Tage liegt, ja die Erfüllung des Bewußtseyns ausmacht, enthält die hebräische Religion

[7]) Man könnte insofern — obgleich in gewissem Sinne das Prädikat allen ethnischen Religionen zukommt — doch insbesondere den Parsismus die verwilderte hebräische Religion nennen, womit manche Erscheinungen in beiden Religionen nach ihrer Bedeutung bezeichnet sind. Unnatürlich muß auf jeden Fall das freilich schon seltener werdende Bestreben erscheinen, die höhere Religionsform, die hebräische, abhängiger zu setzen von der niedriger stehenden und mehr von ihr influenzirt seyn zu lassen als umgekehrt; denn wo in aller Welt lernt eher der Jüngling vom Knaben, als umgekehrt? Daher mit Recht Stuhr den entgegengesetzten Weg einschlägt.

die Offenbarung des Geheimnisses, das auf der ganzen ausser-testamentlichen Welt lastet. Nicht als ob nicht auch die hebräische Religion ihre neuen und noch tiefern Räthsel und Geheimnisse hätte — aber das Räthsel des Heidenthums, was darin liegt, daß es unwillkürlich immer in das Gegentheil von Demjenigen geräth, was es will, oder aber in seinem Fortschritte stockt, ist in der hebräischen Religion gelöst. Es bleibt uns zu untersuchen übrig, ob die hebräische Religion die Idee des Gottmenschen zu erzeugen vermocht hat.

B.

Die hebräische Religion steht dadurch einzig in der vorchristlichen Religionsgeschichte da, daß sie Gott und Welt streng unterscheidet und eben damit zugleich die Persönlichkeit Jehovas und des Menschen anerkennt. Indem so jener hoch erhaben ist über die Natur in seiner Geistigkeit und Einzigkeit, (קָדוֹשׁ), der Mensch aber gewußt wird als geschaffen nach Gottes Bilde, kommt der Unterschied so zu seinem Rechte, daß nur eine ethische Vermittlung der Einheit hier übrig bleibt. Von dem Wesensverhältniß zwischen Gott und der Welt, insbesondere der Menschheit ist wenig die Rede; das hebräische Volk läßt sich nur wenig auf metaphysische Fragen ein. Jedoch ist auch jene ethische Vermittlung nicht pelagianisch zu denken, sondern ruht dem hebräischen Volk auf religiöser Basis, auf göttlicher Herablassung; das wird dem Volke immer klarer. Und wie Gottes Finger das Gesetz von Anfang an auf steinerne Tafeln schrieb, so hoffen im Verlaufe der Entwicklung die gotterleuchteten Propheten auf eine Zeit, wo Gott die Sünden vom Volk abwaschen und sein Gesetz in ihr Herz schreiben werde. Aber der christlichen Idee vom Gottmenschen liegt ein Wesensverhältniß zu Grund, nicht ein blos moralisches oder religiöses — daher es zum voraus ungenügend erscheinen muß, aus dem hebräischen Volksgeiste für sich jene Idee ableiten zu wollen. Daß Jehova, der über alles Endliche Hocherhabene, der nach seinem Begriffe nicht gesehen werden kann, ja dessen Anblick

verzehrend seyn müßte, in die Welt herabgestiegen sey, sich mit der Endlichkeit angethan habe und Mensch geworden sey, — dieser Gedanke ist der hebräischen Religion nicht aus ihr selbst gekommen. Vielmehr müssen wir annehmen, daß die hebräische Religion darein ihren Stolz setzte, gegenüber von der ganzen Heidenwelt Gottes heilige Pensönlichkeit rein und hoch erhaben über die Natur und die ganze Welt festzuhalten; festzuhalten aber hätte sie diese Persönlichkeit nicht vermocht, wenn sie eine Homousie z. B. der Menschheit mit Gott in irgend einem Sinne statuirt hätte. Um über den Naturreligionen sich zu erhalten, mußte sich die ethische Betrachtungsweise der hebräischen Religion eine solche metaphysische Ansicht über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt bilden, für welche eine Menschwerdung Gottes sehr ferne lag, ja bei welcher der Hebräer vor diesem Gedanken erbebt und in Entsetzen gerathen wäre, wiewohl, wie schon angedeutet ist, das hebräische Volk über das Verhältniß des Wesens Gottes zum Wesen der Welt überhaupt wenig spekulirte. Man darf gegen das Bisherige nicht einwenden: keineswegs doch erscheine Jehova im alten Bunde ferne von der Welt und unmittheilsam: vielmehr nahe der Welt, ja allgegenwärtig sie erfüllend. Und nachdem er schon den Patriarchen auf manchfache Weise sich geoffenbart, sey er insbesondere seinem Bundesvolk nahe gewesen, als sein Gesetzgeber, Retter, Rächer, der seine Suffeten und Propheten begeisterte und ihm in vielfachen Erscheinungen oder Zeichen sich kund that. Denn das Alles wird durch das Obige nicht ausgeschlossen; aber auch jenes nicht durch diese Offenbarungen. Wer kann sagen, daß alles dieses auch nur von ferne der Idee der Menschwerdung Jehovas gleichkomme, der da ist, der da war, und der da seyn wird? Es soll nicht geleugnet werden, daß der hebräische Volksgeist, besonders später, als er dem lebendigen religiösen Proceß entrückt mehr zum Forschen sich wandte, die Kluft auszufüllen suchte, die ihm zwischen Gott und Welt als Reflex der ethischen Betrachtung auch metaphysisch sich ergab: und hier bot die Idee des Maleach Jehova (des Vermittlers

Jehovas und der Patriarchen, später des theokratischen Volkes) einen Anknüpfungspunkt. Aber weder das Vermittleramt ist ihm stetig übertragen — Jehova offenbart sich immer wieder auch ohne Maleach in Gesichten, Stimmen, Symbolen, — noch ist überhaupt der Maleach im A. T. zu einer festen Persönlichkeit gediehen, unterschieden einerseits vom Chor der geschaffnen Engel, die nicht so wie er שֵׁם יְהוָה an sich tragen, und andrerseits nicht immer wieder zurücksinkend und sich verschmelzend mit der Persönlichkeit Jehovas. So daß eine solche blos parastatische Hypostase nicht viel über die Personifikation des jedesmaligen theokratischen Werkes hinausgreift: wenigstens aber dazu nicht dient, das Verhältniß des Wesens Gottes und der Welt zu vermitteln. Höchstens in den Psalmen finden sich einige Stellen,[8]) nach welchen dem Maleach Jehova eine nicht blos theokratische sondern kosmische Bedeutung zukommt. Aber da erscheint er dann entweder nur als Personifikation, also nicht als Hypostase; oder wenn letzteres, als ein Geschöpf. Nach der erstern Seite setzt sich der Maleach Jehova in der חָכְמָה, *σοφία* fort. Im letztern Fall tritt er in die Reihe der Engel, die allerdings im Verlauf der Zeit mehr und mehr Bedeutung erhalten, aber auch, weit entfernt, das Wesen Gottes und der Welt zu vermitteln, vielmehr recht klar darthun, daß Jehovas Wesen mit der Welt nicht in Berührung kommt. Und indem sofort diesen Engeln immer mehr zugetheilt wird, was Gott selbst zukommt, die Schöpfung, Erhaltung, Regierung, und sie seine Statthalter sind in der Welt, so fällt desto mehr das früher weit reinere religiöse Bewußtseyn der Verwilderung und Phantasterei des Heidenthums anheim, der lebendige Gott aber tritt in den Hintergrund. Es ist bekannt, in welch abgeschmackten und üppigen Phantasien die jüdische Sage sich schon vor Christo in dieser Beziehung erging, wie die wuchernde Engellehre derselben Himmel und Erde, Paradies und Geenna mit wunderlichen romanhaften Geschichten erfüllte. Aber die christliche Grundidee hiemit in Verbindung setzen zu

[8]) Vgl. Ps. CIII., 20. CXLVIII., 2. XXXIV., 8. XCI., 11.

wollen, ist nicht blos darum unstatthaft, weil sie alle Geschöpfe sind, während die christliche Kirche stets in Christo das wahrhaft Göttliche wußte, sondern noch bestimmter darum, weil diese den Vordergrund des Bewußtseyns erfüllende Engellehre das wahrhaft Göttliche im Hintergrunde hat und hält, daher sie erst von der Zeit in dieser Gestalt aufzutreten beginnt, wo Gott aufgehört hatte, mit seinem Volke zu reden, wo es ohne lebendige Nähe und Offenbarung des Herrn ist.[9])

Was aber die חָכְמָה der Proverbien, die σοφία der Apokryphen betrifft, so haben sie allerdings kosmische Bedeutung. In ihnen liegt dasjenige, was dem hebräischen Geist, dem Religion und Ethik näher lag, auch über das Verhältniß des Wesens Gottes und der Welt offenbar wurde. — Die Weisheit Prov. VIII, 22 ff. hat eine innere Beziehung zur Welt, zu ihren weisen Einrichtungen, d. h. zu der Form der Welt. Obwohl sonach nur teleologisch gedacht und immer wieder zum Praktischen in innige Beziehung gesetzt, trägt sie doch in die Welt nach Einer Seite, nämlich eben der Form, göttliche Gedanken, und setzt so bereits ein inneres Verhältniß zwischen Gott und Welt. Sie selbst ist redend eingeführt als eine von Gott verschiedene Persönlichkeit, jedoch geht die Stelle nicht klar bis zur Hypostasirung der Chochma fort. Sir. I, 1—10. XXIV, 8—10. Sap. VII, 22 ff. ist die bloße Personifikation wohl noch klarer. Der Siracide denkt sich in der Weisheit den ganzen Weltplan, die ewige Idee der Welt nach ihrer Extension in Raum und Zeit und nach ihren innern Maaßen. I, 10. „er hat die Weisheit ausgeschüttet über alle seine Werke und über alles Fleisch nach seiner Gnade.“ Hier ist die Weisheit zwar nicht blos als Form, sondern zugleich auch als Substanz gedacht, als eine über alles ausgegossene, alles weise formende Kraft. Aber offenbar nicht als Person.

[9]) Indem diese Engellehre sich später pantheistisch färbt und die Geschöpflichkeit, wie die Wesensverschiedenheit der Engel von Gott dem Emanatismus weicht, so bleibt doch auch so die Grundanschauung, die das wahrhaft Absolute sich nur in entlegner Ferne weiß, wie auch die Subordination dieselbe, daher in der Aeonenlehre die Kirche nie sich wieder zu erkennen vermochte.

Sir. XXIV. identificirt sie sich mit Gottes Wort, sagt, daß sie schwebe über der ganzen Erde, und schreibt sich Allenthalbenheit zu im Abgrund, im Meer und auf Erden. So rückt sie unmittelbar zusammen mit der Logosidee bei den Alexandrinern. Der Siracide und das Buch der Weisheit leiten geradezu auf Philo über. In dem schönen siebenten Kapitel dieses letzten Buchs ist namentlich die Weisheit als das Allwirksame und doch von nichts Beengte gedacht. Schwebend über dem All geht sie doch physisch und geistig in dasselbe ein: eingehend darein ist sie doch nicht davon gebunden. Sie heißt V. 27. u. s. w. Sir. XXIV, 14. bleibend, das sie ist, ewig, und doch sich einlassend in die Zeit; wachsend wie ein Palmbaum Sir. XXIV, 18. ihre Zweige ausbreitend wie eine Eiche; eine feste Stätte in Jakob suchend und findend, Sir. XXIV, 11 ff.; für und für sich gebend in die h. Seelen, Gottes Freunde und Propheten schaffend, und doch nicht gebunden an diese, weil sie durch alle Geister geht. Sap. VII, 23. 24. Sie ist als Princip des Vielen, des Manchfaltigen gedacht und doch einig. V. 22. 27. So erscheint nun in dem Buche der Weisheit noch entschiedener als bei dem Siraciden die Weisheit nicht blos als formales, sondern auch als reales Princip, was ohne Zweifel bereits auf Rechnung eines starken hellenischen Einflusses auf jenes Werk zu schreiben ist. Aber je universaler so die Bedeutung der σοφία wird, je ähnlicher dem philonischen Logos, desto mehr schwindet auch die Möglichkeit, aus ihr für sich die christliche Grundidee abzuleiten. Zwar wird durch alles Dieses der stark gefaßte Unterschied zwischen Gott und Welt bei dem hebräischen Volk etwas gemildert: aber andrerseits entzieht der Universalismus der hellenischen Logoslehre der christlichen Grundidee wieder alle anthropologischen und theologischen Grundlagen, indem der Standpunkt der historischen Offenbarung, die eine wesentliche Seite auch der Christologie der Kirche bildet, verlassen wird und sich in eine allgemeine, innre Offenbarung Gottes im Geiste verflüchtigt; und nach dieser Seite könnte nur eine doketische Christologie auf diesem

Boden sich erheben. Ueberhaupt bliebe bei dieser Allgemeinheit und reinen Geistigkeit in der Wirkungsweise des Logos kein Grund zu einer Menschwerdung wie die in Christo mehr übrig auf Seiten der Menschen. Endlich schließt dieser Begriff des Logos durch den unmittelbaren Universalismus seiner Wirksamkeit, wie durch das stete Zurücksinken seiner Hypostase in Gott, d. h. in bloße Personifikation, durchaus den Gedanken aus, daß dieser ganze Logos und nicht blos ein Theil von ihm, ein Erguß seiner Kraft, in Christo erschienen sey. Und das ist, christologisch bezeichnet, die ebjonitische, also gleichfalls der christlichen Idee vom Gottmenschen nicht genügende Seite wohin diese alexandrinische Ausbildung der Logoslehre führen müßte.

Im Buche Sirach zeigt sich ein merkwürdiger Versuch, dieser für die theokratischen Grundlagen, für die historische Offenbarung überhaupt bedenklichen Wendung der Idee von der universalen σοφία entgegenzutreten und sie mit jenen Interessen zu vermählen. Die Weisheit sucht nach Sir. XXIV, 10—16 ff. eine bleibende, gewisse Stätte, d. h. einen Ort vollkommener Offenbarung in concentrirter Weise. „Unter allen Menschen, unter allen Heiden hat sie Wohnung gesucht, daß sie etwa Statt fände. Da bestellt ihr der Schöpfer aller Dinge eine Wohnung in Jakob und verleiht ihr eine gewisse Stätte in Zion." — Allein daß die Weisheit V. 16. eingewurzelt sey bei diesem hochgeehrten Volke, das Gottes Erbtheil ist, das hat seine Wahrheit doch nur der Heidenwelt gegenüber, wie Israel überhaupt auch עֶבֶד יְהוָֹה den Heiden gegenüber heißen kann, ohne in sich selbst vollkommen der Knecht Gottes zu seyn. Aber wo in Israel ist nun der eigentliche Thron dieser σοφία und ihre volle Offenbarung? V. 15. deutet auf den Tempel (und hier schließt sich die spätere jüdische Lehre von der Schechina an), V. 32. 33. auf das Buch des Bundes, das Gesetz, daraus die Weisheit fließe. Allein wenn der Verf. hiebei stehen bliebe, so wäre nicht blos die messianische Idee ihm erloschen in dem Wahne, daß der Tempel und das Buch des Bundes ewig befriedige, sondern

er müßte da auch mit einem rein äußerlichen Wohnen der σοφία in Jakob sich begnügen wollen. Aber so wenig wir bei ihm oder in dem Buche der Weisheit finden, daß die σοφία mit der Messiasidee in Verbindung gesetzt wird,[10]) so wissen doch beide wohl, daß die σοφία ihre Befriedigung weder in dem allgemeinen Eingewurzeltseyn in Jakob, noch in jenem äußerlichen Wohnen bei ihm hat. Daher läßt sie der Siracide streben nach immer wachsender Ausbreitung V. 17—22. Mehr sucht er nicht, ein extensives Wachsthum genügt ihm. So genügt noch mehr dem noch minder theokratisch denkenden Verf. des Buchs der Weisheit ein μεταβαίνειν der σοφία in die ψυχὰς ὁσίας. Aber indem sie nur eine Mittheilung an Viele kennen, so kennen sie keine Concentration in Einem — verlieren auch mehr und mehr, auf zweierlei Weise sich verflachend, das Bedürfniß derselben. Die Palästinenser behaupten zwar den theokratischen Standpunkt, aber der religiöse Proceß geräth ins Stocken, — und statt des intensiven Fortschrittes, statt die Messiasidee immer reiner und reicher auszubilden, suchen sie den Fortschritt in dem Extensiven, in Proselytenmacherei, und hoffen von einem politischen Messias deren Gelingen nach ihrem Sinne im ausgedehntesten Maaßstab.[11]) Die Alexandriner dagegen, wie schon das Buch der Weisheit zeigt, verlieren, von heidnischer Weisheit kostend, durch Verflüchtigung auch das Bedürfniß eines historischen Gottmenschen: ja sie gehen in der Mischung mit Hellenischem selbst der gediegenen religiösen Grundlage und des festen Glaubens der Väter verlustig: es wäre denn, daß Philo eine Ausnahme machte. Dieser verlangt, bei dem jetzigen Stande unsrer Frage eine eingehendere Behandlung.

Das Buch der Weisheit zeigt, daß Philo mit seiner Richtung gar nicht allein steht, sondern daß uns in ihm die

---

[10]) Was auch an sich schon unerwartet seyn müßte, denn in diesen Ideen regt sich vielmehr ein antitheokratisches, philosophisches Element, während die Messiasidee nur auf theokratischem Boden erwächst.

[11]) Der Muhamedanismus ist die Fortsetzung dieses Judenthums.

Blüthe einer philosophischen, auf jüdischem Boden erwachsenen, ohne allen Zweifel weiter verbreiteten Schule aufbewahrt ist. Es ist um so mehr der Mühe werth, ihn etwas näher zu besprechen, da er nicht blos ein Zeitgenosse Christi, und während Palästina den Erlöser sah, die bedeutendste Größe unter den außerpalästinensischen Juden ist: sondern auch, weil sein System ebenso das directeste Gegenstück gegen das Christenthum bildet, wie ein für Viele täuschendes Seitenstück. In ihm ringt sich das durch Hellenismus tingirte Judenthum bis zu dem Versuche empor, durch die Kraft des Denkens, das was die messianische Idee will, zu leisten, eben damit aber auch den Messias zu ersetzen und überflüssig zu machen. Aus diesem Proceß der idealen Ineinanderarbeitung des Heidnischen und Jüdischen, der in ihm eine Art von Vorspiel des sie vollziehenden Christenthums hervorbringt, erklärt sich sowohl die Erscheinung, daß eine Zeit von geringer Schärfe in historischer Auffassung ihn für einen Christen halten konnte, als sein Schillern zwischen entgegengesetzten Standpunkten, das jedes Versuches der Einigung spottet. [12])

---

[12]) Es soll im Folgenden Philo vornehmlich vom Standpunkt der messianischen Idee aus betrachtet werden, was sich von selbst aus der richtigen Auffassung der so verschieden beurtheilten philonischen Logoslehre ergeben wird. — Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch alexandr. Religionsphilosophie 1834. (rec. von Baur, Jahrb. f. wiss. Kritik 1835. Nov. Nr. 95 f.) Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie, Stuttg. 1831. Grossmann, Quaestiones Philoneae, Leipzig 1829. L. A. Simson, Summa Theolog. Joann. Diss. 1839. S. 28 — 64. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alex. Religionsphilos., insbesondere des jüd. Alexandrinismus, in Illgens Zeitsch. f. hist. Theol. 1839. Heft 3. und 4. Dr. Edw. v. Muralt, Untersuchungen über Philo in Beziehung auf die der (petersb.) Akademie gehörige Handschr. v. 27 Traktaten desselben, vorgelesen d. 5. Juni 1840. Semisch, Justin der Märtyrer Bd. II. 1842. S. 267 — 274. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 1841. S. 59—76. und christliche Gnosis 1835. S. 42 ff. Lücke, Comm. z. Evang. Johannis, 3te Aufl. Bd. I, 253. 272 ff. (wo auch die ältere Literatur angegeben ist). A. Franck, die Kabbala, oder

Die zwei entgegengesetzten, einander stets ebenso suchenden, wie fliehenden Seiten seines Systemes werden nicht richtig dargestellt, wenn man, um die Einheit desselben zu retten, die eine aus der andern abzuleiten sucht; es läßt sich in Philo selbst keine vollzogne Einigung derselben finden: sondern das

---

die Religionsphilosophie der Hebräer, aus d. Franz. übersetzt von Ad. Gelinek, Lpz. 1844., besonders S. 215 — 249. Ritter, Geschichte der Philos. IV. 418. 446 ff. Neander, Kirchengesch. ed. 2. Bd. I. S. 84 ff. von unselbständigen Darstellungen, wie in Strauß Kritik der christlichen Glaubenslehre I, 414 f. zu schweigen. — Die verschiedenen Ansichten über Philo's System scheinen allmählig darin sich zu vereinigen, daß es aus ganz heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt sey; sowie, daß es den alten Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgnen Gott auf eigenthümliche Weise ausbildet; nach Lücke so, daß die Theologumene von der Weisheit und dem Worte in dem philonischen von Gott unterschiedenen Logos zusammenlaufen (S. 253.); nach Andern so, daß sein Logos in letzter Beziehung nur eine ideelle Potenz ist. (So sieht G. A. Meier, Geschichte d. Lehre v. der Trinität Bd. I. S. 20 ff. den Logos nur als Abstraktion, Idee der Welt an, läßt ihm nur theoretische Bedeutung.) Der Streit aber bewegt sich vornehmlich um die Fragen:

1) ob der Logos Philo's bloße Personifikation oder wirkliche Hypostase sey? Für das letztere sprechen viele der Neuern; außer Großmann, Dähne, Gfrörer, Ritter, Lücke S. 279., Semisch S. 274., auch einige Aeltere, wie Keil und Ballenstedt. Jedoch verkennt Lücke nicht, daß die Gegengründe des Rec. von Großmann und Gfrörer, Lpz. Lit. Ztg. 1831. Nr. 126. S. 1001 f. 1832. Nr. 255. S. 2029 ff. großes Gewicht haben. Simson, v. Muralt, zum Theil Franck u. A. stehen den Genannten entgegen. Inconsequenzen Philo's gibt auch Lücke, wie Semisch zu l. c. S. 274.: „Freilich bleibt sich Philo der Persönlichkeit des Logos nicht durchgängig streng bewußt; freilich löst er dessen persönliche Subsistenz bisweilen anscheinend bis zur völligen Eigenschaftlichkeit auf" u. s. w. — Lücke stellt die Gründe für die Persönlichkeit möglichst vollständig zusammen: a) Philo nennt den Logos ἀρχάγγελος. Allein er nennt ihn auch ἀρχιερεύς, παράκλητος und doch gibt Lücke zu, daß diese Worte so wenig beweisen als σφραγὶς oder δεσμός. Ferner, gesetzt ἀρχάγγελος wäre im nämlichen Sinne zu nehmen, wie die alttestamentlichen Engel bei Philo, so sind

ist seine geschichtliche Bedeutung, daß in ihm der althebräische Gottesbegriff durch eine paganische Weltanschauung zersetzt wird, und dadurch beginnt eine Art von theogonischem Proceß sich ihm einzuleiten: und die Abstraktheit seines Gottesbegriffes wird durch ein anderes ethnisches Ingrediens, das

---

diese doch wieder mit den ἰδέαι, λόγοι, δυνάμεις so identificirt, daß oft ihre Persönlichkeit fraglich wird. Ja, da der Logos auch wieder die Einheit dieser δυνάμεις oder ἄγγελοι ist, so kann man, statt zu schließen: die Engel sind persönlich, also auch der Logos, mit gleichem Rechte umgekehrt schließen: entweder ist der Logos persönlich, dann sind es für ihn die Engel nicht, sondern sie sind die unpersönlichen Kräfte, deren Einheit er ist; oder die Engel sind persönlich, dann ist der Logos nicht mehr ihre persönliche Einheit. b) Philo nennt den Logos δεύτερος θεός (bei Euseb. Praep. Ev. VII, 13.). Allein er fügt auch unmittelbar hinzu, daß er das nur katachrestisch sage, weil ein δεύτερος θεός für ihn eigentlich eine contradictio in adjecto ist. Allerdings weist die Stelle auf ein unvollkommneres Göttliches, das der Berührung mit der Welt fähig sey, während das höchste Göttliche es nicht ist. Allein ob diß unvollkommnere Göttliche persönlich oder nur eine im Begriff für sich fixirte Seite Gottes sey, nämlich die der Offenbarung, die ohne persönlich zu seyn, personificirt werden kann, ist damit noch nicht entschieden. Sprechen doch auch Neuere von etwas in Gott, was nicht Gott sey, von Gott im Andersseyn u. dgl. c) Der Logos ist Abbild Gottes, Gott aber persönlich, also auch der Logos. Allein auch der Leib des Menschen ist Abbild des Geistes, und der Spiegel strahlt auch die Gestalt wieder. Allerdings ist der Logos lebendig; aber auch unpersönliche Kräfte sind es. Auch müßte in völlig gleich berechtigter Schlußfolge die ganze Natur, sofern sie des Logos Abbild ist, persönlich seyn, weil er es wäre. d) Hiezu fügen Andere, z. B. Semisch noch die Argumentation aus dem Begriff des Logos als des die Welt mit Gott Vermittelnden. Allein mit Recht erkennt Lücke selbst an, daß der Begriff des Mittlers (ἀρχιερεύς) nichts beweise. Auch Gott selbst kann, nach der einen Seite seines Wesens, die Vermittlung, auf die es bei Philo ankommt, bewirken. Diese ist ja keine ethische, sondern nur physische oder metaphysische. Baur erkennt in Philo's System einen völlig unvermittelten Widerspruch; es enthält ihm vielmehr zwei Systeme, einen Gott, der sich gar nicht offenbaren kann, und doch wieder eine Welt, die durch den Logos Offenbarung Gottes ist. S. 63. Für diesen Logos gewinnt Baur einerseits Hypo-

Emanatistische, bis auf einen gewissen Grad flüssig. Andrerseits aber reagirt sein abstraktes monotheistisches Bewußtseyn gegen jede objective und ewige Bestimmtheit in Gott, so daß jede concretere Gestalt, die sich ihm aus seinem einfachen absoluten Wesen hervorbilden will, sofort wieder negirt und

---

stase, indem er ihn von der σοφία trennt, die er in den höchsten Gott als Eigenschaft verlegt mit den zwei ihr untergeordneten, der Güte und Macht; aus diesen dreien, besonders der Weisheit soll dann der Logos ein hypostatischer Ausfluß seyn. Es verhält sich in Gott die σοφία zum Logos wie im Menschen der λόγος ἐνδιάθετος zum προφορικός. Allein wie aus diesem Verhältniß mehr als die wirkliche Realität des Logos, wie daraus das folge, daß er als Subjekt existire, ist nicht deutlich. Ja nicht einmal einen festen Unterschied des Logos und der Sophia hat Baur erwiesen; dazu würde gehören, daß diese als Sprechende, Schaffende, der Logos als Geschöpf vorgestellt wäre; Begriffe die weit über den philonischen Gesichtskreis hinausliegen. Andrerseits findet Baur in Philo's Logos auch wieder einen ganz leeren, formellen Begriff, er ist ihm auch die Weltidee, oder die Welt als Einheit gedacht, wobei alles nominalistisch ausfällt (S. 74.). Aehnlich urtheilt Franck über die Zweiheit der Systeme in Einem bei Philo. Nur daß er zum hellenischen Factor noch einen kabbalistischen, aus Persien her postulirt, während der Conflict des hellenischen Absoluten, das dem Philo überaus erhaben und imponirend erscheint, mit dem alttestamentlichen Gottesbegriff mir alle Hauptpunkte genügend zu erklären scheint. Er hat nicht, wie Plotin, in dem Absoluten, dem ὄν seinen festen alleinigen Standpunkt eingenommen; sondern so stark ihn auch jener hellenische Gedanke erfaßt hat, so ist doch auch der alttestamentliche Gottesbegriff noch eine Macht in ihm; diesen sucht er jenem vermeintlich höheren zuzubilden, der ihm dann Alles in ein chaotisches Kreisen und Schwanken bringt. Er erliegt an dem Widerspruch des Unternehmens, die alttestamentliche Religion als die Religion jenes hellenischen Absoluten darzuthun, dessen Herrlichkeit darin besteht, daß alles außer ihm nur ein Schatten der Herrlichkeit ist, die es in sich verschließt. So opfert er die ethische Absolutheit oder Erhabenheit Gottes einer physischen in dem Wahne, der θεοπρέπεια zu dienen; aber mit diesem Opfer kommt er doch nie ganz zu Ende, weil der andere Factor, sein empirischer Ausgangspunkt, die Religion ist, deren Rechtfertigung als der absolut wahren sein Hauptbestreben bleibt. Er deutet sie zwar um, er universalisirt und verflüchtigt sie, um sie zu ehren; aber

zurückgenommen wird. Philo's Monotheismus läßt das Höchste im hebräischen Monotheismus fallen: nämlich die ethische Energie, die in der Gerechtigkeit und der ihres Zieles gewissen Heiligkeit Gottes Jehova's sich ausspricht: von der althebräischen Ethik fällt er in die paganische Physik zurück, womit

---

dabei will er nicht anlangen, daß nur Gott sey, oder nur die absolute Idee und das Wissen von ihr, sondern es bleibt sein Ziel die Einigung der Philosophie und Religion und zwar der letzteren als derjenigen, die die richtig verstandne, nach ihrem Kern erfaßte Religion des A. T. sey. Doch wie verschieden auch diese Ansichten lauten, das wird von Allen ohne Schwierigkeit zugegeben, daß der Logos, wenn er hypostasirt sey, von Philo nur als ein von Gott getrenntes, außer der göttlichen Sphäre stehendes, ihm subordinirtes Wesen aufgefaßt seyn müßte. Hätte Philo den Schöpfungsbegriff, so müßte der Logos ihm, falls er ihn hypostasiren wollte, wie später den Arianern, Geschöpf seyn; daß er ihm das nicht ist, sondern daß er ihn emanatistisch faßt, das bringt ihn scheinbar der christlichen Idee, die später als Homousie ausgesprochen ward, näher, in Wahrheit aber steht ein emanatistischer Gottesbegriff dem Heidenthume näher als dem Christenthum, wie auch der Natur der Sache nach eine emanatistische Persönlichkeit immer etwas Verfließendes und Unsicheres hat. Und eben weil zwischen einem emanatistisch vorgestellten Urbilde und zwischen dem vom verborgenen Gotte unterschiedenen offenbaren schwer eine Differenz zu finden ist, so macht es auch wenig Unterschied, ob man mit Lücke den phil. Logos hypostasirt glaubt, aber in emanatistischer Weise, oder ob man die göttliche Hypostase bei Philo läugnet, aber den Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott zugibt. Die Frage nach der Persönlichkeit des philon. Logos hat ein viel beschränkteres Interesse, als man oft annimmt, und kann gewissermaaßen als Verirfrage bezeichnet werden, weil sie für ihn noch ganz außer dem Gesichtskreis lag, er sie also auch gar nicht beantworten konnte, indem die physischen Kategorien, in denen er sich bewegt, allen Begriff von Persönlichkeit vermissen lassen.

2. Die zweite Frage ist, ob Philo's Logos, (wie es sich auch mit der Hypostase verhalte) als wahrhaft göttlich gedacht werden könne? Darauf ist im Vorigen schon theilweise geantwortet. Es fragt sich vor Allem, ob Gott selbst von Philo wahrhaft göttlich, oder vielmehr physisch gedacht sey. Wenn Letzteres, so ist zum voraus die Incongruenz mit dem Christenthum offenbar. Im

von selbst gegeben ist, daß er den Unterschied zwischen Gott und der Welt hat und nicht hat, den theogonischen Proceß zugleich als kosmogonischen setzt, also den Gottesbegriff durch den der Welt verderbt, und den der Welt wiederum durch seine Gottesidee.

Mit besonderer Vorliebe haben mehrere der neuern Bearbeiter an Philo die Seite hervorgekehrt, daß ihm Gott der in seiner reinen Absolutheit schlechthin Einfache und Unveränderliche sey. Diß absolute Zurückgezogenseyn Gottes in sich selbst, sagte man dann weiter, macht ein Mittelwesen, den philonischen Logos nothwendig, der also nicht wieder mit Gott zusammenfallen darf — denn sonst wäre doch wieder Gott selbst mit der Welt in Berührung gesetzt — vielmehr eine eigne Hypostase, wenn auch von subordinirter Stellung seyn muß. Es ist wahr, die Stellen bei Philo sind zahlreich, die von Gottes Erhabenheit sprechen. Daß Gott ist, sagt er [13]), können wir wissen aus der Welt, denn ein solches Kunstwerk, eine solche große Stadt wird nicht von selbst. Aber wie Gott ist, zu finden ist unmöglich. Zwar stets ist darnach zu forschen, denn zu viel Reiz hat schon das Suchen, aber nichts

---

Reiche der Naturkategorieen können weder die Unterschiede noch die Einheit zu ihrem vollen Rechte kommen (vgl. z. B. die Kategorieen Grund und Existenz, das Ding und seine Eigenschaften, Wesen und Erscheinung, Ganzes und Theile, Kraft und Aeußerung, Substanz und Accidens im 2ten Band der hegelschen Logik). Sonach wird dem Logos Philo's, wenn ihm der wahre Gottesbegriff abgeht, schon darum die wahre Göttlichkeit abgehen. Doch selbst das Göttliche Philo's, darin sind alle Eins, kann seinem Logos nicht wirklich zukommen. Denn das, was ihm in Gott das Beste und Innerste ist, ist unmittheilsam; oder anders angesehen: das philonische Absolute läßt keine Unterschiede in die innerste göttliche Sphäre eindringen, sondern hat nur einen Strahlenkreis, eine Lichtwelt um sich, in der es sich spiegelt; das ist das Göttliche nach seiner Offenbarungsseite, im Logos zusammengefaßt. Vgl. de Cherub. §. 28. ed. Richter; Mangey I, 156.

13) Phil. de Monarch. L. I. §. 3—6. Opp. ed. Mangey. T. II. S. 216 — 218. ed Richt. IV, 289—93.; de poster. Cain. Mangey I, 258.; §. 48. bei Richt.; de somn. L. I, 40. Richt. III, 264. Mang. I, 655.

in der Welt kann uns lehren, wie Gott ist. „Zeige mir dich selbst! rief Mose. In der ganzen Welt finde ich Niemanden, der mir sagte was du bist: du mußt Dich mir zeigen. Ich bitte dich, laß dich erflehen vom demüthigen Freunde, und bringe Hülfe, du vermagst es alleine. Denn wie das Licht, ohne von etwas Anderem erleuchtet zu werden, sich selbst verkündigt, so kannst auch nur du selbst dich zeigen." — Man meint, da er die Sehnsucht, Gott zu erkennen, als edel und göttlich pries, hier stehe er an der Schwelle der Weisheit, verlange Gotteserkenntniß durch Gott, durch Offenbarung. Aber wie läßt er Gott dem Mose antworten, seinem Repräsentanten der gottwohlgefälligen Menschheit, seinem Weisen? „Es ist zwar löblich, was du bittest: aber deine Bitte paßt für kein gewordenes Wesen. Mir zwar wäre es leicht, es zu geben: aber dir nicht, zu empfangen. Ich gebe jedem der Gnade Würdigen, was er tragen kann: aber Himmel und Welt können mich nicht fassen: wie viel weniger ein Menschenwesen." Und nicht blos die Unerkennbarkeit Gottes für den Menschen schlecht hin behauptet er, sondern auch seine Unendlichkeit wird nach Art der apophatischen Theologie von ihm so beschrieben, daß ihm selbst objectiv alle und jede Bestimmtheit, wie Güte, Schönheit abgesprochen wird, und nur die Eigenschaft der Unbestimmtheit bleibt. [14])

Aber mit gleichem Recht können Andre sagen: Gott ist dem Philo nichts weniger als ein in sich Abgeschlossenes, sondern vielmehr das Gegentheil. Allüberall ist er, Anfang

---

[14]) Vgl. Quod Deus sit immutabilis. §. 11. S. 281. Richter II, 77. *Τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν ψυχῆς, οἱ δὲ σώματος γεγόνασι φίλοι. Οἱ μὲν οὖν ψυχῆς ἑταῖροι νοηταῖς καὶ ἀσωμάτοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι, οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐμβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό.* Das ist Seligkeit und der Wonne Gipfel, die *ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος θεοῦ ὕπαρξιν* zu denken. Des Leibes Liebhaber dagegen vermögen nicht Gottes einfache reine Natur zu denken, denken ihn daher, wie sich selbst de praem. et poen. 6. T. II, 414. Richter V, 226.

und Grenze des Alls. Nicht etwa vom Logos blos heißt es, daß er der Weltschöpfer sey, und ausgegossen über Alles: sondern auch von Gott überhaupt: er erfüllet Alles, und gehet hindurch durch Alles, und nichts hat er leer und ledig von sich gelassen: [15]) er war und ist Schöpfer des Universums, Weltvater, hält Erde und Himmel, Wasser und Luft und was darinnen ist, zusammen und beherrscht sie. [16]) Eben dahin gehört seine Lehre von der *πρόνοια* Gottes. So wenig beschreibt ihm ferner das in sich ruhende, einfache Seyn Gottes dessen Wesen irgend genügend, daß er ihn auch, wie nachher den Logos, den Ort der Ideen, die Fülle in sich und durch sich, [17]) den Ort des Alls, d. h. denjenigen nennt, der das All zu seiner Fülle hat, freilich dasselbe nicht nach seinem Auseinanderseyn, wie es uns erscheint, sondern nach seiner Einheit gedacht. Die Welt gehört zu Gott nothwendig, und hat ebendamit die Bürgschaft ihrer Ewigkeit und Unverderblichkeit. [18]) Gienge sie unter, so würde Gott vor

---

[15]) *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτῦ.*

[16]) Vgl. de somn. I, 25. (T. I, 644.) Jakob sah im Traum den Herrn, den *ἀρχάγγελος ὑπεράνω γὰρ ὡς ἅρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑποληπτέον ἵστασθαι τὸ Ὂν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ θρεμμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς* etc. *ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξάψας ἑαυτῦ καὶ ἀναρτήσας τὴν τοσαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν.*

[17]) De confus. ling. §. 27. Mang. T. I, 425. Zu Gen. XI, 5. der Herr stieg herab, die Stadt zu besehen. So sey gesprochen um unsrer *ὠφέλεια* willen. *Ὑπὸ δὲ τῦ θεῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος οὐ περιεχομένυ, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.* Er ist nirgends, sofern der in keinem Raum seyn kann, der den Raum mit dem Körperlichen gezeugt hat; er ist überall, *ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τῦ κόσμυ, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς.* de Cherub. §. 24. Mang. T. I, 153.: *Ἴδιον θεῦ τὸ ποιεῖν ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ* (also auch nicht dem Logos, sofern er *γεννητὸς* wäre) *ἴδιον δὲ γεννητῦ τὸ πάσχειν.*

[18]) De mundi incorrupt. ib. T. II, 503. 504. 508. §. 16. 17. 20. 21.

Müßigkeit und schrecklicher Unthätigkeit ein nicht lebenswerthes Leben führen. Ja mit der Einsamkeit wäre, was kaum auszusprechen, auch θάνατος für Gott die Folge. Damit also seine Bedürfnißlosigkeit in sich selbst, von der er so viel spricht, richtig gedacht werde, ist sie so zu verstehen, daß es ihm vermöge seiner Güte Bedürfniß ist, nichts ohne Antheil am göttlichen Wesen bleiben zu lassen, und nur das verwehrt er, zu sagen, daß auch umgekehrt Gott sich an der Welt betheilige, diese ihm etwas gebe was sie nicht von ihm hat. Durch Alles gehend, in Allem gegenwärtig, wird er nicht von der Welt gefaßt, ja nichts von ihr empfangend, gibt er Allem Theil an sich, damit es überhaupt etwas sey. So sehr lebt sie von dem Theilhaben an ihm, daß er selbst ihre Wahrheit ist als die Idealwelt, die er nach der einen Seite seines Wesens ist. Aber er selbst hat nicht Theil an ihr als sinnlicher Welt: unbefleckt von ihr ist er in ihr: nichts von ihr aufnehmend ist er das thätige Princip (δραστήριον) und sie für sich betrachtet das rein Leidentliche, Bestimmbare (παθητικὸν, οὐσία = ὕλη). [19])

Mit viel zu viel Zuversicht dürfte die Meinung häufig vorgetragen seyn, daß der Logos dem Philo ein besonderes Wesen von mittlerischer Stellung zwischen Gott und der Welt, eine

---

[19]) Vgl. de Cher. §. 24. not. 17. besonders aber de opific. mundi T. I, 2. §. 2. Μωϋσῆς ἔγνω, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, ἢ αὐτὸ τὸ καλόν· τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελεώτατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Andrerseits de opif. §. 5. εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοπῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις· ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὑτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ, μηδ᾽ ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα. Die Materie ist ἄποιος, ἄψυχος an sich, ja ἄτακτος, ἀσυμφωνίας etc. μεστὴ, aber empfänglich für Beseelung, Harmonie.

andere Hypostase als Gott sey. Wie dürfte da Philo in zahllosen Stellen Gott in der beschriebenen Weise mit der Welt in so unmittelbaren Contakt kommen lassen, nur das *παθητικὸν*, die Materie als ein ihm äußeres für ihn aber empfängliches bezeichnend? Gegen eine besondere Hypostase des Logos spricht aufs entschiedenste sein Wort: „Nichts Göttliches zertheilt sich in der Weise der Abtrennung: sondern es dehnt sich nur aus.“ [20]) Soweit der Logos also göttlich ist, ist er nur der ausgedehnte, oder sich ausdehnende Gott selbst. Nichtgöttliches aber hat Philo's Logos überall nicht in sich: die Materie (*οὐσία*) schafft auch der Logos nicht, sondern bildet sich ihr nur ein als ein Siegel: und auch diß Thun wird Gott überhaupt unzähligemale zugeschrieben, so daß der Logos nur Gott selbst, nach einer bestimmten Seite seyn kann. Wo zeigt sich auch Philo besorgt, etwas für die Einheit Gottes Bedenkliches mit seiner Logoslehre zu setzen? Und doch könnte das nicht fehlen, wenn er den Logos als ein hypostatisches Wesen Gott coordinirte.[21])

[20]) Die Seele ist ein *ἀπόσπασμα τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς οὐ διαιρετόν. Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τῶ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.* Quod deterior potiori insidietur §. 24. T. I, 209. Man könnte nun denken: die Seele sey doch persönlich von Philo gedacht, obgleich er sie nur eine Ausdehnung Gottes nennt; also auch der Logos. Das wäre richtig, wenn dem Philo nicht die Persönlichkeit des Menschen als eine durch den Leib gesetzte Schranke erscheinen müßte, eine Schranke, von der der Logos frei ist. — Vgl. de Leg. Alleg. II, 21. Mang. T. I, 82. *ἡ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τῶ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῶ δυνάμεων* etc., wo das *ἔτεμεν* nach der obigen Stelle zu erklären seyn wird.

[21]) Liest man aufmerksam de somn. L. I, §. 37—41. T. I, 655 ff. so sieht man, daß nach Philo alle Vorstellung von einer göttlichen Zweiheit oder Mehrheit nur einem untergeordneten Standpunkte des betrachtenden Subjekts ihren Ursprung verdankt; der *φαντασία* wie er es anderswo nennt, de Abrah. §. 24. 25.; und zwar gilt diß ausdrücklich auch von einem Logos neben Gott. Allerdings sieht er diese *φαντασία* nicht als rein willkürlich, nicht als etwas blos Subjektives an; denn vielmehr der Eine Gott erscheint verschieden zum Frommen des Subjekts, damit es auf allen Stufen etwas von ihm fassen könne. Daher auch auf der höchsten Stufe der Betrachtung d. h. der wahren, diese Erscheinung nicht absolut

Wenn er, um Gott in der Bestimmtheit der Selbstausdehnung, der *ἐνέργεια*, oder des schöpferischen Denkens der Weltideen zu fixiren, eigne Kategorieen und Namen für ihn schafft, so läßt er es nicht an den nöthigen Correctiven fehlen, die ihm richtig scheinende monarchianische Betrachtung festzuhalten. (Vgl. besonders de Leg. Alleg. II, 1. T. 1, S. 66. 67.) Es ist wahr, er nennt den Logos (de mundi opif.) nicht blos die weltdenkende und weltschöpferische Kraft Gottes, was sein eigentlicher Begriff wäre, um damit die Seite Gottes zu bezeichnen, wornach er sich mit der Welt in eine active Beziehung setzt, als *δραστήριον*, sondern er nennt ihn Sohn, Erstgebornen Gottes, das Band zwischen Gott und der wirklichen Welt: woran sich die Benennungen des Mittlers, Hohepriesters, Fürbitters, Bürgen, Erzengels, der Säule u. dgl. anschließen.[22]) Aber aus dem Namen Sohn bei Philo die Hypostase

---

verschwindet; aber sie bleibt nicht mehr das Höchste, noch weniger stehen nun im Bewußtseyn zwei göttliche Personen; sondern in der Gestalt des Logos erschien und war der höchste Gott als das eigentliche Personbildende; er ist also nur der persönliche Gott so lange man den höchsten Gott nicht hat. Hat man ihn, so kann der Logos nur noch als seine Offenbarungsseite gedacht werden, ohne alle göttliche Hypostase für sich.

[22]) De Agricult. §. 12. Mang. T. I, 309. *ὁ πρωτόγονος υἱός* de confus. ling. §. 28. *ὁ πρωτόγονος λόγος* §. 14. *πρεσβύτατος υἱός*; *εἰκών* de conf. ling. §. 20. 28. quis rerum divin. haer. §. 48. *θεός*, de somn. I, 39. T. I, 656., aber unterschieden von *ὁ θεός*, nur katachrestisch könne von mehr als Einem gesprochen werden. So ist also auch das *δεύτερος θεός* bei Euseb. Praep. Ev. VII, 13. zu nehmen. Mittler ist er, wenn er (Quis rerum div. haer. §. 42. T. I, 502.) heißt: *μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων*, weil er weder ungezeugt sey wie Gott, noch gezeugt, wie die Menschen vgl. de somn. II, 28. T. I, 683. 84. *εἰ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν δεῖ, μεθόριός τις θεοῦ φύσις τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων.* „Wer ist er nun, wenn er nicht Mensch ist? Gott? Ich möchte das nicht sagen, da Moses diesen Namen bekam, da er in Aegypten Pharao's Gott hieß (d. h. weil das ethnisch wäre); aber auch nicht Mensch, sondern er ist der die beiden Extreme, die Basis und die Spitze berührende." (d. h. er ist keine besondre göttliche Person, sondern Gott als der sich ausbreitende, lebendige.) Er heißt *ἀρχιερεύς* ib.

zu folgern, ist schon darum unthunlich, weil er auch die Welt einen Sohn Gottes nennt, was doch nicht eine Persönlichkeit bedeuten kann, wenn ihm gleich die Welt, dieser jüngere Sohn Gottes wenigstens in der Einheit mit dem Logos, dem ältern Sohne, als beseelt und intelligent erscheint. Erwägt man ferner die verschiedenen Bedeutungen, die der Logos des Philo hat, ohne daß jedesmal von etwas ganz anderem die Rede seyn kann, so ergeben sich neue, wichtige Bedenken gegen die Annahme, daß sein Logos eine besondere Gott gegenüberstehende zweite Persönlichkeit sey. Ist nämlich, was doch anzunehmen seyn wird, sein θεῖος λόγος immer einer und derselbe, nur nach verschiedenen Beziehungen gedacht: so mußte auch mit allen seinen Bedeutungen seine besondere Persönlichkeit vereinbar seyn; wo nicht, so wird man daran denken dürfen, die genannten persönlich lautenden Ausdrücke darauf anzusehen, ob sie sich nicht als Personificationen verstehen lassen.

1. Der Logos bei Philo ist nun erstens ein göttliches

§. 27. de profug. §. 21. Durch ihn macht sich Gott selbst zum Mittel, oder zur Vermittlung der Schöpfung; eines andern bedarf er nicht, als seiner selbst (de mundi opif. §. 6. T. I, 5.); — zu meinen, ein Geschöpf könne schaffen, wäre sündig (de Cherub. T. I, 153. §. 24.). Als Geschöpf faßt ihn Philo gar nicht, sondern im Gegentheil als den Hüter der Grenze zwischen dem Geschöpf und Schöpfer. Quis rer. div. haer. §. 42. Ebendaselbst heißt er auch ἱκέτης, πρεσβευτής, wie de vita Moys. III, 14. T. II. 155. παράκλητος. Wie Gott, heißt er ferner ἀρχάγγελος, ἡνίοχος, ἡγεμών. Aber auch im Verhältniß zu Gott die δόξα (de somn. I, 40. etc.) σκιά Gottes (Leg. Alleg. III, 31. T. I, 106.). σκιὰ θεῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσαρεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστιν ἀρχέτυπον. Auch in seinem Verhältniß zur Welt werden oft unpersönliche Bezeichnungen für ihn gebraucht, außer ὄργανον auch σφραγίς, δεσμὸς κόσμυ, νόμος, die στήλη darauf das All ruht, der Ort (τόπος), oder die Heimath des Alls (μητρόπολις), die ἰδέα τῶν ἰδεῶν = γενικώτατος λόγος de mundi opif. §. 6. T. I, 5. de migrat. Abr. §. 18. T. I, 452: ἐκείνη μὲν ἡ σφραγὶς ἰδέα ἐστιν ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπυ καὶ νοητή.

Vermögen, sey es des Denkens oder Schaffens oder beides zusammen. [23]) Wer wird nun aber leugnen wollen, daß Philo Gott selbst nicht ohne Weisheit oder Macht denkt; und doch müßte er das, wenn er selbst das Vermögen des Denkens und der That in ein anderes Wesen als Gott, in die besondere Hypostase des Sohnes verlegte. —

2. Aber die zweite Hauptbedeutung des philonischen Logos ist die Aktivität selbst. — Der Logos ist nicht nur Denkkraft und Schöpferkraft, sondern auch der Denkend-schaffende. [24]) Aber

---

[23]) *Λόγος* ist dem Philo auch mit *νῦς* identisch, sowohl im Menschen, als in Gott. So de mundi opif. (s. o.): *τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νῦς ἐστιν* u. s. w., wo dem *νῦς* zugeschrieben wird, was sonst dem Logos. In Gott selbst heißt de migr. Abr. §. 1. T. I, 437. der Logos das Haus, die Wohnung oder Feuerstätte (*ἑστία*) des göttlichen *νῦς*, bezeichnet also das feste ideale Centrum in Gott, der *νοῦς* ist also dann das Aktive, was sonst *λόγος* heißt. Im Logos ruht die Welt, auch die Idealwelt, er ist der *τόπος* für sie, oder ihre Möglichkeit de mundi opif. §. 5. *οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον.* Auch alle *δυνάμεις* ruhen in ihm, so die *δύναμις κοσμοποιητική*, die das wahrhaft Gute zum Quell haben muß, hat ihren Ort (d. h. Quell) in ihm. (ibid.) Der Logos in dieser Beziehung ist mit der *σοφία* identisch. — De Ebriet. §. 8. T. I, 361. ist die *ἐπιστήμη* des Schöpfers Mutter des Gewordnen, wie Gott der Vater ist; ihr, nicht wie ein Mensch, beiwohnend hat Gott die Geburt der Welt zeugend bewirkt (*ἔσπειρε γένεσιν*); „Gottes Saamen in sich aufnehmend, gebar sie den einzigen, geliebten Sohn Gottes, diese sichtbare Welt." Quod Deus sit immut. §. 6. T. I, 277. *Ὁ δὲ πατὴρ, καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι* (sc. *θεός*). Die Idealwelt ist der ältere, die sichtbare der jüngere Sohn Gottes, die Zeit ist Sohn der Welt und Gottes Enkel.

[24]) De vita Moys. L. III, §. 13. T. II, 154.: *Διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἄπο σκοπῦ. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπυ φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ,τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν.* Hier ist der Logos zuerst gezeichnet, sofern er sich auf die Idealwelt bezieht; sey es daß er gleichsam als der ideale Stoff vorgestellt ist, aus welchem sie ward, oder als das bildende Princip derselben.

auch so gedeiht er zu keiner von Gott verschiedenen Hypostase, sondern nur zu der zwischen Selbständigkeit und Eigenschaftlichkeit schwankenden Stellung, die sich mit einer Lehre von göttlichen Potenzen wohl verträgt. Gott sah, daß ein schönes Abbild ohne ein schönes Muster nicht seyn könne, daß nichts Sinnliches tadellos sey, was nicht nach einem Archetyp und einer gedachten Idee abgebildet ist. Darum schuf er, da er diese sichtbare Welt bilden wollte, zuerst die Idealwelt, um ein körperloses, gottähnlichstes Urbild für diese körperliche Welt, diß jüngere Abbild der älteren zu haben. Diese übersinnliche aus Ideen bestehende Welt darf man nicht an irgend einen Ort verlegen. Wo sie war, das zeigt die Analogie des Baumeisters, der eine Stadt im Geiste entwirft und jedes Einzelne, was er in seiner Idee erfaßt, in seine Seele als in Wachs drückt. Diese Stadt hat noch an keinem Orte Existenz: aber durch sie macht er dann die Stadt aus Steinen, nach dem Urbild. So Gott, da er die Welt, diese Megalopolis schaffen wollte.[25]) Hier ist wieder klar, daß Gott selbst die Conception der Weltidee, des κόσμος νοητὸς zugeschrieben wird. — Er fährt dann so fort: Wie die Seele des Künstlers der Ort ist für diese

---

Im erstern Fall ist zu vergleichen de confus. ling. T. I, 414.: der älteste Sohn ahmte nach des Vaters Wege, und schauend auf dessen archetypische Urbilder schuf er die Gestalten (der wirklichen Welt), welche Stelle beweist, daß die Idealwelt im νοῦς des Vaters ist, und der Vater sie hervorbringt, der Logos also, wo von ihm Dasselbe gesagt wird, nichts seyn kann, als des Vaters νοῦς. Da bleibt dann für den älteren Sohn nichts übrig, als: Princip der sichtbaren Welt zu seyn, und erst an diesem Punkte könnte sich dann fragen, ob nicht der Sohn, den der Vater zur γένεσις der Welt γεννᾷ, ἀνατέλλει, eine Hypostase ist. Im zweiten Fall, wenn in der Stelle der Logos die bildende Urform bedeutete, hat man sich zu erinnern, daß auch Gott als der die Idealwelt hervorbringende bezeichnet ist, der Logos also auch so mit Gottes die Weltidee concipirendem Verstande selbst identisch seyn muß. Der zweite Theil der Stelle macht den Logos wirklich zum aktuellen Princip der wirklichen Welt. Aber wohl ebenso häufig betrachtet er auch wieder Gott allein als den Vater des Alls (s. u.).

[25]) de opif. mundi T. I, 4. §. 4 ff.

Idealstadt, so hat die aus Ideen bestehende Welt keinen andern Ort, als den göttlichen Logos, der sie baute. — So ist deutlich, daß der Logos Gottes Verstand ist, der die Welt denkt. Gleich darauf sagt er: auch die weltschaffende Macht hat zu ihrem Quell das wahrhaft Gute. Das wahrhaft Gute ist dem Philo Gott. Da er nun zugleich für alle Kräfte den τόπος im Logos seyn läßt, so muß er unter dem Logos Gott unter einer bestimmten Relation verstehn. Der Vater und Schöpfer, sagt Plato, ist gut, daher er der Materie (οὐσία) sein allerbestes Wesen nicht mißgönnt. Denn sie hatte aus sich nichts Gutes, obwohl sie alles werden konnte. Ohne nun einen andern Gehülfen zu gebrauchen, — denn welcher Andre war da? — nur sich seiner selbst bedienend, beschloß Gott, mit überschwenglichen Gnaden die Natur zu begaben, die aus sich keines Gutes theilhaftig zu werden vermöchte. [26])

3. Wie aber der Logos bei Philo der denkende d. h. die Idealwelt bauende Gott [27]) ist, so ist er drittens auch das Resultat, der Gedanke oder das Gedachte; d. h. die Idealwelt selbst. — „Soll man offen reden, sagt er, so ist die Idealwelt nichts Anderes als der Logos des schon in der Weltbildung begriffenen Gottes.“ [28]) So wenig die ideale Stadt im Baumeister verschieden ist von seinem Geiste, denn sie hat ja keine objective Existenz, sondern ist nur erst eine Bestimmtheit seines Geistes, so wenig ist die Idealwelt vom Logos verschieden: wiederum aber dieser nicht von Gott, son-

[26]) ib. §. 6.

[27]) Zwar finden sich oft Stellen bei Philo, wornach Gott das sich selbst beleuchtende Licht ist: aber der Sinn davon pflegt nicht zu seyn, daß er sich selbst denke, sondern daß er sich selbst nach seiner Existenz offenbare. Vom göttlichen Selbstbewußtseyn hat er noch keinen Begriff: für das göttliche Denken hat er keinen andern Inhalt als die Welt vgl. II, 216 — 218. 415.

[28]) §. 6. εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. Es verdient Beachtung, daß es nicht heißt: κοσμοποιοῦντα.

dern er ist Gott, als Verstand oder auch als weltbildende Kraft gedacht. „Es ist offenbar, daß das archetypische Siegel, das wir die Idealwelt nennen, selbst das archetypische Urbild ist, die Idee der Ideen, der Logos Gottes." [29]) In ihm soll die Vielheit der Ideen, die Fülle, zwar nicht negirt seyn: vielmehr spricht er von ἰδέαι, λόγοι auch in dieser Sphäre: aber hier sind sie in ihrer ewigen Harmonie und Zusammengehörigkeit (in der μοναδικὴ φύσις l. c. §. 9.), nicht in ihrem räumlichen und zeitlichen Außereinanderseyn, wie sie in der Sphäre der Sinnenwelt, des κόσμος αἰσθητὸς wenigstens dem Betrachtenden erscheinen. [30])

4. Was aber endlich viertens die wirkliche, sinnliche Welt κόσμος αἰσθητὸς betrifft: so ist allerdings der Logos auch hier oft genannt als das active göttliche Princip. Er geht hervor (ἀνατέλλει), wird gezeugt von Gott für den Zweck, daß diese Welt werde. (T. I, 414.) Hier ist der Punkt, wo man allein an eine besondere Persönlichkeit des Logos denken könnte. Jedoch folgt aus den Worten, die seinen Hervorgang aus Gott bezeichnen, dieses darum noch keineswegs, weil auch auf die Welt, die doch keine Persönlichkeit ist, dieselben Ausdrücke angewandt werden. Unendlich oft heißt sie der jüngere Sohn Gottes, so daß, wenn aus dem Hellen das Dunklere erklärt wird, der ältere Sohn Gottes so wenig auf Persönlichkeit wird Anspruch machen, als es der jüngere thut; diß um so mehr, da jener auch eine Welt ist, wie dieser, nämlich die Ideenwelt. Oder sollte diese persönlich seyn müssen für den Zweck, in die ὕλη eingehen zu können? Hat Philo einen wirklichen

[29]) ibid.

[30]) Nach dem Fragment bei A. Mai VII, 98b sieht er in der wirklichen Welt überall Hader und Streit. Anders freilich spricht er besonders in der Schrift de incorrupt. mundi z. B. T. II, S. 495. 496. Der Widerspruch könnte sich nur lösen durch Unterscheidung einer niedrigern und einer höhern Weltbetrachtung; ein Unterschied, der mehrfach angedeutet wird z. B. de Abr. §. 24. T. II, S. 18. 19. de mutand. nomin. §. 3. T. I, 581. de praemiis II, 415. Quod deus sit immut. T. I, 281—283. Vgl. Note 21.

Schöpfungsakt, den er nicht Gott sondern dem Logos zuschreibt, dann kann von einer göttlichen Hypostase an diesem Punkte die Rede seyn, wogegen der Emanatismus zum Uebergang der Idealwelt in die sichtbare einer Persönlichkeit nicht benöthigt seyn wird; denn vielmehr in ein solches System paßt sie nicht.

Nun wird aber, wie schon erwähnt, die Bildung der Welt auch Gott selbst zugeschrieben. Diese Welt, der jüngere Sohn Gottes wird nicht dadurch geschaffen, daß der Logos als Gottes Stellvertreter eintritt, sondern Gott schafft durch sich, „seiner selbst und keines andern Gehülfen sich bedienend" die Welt, indem er seine Weltidee als den ältern Sohn Gottes, wie ein Siegel der Materie aufdrückt. Die Materie ist das παθητικόν, seelenlos und unbewegt durch sich (de opif. S. 2.) ungeordnet, eigenschaftslos, voll von Fremdartigkeit, Disharmonie und Widerspruch. Aber sie konnte alles werden, empfänglich für die Umwandlung ins Entgegengesetzte Beßte: Ordnung, Bestimmtheit, Beseelung, Aehnlichkeit, Gleichheit, Zusammengehörigkeit und Harmonie (ebendas. S. 5.). Sie wird bewegt, gestaltet, beseelt von dem göttlichen Verstande, und daraus wurde das vollkommenste Werk, diese Welt, die Megalopolis. Obwohl er die Materie gewöhnlich der göttlichen Thätigkeit gegeben seyn,[31]) nicht von ihr geschaffen werden läßt, so behauptet er doch für die Welt das Prädikat des Geschaffenseyns (de opif. 2.) kann aber damit wohl nur sagen wollen, daß diese Hineinbildung des Logos in die Welt, oder diese Selbstausdehnung Gottes in die ὕλη, die für diese zur Mittheilung seiner selbst an sie wird, ihre Ursache stetig in Gott habe. Die Natur der Welt, (sowohl nach der Seite der Materie als ohnehin der des Logos), ist nicht

---

[31]) Mit T. II, 625. Fragment nach Eus. Praep. VII. 21. aus der Schrift περὶ προνοίας: Gott traf (ἐστοιχάσατο) bei der Weltentstehung die gerade genügende Materie, so daß weder deren zu wenig war, noch übrig blieb, vgl. de incorr. mundi: ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ' εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται. Ἐκ τῦ γὰρ οὐδαμῆ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι τι.

in der Zeit geworden, vergeht nicht in ihr, ist unverderblich.[32]) Die Welt ist Gottes υἱός, ἔκγονος; denn sie ist von Gott aus angesehen nichts anderes als die Idealwelt, nach all ihrer Fülle in Beziehung zur ὕλη gesetzt, und in diese hineinscheinend. Das unterscheidende, theilende Princip ist nicht die ὕλη, nicht durch sie wird die Einheit zur Vielheit: sondern der κόσμος νοητὸς ist in sich selbst schon eine gegliederte, geordnete Vielheit der Ideen, welche Scheidung Philo als die Voraussetzung der wahren Harmonie erkennt.[33]) Und diese Einheit, die zugleich Fülle ist, ist, in Beziehung zur Materie gesetzt, mit dieser zusammen die Welt der Wirklichkeit. So wenig bringt es Philo zu einem wirklichen Unterschiede zwischen Gott oder auch dem Logos und der Welt. Von Schöpfung kann da gar nicht die Rede seyn: denn die Idealwelt wird zur objectiven, wirklichen Welt nicht einmal durch eine neue Bestimmung in ihr selbst, sondern nur dadurch, daß sie, was sie an ihr selbst ewig (de opif. S. 2.) ist, auch in der Stellung zur ὕλη ist, die für die Idealwelt oder den Logos nichts Neues ist, sondern nur für die ὕλη.[34])

---

[32]) de incorr. mundi S. 496. Vgl. dazu die obigen Stellen, wornach ἀπραξία und ἐρημία für Gott = θάνατος wäre. Vgl. S. 29 f. 46.

[33]) Nach dieser Seite ist der Logos τομεὺς τῶν ὅλων. Quis rerum divin. haeres. S. 491. Auch dieses ist aber ib. 491 ff Gott selbst zugeschrieben. Vgl. de mundi opif. §. 6. T. I, S. 5.: οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τί ἐστιν ἢ ὁ τῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένυ.

[34]) Zwar ist oft von Gottes ἀγαθότης die Rede, die sich der Materie erbarmt, und Motiv der Schöpfung oder Weltbildung sey (z. B. de mundi opif. §. 5. T. I, 5.), aber es ist ungenau und voreilig, diese ἀγαθότης mit der Liebe zu identificiren. Jene hat mehr nur den Charakter physischer Güte. Wenn ferner die Hyle nicht da wäre (ihr Daseyn läßt Philo für Gott zufällig bleiben, weil unabhängig von ihm), so wäre auch keine Ursache zum Mitleid. Die Weltschöpfung bleibt ihm so immer etwas Zufälliges. Ein freilich schwacher, weil nicht ethischer, sondern paganisch gehaltner Ansatz zu etwas Besserem liegt darin, daß nach ihm Unthätigkeit und Einsamkeit für Gott soviel als Tod wäre.

Nimmt man nun zu dem Bisherigen, wornach der Logos mit der Welt identisch und schon darum nicht persönlich, theils mit Gott identisch, und nur in ihm persönlich ist, nicht aber eine Persönlichkeit für sich, den Monotheismus Philo's, der eine Zweiheit von göttlichen Persönlichkeiten so entschieden ausschließt, (z. B. de somn. I, 39.) auch jedem andern außer Gott selbst weltschöpferische Kraft abspricht, so wird die Annahme, daß ihm der Logos Hypostase sey, mehr als erschüttert. Auch die spätere kirchliche Lehre, daß die Hypostase des Sohnes aus der innern göttlichen Selbstdiremtion stamme, muß ihm völlig fremd seyn, da ihm das Innere Gottes schlechthin einfach, unterschiedslos ist und seyn muß. Wo Gott so wenig in seinem freien Fürsichseyn erkannt, so wenig ethisch gefaßt ist: da bleibt er nothwendig nur die Substanz oder der dunkle Grund der Welt, in welche letztere daher allein alle Unterschiede fallen.

Jedoch ist noch zu erwägen, wie denn jene persönlich lautenden Bezeichnungen für den Logos zu nehmen sind, und wie überhaupt Philo die göttliche Thätigkeit für eine Welt mit dem abstrakten Wesen Gottes vereint.

Die Bedeutung jener Benennungen des Logos zu würdigen ist nach dem Gesagten unschwer. Ist der Logos als *κόσμος νοητὸς* im angegebenen Sinne Princip der wirklichen Welt als einer geordneten, so kann er auch Regent der Welt heißen, und der in ihr auseinandergebreiteten Kräfte. Sofern diese Kräfte, offenbar in personificirendem nicht hypostatischem Sinne *λόγοι* und *ἰδέαι*, auch *ἄγγελοι* heißen, so kann er als ihre Einheit *ἄγγελος πρεσβύτατος*, *ἀρχάγγελος πολυώνυμος* heißen. [35]) Um zu bezeichnen, daß Gott seinen adäquaten Spiegel (*εἰκὼν*) im *κόσμος νοητὸς* hat, und seine auf das Sinnliche sich beziehende göttliche Thätigkeit nicht ebenbürtig ist der idealen weltdenkenden Thätigkeit, in der Gott mit sich selbst identisch, bei sich heimisch bleibt, [36]) kann Philo den

[35]) de confus. ling. T. I, 426.

[36]) de migr. Abr. T. I, 437. Der Logos — der auch Idealwelt ist — ist Gottes Haus.

Logos in seiner Beziehung zur Sinnenwelt den Legaten oder ὕπαρχος der kosmischen Schaar nennen.[37]) Gott ist ποιμὴν κ. ἑ., er hat aber der Welt seine reine Vernunft, seinen erstgebornen Sohn vorgesetzt, d. h. die göttliche Thätigkeit in Beziehung auf die Welt hat stets als ihr letztes Princip dasselbe an sich, aus welchem die alles beherrschende und durchdringende Weltidee entsprang. Ebenso wird nun erst verständlich der Name Hoherpriester, der dem Logos, oder Gott als Logos gegeben wird. Der Logos[38]) steht auf der Grenze (der wirklichen und der idealen Welt); ihm dem Erzengel und ältesten Logos hat der Vater, der Erzeuger des Alls die ausgezeichnete Gabe gegeben, daß er, auf der Grenze stehend, unterschieden halte das Gewordene von dem Schöpfer und abwehre das Böse von dem Guten. Er ist nämlich dieser Hüter der Endlichkeit, die Grenze gegen den Pantheismus einmal insofern, als durch die Kategorie des Logos ausgesprochen ist, daß die Welt nie kann Gott nach seinem Ansichseyn werden: womit freilich nicht ausgeschlossen wäre, daß sie Gott nach seiner Lebendigkeit oder Thätigkeit betrachtet sey. Jedoch auch dieses will Philo nicht vollständig, sofern ja zur Welt in ihrer Wirklichkeit die Materie mit gehört, die an sich ein Ungöttliches ist. So schirmt ihn vor Pantheismus im letztern Sinn nicht sein Gottesbegriff, denn dieser ist nicht ethisch gehalten: sondern nur die Materie oder sein Dualismus. In dieser Beziehung nennt er die Welt des Logos auch Gottes Kleid (de profug. §. 20. T. I, 562.). Für diese wirkliche Welt, „das Sterbliche ist nun aber derselbe Logos, beides, Fürbitter bei dem Unsterblichen und Gesandter des Herrn an den Unterthan;" also Mittler nach beiden Seiten. Und er freut sich dieses Amtes. „Ich stand, so führt er ihn mythologisch redend ein (T. I, 501. 502.) in der Mitte zwischen dem Herrn und euch, da ich weder ungezeugt bin wie Gott, noch gezeugt wie ihr, sondern

[37]) de agric. T. I, 308. §. 12.

[38]) Quis rer. div. T. I, S. 501 ff. §. 42. Vgl. Note 22.

die Mitte der Extreme, beiden ein Bürge; dem Schöpfer, daß er gewiß sey, es werde nie das ganze Geschlecht verschwinden und abfallen, Unordnung statt der Ordnung erwählend; dem Gewordenen aber, daß es gute Hoffnung habe, es werde nimmer der gnädige Gott sein eigenes Werk übersehen. Denn ich will der Friedensherold seyn, der der Schöpfung von Gott, dem ewigen Hüter des Friedens, die Friedensbotschaft bringt." Aehnlich anderswo. [39]) Der Hohepriester sey der göttliche Logos, untadelich von Geburt und Wesen; sein Vater der νοῦς, seine Mutter die Weisheit (σοφία). Der älteste Logos ist angethan mit der Welt als mit einem Kleide: mit Erde und Wasser, Luft und Feuer und was daraus kommt. Er ist als Vernunft des Seyenden (Gottes) das Band, was alle Theile zusammenhält, als Glieder, wie die Theil-Seele (die des Menschen) die Glieder ihres Leibes. Hoherpriester heißt also der Logos einmal als die untadeliche Einheit der Welt, die er als κόσμος νοητὸς als Weltidee darstellt, und in dieser Idee ist das Einzelne versöhnt und bei Gott vertreten. Real aber, sofern er eine nicht unwirksame Idee ist, sondern die wirkliche Welt mit ihrer bildsamen Materie zum wirklichen Abdruck seiner selbst, des göttlichen Siegels, oder

---

[39]) de profugis §. 20. T. I, 562. Baur's Abstufung (l. c. 68 ff.): 1. Weisheit (Gott) mit den Grundkräften der Güte und Macht; 2. Logos — auf 2ter Stufe entsprechend der σοφία, — mit θεὸς und κύριος — entsprechend der Güte und Macht auf der ersten Stufe, finde ich theils nicht festgehalten bei Philo, theils beweist sie nichts für eine besondere Persönlichkeit des Logos, so wenig als der Gedanke (λόγος πρεσβύτερος) etwas Persönliches ist gegenüber von dem Denken, oder das Wort (λ. προφορικός) gegenüber von dem Gedanken. Daß Macht und Güte neben der Weisheit sehr wichtige Bestimmungen bei Philo sind, wird sich unten zeigen: aber sie sind es gar nicht blos für das innere Wesen Gottes, für dieses vielmehr streng genommen gar nicht, sondern sie sind ihm auch Potenzen, δυνάμεις T. II, 261. de sacrificant. §. 13. de profug. §. 18 ff. T. I, 560 ff., die ihre Bedeutung auch haben für die Seite seiner Thätigkeit. Jenes Wesen Gottes aber ist ebensosehr eigenschaftslos, wie es der vorauszusetzende, aber nicht sich in sich unterscheidende Quellpunkt aller Eigenschaften ist.

zum Kleide macht, darin er allgegenwärtig lebet und webet und seine Ideen darstellt. Und als diese lebendige, kräftige Einheit leistet er sowohl der Welt Bürgschaft für ihre Vollkommenheit in Gottes Augen, als auch Gott selbst, dem Seyenden. Denn er ist ja selbst die Welt nach dem, was sie zum κόσμος macht: nicht blos ideal sondern real. Jedoch enthält diese Weltidee keine Beziehung auf Geschichte in sich. Der Logos ist nicht die von der Welt, den freien Wesen ethisch, von Gott durch Offenbarung im Fortgang der Geschichte zu realisirende Weltidee: sondern diese ist unmittelbar wirklich, d. h. physisch. Hier springt der Punkt hervor, wo sich der tiefe Gegensatz des philonischen Systems gegen die christliche Idee klar aufschließt, während im Bisherigen oft eine täuschende Aehnlichkeit mit christlichen Dogmen wenigstens im Ausdruck vorhanden ist. Doch bevor wir hiezu, d. h. zu Philo's Verhalten gegen die messianische Idee seines Volkes, und seiner Stellung zum Christenthum übergehen, werfen wir einen Blick auf das Bisherige zurück.

Es leuchtet wohl aus dem Bisherigen ein, daß nicht blos nichts nöthigt, den philonischen Logos hypostatisch zu fassen: sondern daß Alles, was man dafür anführt, näher besehen dagegen ist, wie auch eine solche hypostatische Mehrheit in Gott ganz und gar gegen die Art des mit so starkem Drange aus der Vielheit zur Einheit der Substanz hingerissenen Mannes wäre. Hat er doch diesem Drange nach Einheit den tiefen — ethischen — Unterschied, den der alte Hebraismus zwischen Welt und Gott macht, zum Opfer gebracht und nur an dem Riffe der ὕλη sich vor dem Versinken in die unterschiedslose Einerleiheit von Gott und Welt zu retten gewußt.

Aber allerdings geht es nicht an, die gesammte Logoslehre mit dem an ihr Hängenden in die Absolutheit des einfachen göttlichen Wesens so zu versenken, daß sie mit diesem göttlichen Wesen unmittelbar identisch wäre. So wenig der göttliche Logos eine Hypostase ist, so wenig ist er Gott an sich (τὸ Ὄν). Sondern, da nach dem Bisherigen der Logos allerdings auch wieder zu Gott selbst zu rechnen ist, so müssen

wir sagen: in der philonischen Logoslehre bahnt sich, wenn auch von ferne, die Lehre von Unterschieden in Gott selbst an. Gott ist unterschieden nach seinem Ansichseyn und nach seiner Lebendigkeit. (Einer höhern Kategorie wird Philo nicht mächtig.) Als an sich seyender ist er τὸ Ὄν, als aktuelles Seyn ist er Logos. Zu diesen beiden Hauptmomenten kommt ein drittes dadurch hinzu, daß er als Logos 1. untrennbar und zugleich die Welt der göttlichen Gedanken und der sie denkende, 2. der in der Materie, die er zum Medium der Wirklichkeit der Idealwelt macht, diese offenbarende ist. [40]) So haben wir das göttliche Leben gleichsam in drei

[40]) Hieher gehört die Frage, ob Philo auf den göttlichen Logos selbst den Unterschied des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς anwende. Er braucht diese Worte T. II, de vita Moys. L. III. S. 154. „Ein doppelter Logos sey zu unterscheiden, sowohl in Beziehung auf das All, als in Beziehung auf den Menschen. In Beziehung auf das All nämlich sey zu unterscheiden derjenige Logos, der sich auf die unkörperlichen, urbildlichen Ideen beziehe, aus denen die Idealwelt zusammengefügt ward, und derjenige, der sich auf das Sichtbare bezieht, die Nachahmungen und Abbilder jener Ideen. Im Menschen aber sey zu unterscheiden der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς, die noch immanente Rede (der Gedanke) und die ausgesprochne.“ Ohne Zweifel müssen sich beide Paare nach Philo's Absicht entsprechen, wie er diß Verhältniß der Ebenbildlichkeit zwischen dem Logos und dem Menschen unermüdlich durchführt. Dann aber kann er unter dem Logos ἐνδιάθετος des Menschen nicht die ruhende Vernunft verstehn, sondern die Vernunft in ihrer immanenten Thätigkeit, die menschliche Gedankenwelt, die dem κόσμος νοητὸς des Logos entspricht. So gefaßt aber kann die Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς ganz in Philo's Sinn unbedenklich auch auf den göttlichen Logos übertragen werden, muß es der Sache nach jedenfalls, und es ist als völlig zufällig anzusehen, daß Philo das nicht, wie Spätere, selbst thut, deren Sinn er jedenfalls hat, indem er neben dem Gott an sich den Logos in der genannten doppelten Beziehung lehrt. Diese beiden Beziehungen des Logos aber verhalten sich zu einander wieder gar nicht anders, als der Logos überhaupt zu Gott an sich, der so oft sein Vater heißt. Es gehört zur Gottebenbildlichkeit, daß sich diß Verhältniß auf allen Stufen wiederhole, die allem Leben immanente Selbstunterscheidung.

Stadien zu sehen, zu denen es fortschreitet, oder sich ausdehnt (T. I, 209.): Gott an sich, die Idealwelt, die wirkliche Welt. Aber diese drei zu unterscheiden bleibt nur Versuch: die Unterschiede sinken, näher betrachtet, wieder in sich zusammen; namentlich ist die wirkliche Welt, soweit sie als eine Bestimmung des göttlichen Lebens zu betrachten ist, nicht durch sich von der Idealwelt unterschieden, sondern nur durch etwas Aeußerliches, die Beziehung auf die Materie (s. o.). Die Idealwelt selbst aber, ja der Logos überhaupt läßt sich auch nicht als einen objectiven Unterschied Gottes von Gott fixiren, denn fiele die Vernunft wirklich nur auf die Seite des Logos, so wäre Gott an sich kaum Gott zu nennen, oder sagt man: der Logos sey der gedachte Gott, der θεὸς mit der σοφία der denkende, so ist theils diß nicht streng durchzuführen, da auch der Logos der die Idealwelt denkende heißt, theils hätten wir damit kein Gedachtwerden Gottes, da das Gedachte vielmehr nur Welt ist. In der That nennt er ja gleichermaßen Gott und den Logos den Ort des Alls, der alles umfaßt und von nichts umfaßt wird, da er Einer und das All er selbst ist: er verlangt, daß der Geist auf der Höhe des Denkens die Vielheit der Zahlen, die Dreiheit und selbst die der Monas benachbarte Dyas überschreite und zu der unvermischten schlechthin einfachen und bedürfnißlosen Idee sich erhebe (vgl. Note 21. 30.). Alle scheinbare Mehrheit in Gottes Wirken, sowohl in Beziehung auf die ideale als wirkliche Welt, fällt daher auf die Seite des Betrachters. Wenn er einerseits die alttestamentlichen Theophanieen, um nicht Gott selbst erscheinen zu lassen, als Hervorstrahlen einer seiner Kräfte bezeichnet (z. B. de Abrah. §. 22. T. II, 17. de nomin. mut. T. I, 581. de confus. ling. I, 430. 431. §. 33.), so denkt er doch auch diese Kräfte nicht als von Gott abgesonderte, sondern jede als unendlich in sich (de monarch. L. I, §. 6. T. II, 218.). Da Moses (s. o.) Gott nicht sehen kann, da wünscht er wenigstens seine Trabanten, die göttlichen Kräfte, die, als Einheit, Gottes δόξα heißen, zu schauen. Allein Gott antwortet, auch sie seyen ganz un-

sichtbar und ideal, unbegreiflich, wie Gott nach ihrem Wesen, aber strahlen einen Abdruck und ein Bild ihrer ἐνέργεια aus. Denn dem Eigenschafts- und Gestaltlosen geben sie Gestalt, ohne in ihrem ewigen Wesen sich irgend zu ändern. So werden die Kräfte mit Gott selbst zusammengestellt: Weder mich noch eine meiner Kräfte hoffe du je nach dem „Wesen" erfassen zu können: das Erreichbare für dich gebe ich dir gerne und willig. Darum rufe ich dich zur Betrachtung der Welt. (ebendas. S. 219.)

Die ganze Welt von Gott gebaut, haucht Morgens und Abends Dankopfer aus. [41]) Sie ist belebt und intelligent, [42]) die ihr eingeborne Vernunft ist das Gesetz, die Ordnung des Alls. Sie ist Sohn Gottes, selbst ein θεῖον, μεγαλόπολις πρὸς ἀλήθειαν. Sie ist durch und durch Eine und ganz, ihre Kraft ist unbezwinglich, denn Alles faßt sie in sich: sie kann nicht aufgelöst werden in ihre Theile, sondern ist unzerstörlich (vgl. de mundo T. II, S. 616 f. §. 14 ff.). Auch kann sie nicht in Verwirrung gerathen, noch auch nur zunehmen und verschiedne Stufen und Alter haben. Denn sonst wäre sie Anfangs wie die Kinder ein Kind, ἄλογος, was gottlos ist. Es kann, meint er, nicht ohne Sünde geläugnet werden, daß die Welt allezeit vollkommen ist nach Seele und Leib, [43]) (ἀγέννητος καί ἄφθαρτος T. II, 496 und 505.) Besonders ereifert er sich gegen die Lehre von einer Weltverbrennung, ja überhaupt von einer Palingenesie der Welt; [44]) denn die Welt däucht ihm schön und vollkommen zu seyn; er hat von hellenischem Trunke gekostet und vermißt nichts in ihr. Vom ethischen Standpunkt zum physischen zurückgesunken hat er keinen Sinn, kein Bedürfniß für Geschichte: es ist für ihn in Wahrheit kein Zwiespalt in der Welt und keine eigentliche Versöhnungsbedürftigkeit vorhanden. Sondern wie er da, wo

[41]) Quis rerum div. T. I, S. 501. §. 41.

[42]) Vgl. über das Folgende besonders die Schriften de opif. mundi und de incorruptib. mundi, T. I, 28 — 31. T. II, 495 — 507.

[43]) de mundi incorr. T. II, 496. §. 9 ff.

[44]) Ibid. 505.

er von Gott reden soll und will, als Inhalt Gottes nur Welt gewinnt (statt sich selbst in seiner Absolutheit zu denken, denkt sein Gott nur Welt): so redet er, in derselben Vermischung der Begriffe, wo er von der Welt spricht, so, daß er sie als Welt eigentlich negirt, und unmittelbar göttliche Prädikate an deren Stelle setzt.

In der Welt nimmt die erste Stelle der Mensch ein: jedoch strenge genommen nur der Urmensch, der es nicht zum Unterschiede vom Logos bringt, [45]) also kaum schon zur wirklichen Welt kann gerechnet werden. In der wirklichen Welt stellt aber doch der Mensch mit all seiner Unvollkommenheit durch den Leib, die Welt im Kleinen dar. (T. I, 494.) Die Welt ist der große Mensch, der Mensch die kleine Welt, und vereinigt selbst körperlich in sich die vier Elemente. [46]) Vor Allem aber hat ihm Gott die herrliche Vernunft gegeben; und dieselbe die in Gott ist, ist auch im Menschen. Daraus folgt freilich, daß, weil der Inhalt der göttlichen Vernunft nur die Welt ist, es sich nicht anders auch mit der menschlichen verhalten wird. Dennoch bildet der Mensch den Einheitspunkt in der wirklichen Welt: und am meisten derjenige, welcher einig ist im Denken und Wollen mit der der Welt immanenten Ordnung und Vernunft, die im menschlichen Bewußtseyn zum νόμος wird. [47]) Ein solcher ist der Fromme (T. II, 407.) und Weise. Unter den Völkern stellt das Geschlecht der Juden diese Blüthe der Menschheit dar, [48]) in Israel selbst wieder die Propheten als Dollmetscher Gottes (T. II, 222. de monarch. L. I, §. 9.) und die Weisen, denn der Weise ist soviel werth als die Welt (ἰσότιμος τῷ κόσμῳ T. I, 165. de sacrif. Abel. §. 3.) Dieser Adel der Menschheit ist eine Versöhnung, ein Lösegeld für die Welt. Besonders die Juden das gottgeliebteste Volk, [49]) pflegen des Priester- und Prophetenamtes

[45]) de opif. mundi S. 32. 33. §. 46. 47.

[46]) de opif. mundi S. 35. §. 51.

[47]) de opif. mundi S. 34. §. 50.

[48]) T. II, 15. de Abrah. §. 19. finis. Für die ganze Menschhiet haben sie das Priesterthum und Prophetenamt bekommen.

[49]) Ibid.

(die über dem Amte des Königs stehen, II, 124. de vit. Moys. I, §. 50.) für die ganze Welt in stetiger, geordneter Weise. Darum trägt der Hohepriester, wenn er ins Heilige geht, die Symbole der ganzen Welt, denn er ist Repräsentant des Alls vor Gott.[50]) Andre Priester beten und opfern nur für Freunde und Bürger: der Hohepriester der Juden verwaltet Gebet und Danksagung nicht blos für das gesammte Geschlecht der Menschen, sondern auch für die Elemente der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, indem er die Welt, wie sie es auch in Wahrheit ist, für sein Vaterland hält, an deren Stelle er durch Bitten und Gebet den Fürsten zu versöhnen pflegt. So hat auch diese Stellvertretung wieder physischen Charakter: die Welt wird versöhnt durch Israel ohne es zu wissen, und ohne persönlich in sich die Versöhnung zu vollziehn. Nicht minder ist die wesentliche Gleichheit aller Menschen noch unerkannt, verdeckt durch eine hierarchia terrestris, die ein Abbild der himmlischen ist, welche Stufenordnung in der Menschheit wiederum mit dem physischen Charakter seines Systemes zusammenhängt. Noch sichtbarer wird dieser, sowie der damit gegebne Widerspruch darin, daß der Hohepriester, und also auch der Weise, doch wieder nicht in sich selbst die weltversöhnende Kraft hat. Sondern dieselbe Welt, die er vor Gott versöhnen soll, ist ihm wieder der Sohn, der vollkommne Paraclet, dem er selbst ähnlich seyn soll als kleine Welt, dessen Unterstützung er bedarf, damit sein Gottesdienst gelte. Denn auch darum muß er die Symbole des Alls an sich tragen, damit in dessen Ganzheit das Einzelne (auch der hohe Priester selbst also) seinen Mangel ausgleiche und durch sie hindurch Gott Alles als gut sehe [51]). Er hat an seinem heiligen Gewande das Bild des Universums, damit er durch die fortwährende Anschauung sein eigenes Leben der Natur des Alls würdig mache: aber auch

---

[50]) De vita Moys. L. III, §. 14. T. II, 155. de monarch. L. II, §. 6. T. II, 227.

[51]) De vita Moys. L. III, §. 14. T. II. S. 155.

damit bei seinem Gottesdienst die ganze Welt sein Mitliturge sey. [52]) Ließe nun Philo eine geschichtliche Entwicklung der Offenbarung und der Menschheit zu, so könnte das einen guten Sinn gewinnen, daß er durch das Ganze das Einzelne versöhnt seyn läßt: denn zum Ganzen gehörte dann auch die gesammte künftige, — und wenn er die Idee des Messias hätte, durch diesen gesicherte Entwicklung. So aber ist es die Welt, wie sie ist, die den Menschen versöhnen soll: was, wenn zur Welt auch der Mensch gerechnet wird, so viel heißt, als er bedarf keiner Versöhnung, er ist durch sein Seyn versöhnt, er ist, wie er ist, gut und Gott wohlgefällig: oder wenn er durch die objective Welt versöhnt werden soll, so ist wiederum die Welt das Höhere, und der scheinbare Adel des Menschen, seine Auszeichnung sinkt wieder zusammen; [53]) wie die Unterschiede und die Vermittlung, wozu ein vergeblicher Ansatz genommen war.

Es ist nun kaum noch nöthig, die Folgerung zu ziehen, daß Philo die heißen Wünsche und die Hoffnungen nicht theilte, die das Herz der rechtgläubigen Juden erfüllten. [54]) Die Messiasidee ist zur todten Kohle in ihm geworden: nur das Phlegma derselben ist bei ihm geblieben, die Hoffnung auf eine wunderbare Zurückführung der zerstreuten Juden aus allen Theilen der Welt nach Palästina durch eine übermenschliche, göttliche Erscheinung (ὄψις), die nur den Gerechten erkennbar seyn wird, [55]) was sonderbar kontrastirt mit dem Weltbürgerthum, das er seinem Volke rühmend zuschreibt, und mit seinem Wohlgefallen an der ganzen Welt. Es ist dieser letzte Rest der messianischen Idee bei ihm offenbar ererbtes

---

[52]) De monarch. L. II, §. 6. T. II, 227.

[53]) Das liegt auch in dem Satze: der ganze Himmel und die Welt können Gott nicht fassen, wie viel weniger die φύσις ἀνθρώπου. T. II. de monarch. L. I, 218.

[54]) Die auch nach T. II, S. 656. zu schließen, übel mit ihm dürften zufrieden gewesen seyn.

[55]) De execrationibus §. 9. T. II, 435 ff. vgl. de praem. etc. §. 16. T. II, 423. de vita Moys. I, §. 29. T. II, 107.

Gut: seinem System heterogen, wie in sich bedeutungslos; gibt uns aber in seiner Sonderbarkeit bei Philo eine Ahnung von der Energie der messianischen Hoffnungen auch bei den aler. Juden seiner Zeit, denn seinem Zusammenhang mit ihnen entrichtet er diesen Tribut. Noch ist aber zu sehen, warum die messianische Idee und besonders die Idee der Menschwerdung, welch letzterer er oft so nahe zu kommen scheint, [56]) keine Stelle bei ihm haben? Die Antwort ist, eine Versöhnung scheint ihm nicht nöthig wegen seines Begriffs von der Sünde und der göttlichen Gerechtigkeit; die Menschwerdung aber absolut unmöglich.

Er will zwar dem Menschen Freiheit zusprechen: aber gleich fügt er bei, daß Gott nichts ausnehme von seiner Macht: wodurch bei Philo's Standpunkt die erstere schwerlich besteht. Denn die Kategorie der heiligen Liebe hat er nicht. Lehrreich ist aber besonders was er über die Schöpfung des Menschen sagt. [57]) Das höhere Wesen des Menschen, sein vernünftiger Typus mußte von dem göttlichen Logos eingegraben werden, nicht von dem Gott, der vor dem Logos ist und besser als alle logische Natur. [58]) Darum spricht Gott Gen. 1, 27. von sich wie von einem andern: ich habe den Menschen nach Gottes Bilde gemacht. — Aber warum spricht Gott von sich in der Mehrzahl (Gen. 1, 26. 3, 22. 11, 7.) „Laßet uns Menschen machen, u. s. w.“? Auf seine umgebenden Kräfte beziehe sich diese Rede, denn ihm (als

---

[56]) Z. B. T. II, 462. Quod omnis probus liber §. 16. T. I, 280. 283. Quod Deus sit immut. §. 10 ff.

[57]) Die Hauptstellen: de confus. ling. T. I, S. 430. 451. de profugis S. 556. de opif. mundi S. 17 — 19. In all diesen Stellen wiederholt Ph. die gleiche Lehre. Diese seine konstante Lehre wird daher bei der Interpretation des oben citirten Fragments (T. II, 625.), in welchem anders gesprochen scheinen könnte, gegenwärtig zu halten seyn.

[58]) Vor dem extensiv Unendlichen, was in Wahrheit über das Physische nicht hinausgeht, zeigt er auch hier solche Verehrung, daß ihm alles Logische und Geistige, weil es schon eine Bestimmtheit in Gott setzt, als das Niedrigere vorkommt; andrerseits weil es doch eine Bestimmung an Gott ist, zwar als θεός, aber gleichsam als δεύτερος θεός.

ὄν) zieme nicht die unmittelbare Berührung mit der Welt. Diese Kräfte (Engel, ἰδέαι) hatten den sterblichen Theil unseres Wesens zu bilden, nachahmend die Kunst dessen, der den fürstlichen Theil in uns bildete. Den fürstlichen Theil bildete der Fürst aller Dinge, den niedrigeren niedrigere Kräfte. Aber der Mensch sollte wählen können zwischen gut und bös, während die übrigen Wesen nur entweder keinen Fehler haben können, und keine Tugend, wie die Natur, oder nur Tugenden, wie die Gestirne: und so mußte Gott die γένεσις κακῶν andern Wesen übertragen, den Ursprung des Guten aber sich selbst vorbehalten. Denn das Gemischte ist theilweise passend für Gott, sofern nämlich die ἰδέα des Bessern ihm beigemischt ist, theilweise nicht passend, wegen des Gegentheils, da der Vater nicht kann für seine Kinder Ursache des Bösen seyn. Sonach hat das Böse seinen Ursprung in der Schöpfung, an der sich untergeordnetere Kräfte betheiligten. Anderwärts geht er zurück auf die Materie als die Ursache des Bösen.[59]) Schwerlich ist auf diesem Wege zu einer persönlichen Schuld zu gelangen: da ja Philo vom Bösen so spricht, als ob es nicht zu seinem Begriffe gehörte, vom Willen des Menschen gesetzt zu seyn. Gibt es nur ein solches physisches Böses, so gibt es keines. In der That wird dem gemäß das Böse auch wieder sehr leicht genommen. Er schreibt unmittelbar jeder Seele die göttliche Kraft der Tugend zu,[60]) wie er andrerseits sagt: Gar nicht zu sündigen, ist nur Gottes, vielleicht auch eines göttlichen Mannes Sache. Dieselbe schwanke Laxheit kulminirt dann im Gottesbegriff, im Verhältniß, das nach ihm die göttliche Gerechtigkeit zur Güte hat. „Gott ist nicht unbarmherzig, sondern milde von Natur. Wer das glaubt, der kommt leicht zur Reue, hoffend, daß Gott vergesse.[61])" Wenn nun freilich die Schrift nicht blos von Milde und Güte, sondern auch von Zorn und Gerechtigkeit

---

[59]) Dieser Satz ist dann von den Gnostikern weiter ausgebildet worden.

[60]) T. II, 462. Quod omnis probus liber §. 16 f.

[61]) T. I, 561. de profugis §. 18. de creatione princip. §. 14. T. II, 373 f. de justitia; de execrat. §. 8. etc. Zuweilen bricht das

weiß, so wagt er dieses so zu vereinigen, daß er den Gesetzgeber mit einem Arzte vergleicht, der sich in dem was er sagt, nach dem Kranken richtet, nicht immer nach der Wahrheit. Damit die Rohen sich fürchten, und um gründlich zu helfen, mußte der Gesetzgeber Gott als zornig darstellen.[62]) Von dem ernsten Kampfe, den die Edelsten des Alttestamentlichen Volkes kämpfen, um die heilige Gerechtigkeit und die Gnade Gottes zu vermitteln, weiß er nichts. Er nimmt dasjenige, was dem religiösen Proceße die Spannung gibt, die heilige Gerechtigkeit heraus und setzt sie zu einer Redefigur herab, womit das Ganze erschlafft, die Hoffnung ja die Sehnsucht nach etwas Besserem ertödtet, und das ethische Bewußtseyn eudämonisch vergiftet wird. Denn eine göttliche Güte, die nicht gerecht ist, kann nicht anders als ins Physische zurücksinken, und als höchsten Zweck nur den Genuß, nur das Wohlseyn haben, mag immerhin dieses Wohlseyn in seiner Spitze das Gastmahl des Wissens seyn.[63]) Diß Wissen findet dann nicht einmal seinen höchsten Gegenstand, das Geistige, Göttliche; sondern bleibt weltliches Wissen, Weltbewußtseyn, Anschauen und Wissen der Welt als des heiligsten Theaters.[64]) Auch in dieser Geringschätzung

althebräische Gerechtigkeitsgefühl wieder hervor, T. II, 419. de praem. etc. §. 12.

[62]) Quod Deus sit immut. T. I, 282. 283.

[63]) de opif. mundi S. 18. Natürlich kann er die Uebel als Folge des Bösen nicht läugnen; aber sofern er sie auf Gott bezieht, weist er ihnen nur den Zweck an, den Menschen zu nützen T. I, 306. de agr. §. 9. und de opif. T. I, 19., wie er der Buße die Aufgabe stellt, des eignen συμφέρον zu gedenken. Daher er auch die Gerechtigkeit Gottes als σωτήριον nicht etwa des göttlichen Gesetzes, des unbedingt Guten, sondern des Menschen und der Welt nach ihren Theilen in dem Fragm. T. II, 661. bestimmt. Und darnach ist auch die κολαστικὴ δύναμις, die er dem Ὄν zuschreibt, zu verstehen. Dahin gehört auch die physische und weder ethische noch religiöse Begründung der Vorsehung und Fürsorge Gottes für uns T. I. de opif. mundi S. 41. 42.: daß der Vater für das Kind sorge, ist φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀναγκαῖον.

[64]) De opif. mundi S. 18. und T. II, 229. de monarch. L. I, §. 6.,

der göttlichen Gerechtigkeit ist Philo ein Vorgänger des Gnosticismus: hat durch seine Lehre von der göttlichen Güte einen Schein des Christlichen und des Hinausgehens über das A. T. und den Standpunkt des Rechts, sinkt aber in Wahrheit unter dasselbe zurück, und macht die christliche Erlösung überflüßig. In der Stelle, wo er von der Rückkehr seines Volkes spricht, vermag er sich zwar der althebräischen Lehre von der Nothwendigkeit einer vorangehenden Entsündigung nicht ganz zu entschlagen: aber die Juden werden nach ihm reichlich versehen seyn mit Versöhnern vor dem Vater, denn[65]) drei παράκλητοι τῶν καταλλαγῶν werden sie haben: 1. Die Milde und Güte Gottes selbst, der immer die Verzeihung der Strafe vorzieht. 2. Die Heiligkeit der Ahnen des Geschlechts: denn die vom Körper entbundenen Seelen, welche reinen und lautern Gottesdienst ihrem Herrn thun, bringen nicht unwirksame Fürbitten für ihre Söhne und Enkel dar. Als Ehrenpreis ist die Erhörung ihrer Bitten ihnen vom Vater gewährt. 3. Der dritte Paraclet ist die Besserung derer, die zum Bunde geführt werden. — Oben haben wir gesehen, daß nach ihm die Welt stets versöhnt ist mit Gott, stets sich selbst versöhnt, da sie in dem ihr von Anfang immanenten Logos stets als untadeliche Einheit vor Gott steht. Daher auch jeder weitere Fortschritt der Offenbarung ihm als überflüßig, als störend für den Frieden, für die Einheit und Ganzheit der Welt, wie er sie sich nicht ethisch, sondern hellenisch konstruirt hat, erscheinen muß. Das Gesetz, was Moses gegeben hat, ist eins mit dem Weltgesetz. Die Welt ist vernünftig: das Gesetz das ihr immanent ist, hat Moses ausgesprochen für das Bewußtseyn: darum ist es ewig und nicht ferne von uns.[66]) Es ist vollkommen und ganz und läßt nichts zu wünschen übrig.[67])

---

wo Gott zu Mose spricht: „und so rufe ich dich, da du mich nicht erkennen kannst, zur Betrachtung der Welt."

[65]) de execr. §. 9. T. II, 435 f.

[66]) T. I, 34.

[67]) De justitia T. II, 360. Daher er auch die Schrift λόγος θεῖος

Nach seinen Lehren von der Gottebenbildlichkeit des Menschen,[68]) seinem Antheil an dem göttlichen Logos schon von Natur (s. o.), sollte man erwarten, daß er das innigste Verhältniß zwischen der göttlichen und menschlichen Natur setze, und der Idee der Menschwerdung Gottes nicht fremd seyn könne. Er spricht[69]) von Heroen, aus unsterblichem und sterblichem Saamen gemischt, in welchen die sterbliche Beimischung vom unsterblichen Theil beherrscht ward, und erklärt es für möglich, daß auch andere es dahin bringen. Aber immer bleibt doch das Göttliche dem Menschlichen nach seiner Natur fremd. Wo das göttliche Licht aufleuchtet, da geht das menschliche unter (Quis rerum div. haeres. §. 53. T. I, 511.), und wo jenes untergeht, da geht dieses auf. *Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι.* Daher zum Begriff der Prophetie Ekstase gehört. Die Ursache davon liegt nicht sowohl darin, daß Philo einen verborgenen Gott von dem aktuellen unterscheidet; denn zu Mose läßt er Gott sprechen:[70]) mir wäre es leicht, es zu geben, was du verlangst, aber dir nicht, zu empfangen. Es ist vielmehr einerseits sein immer wieder zur blos physischen Unendlichkeit zurückfallender Gottesbegriff, andrerseits die allem Sterblichen beigemischte *ὕλη* Ursache, daß „Gott nicht nach der Größe seiner Gnade mittheilsam ist, sondern nach der Fähigkeit der Geschöpfe, zu empfangen. Seine Kraft ist überschwenglich: alle Kräfte Gottes unbegrenzt unendlich; das Gewordne ist zu schwach als daß es ihre

---

nennt, de migr. Abr. §. 31. T. I, 463. Selbst bei den *ἄγραφα ἔθη* seines Volkes muß man stehn bleiben, und nichts daran ändern. de just. l. c. Man muß sich erinnern, daß diese *ἄγραφα ἔθη* die Traditionen besonders des jüdischen Volkes sind, um zu ermessen, wie der Sinn für Fortentwicklung, für Geschichte in ihm erstorben ist durch seine Reduktion der hebräischen Ethik zur hellenischen Physik.

[68]) Die er, freilich ohne es durchzuführen, auch als eine wachsensollende erwähnt, z. B. de confus. ling. I, 426.

[69]) Quod omn. prob. lib. T. II, 462. §. 16., de migr. Abrah. §. 31. T. I, 463.

[70]) l. c. de monarch. S. 216 ff.

Größe aufnehmen könnte,[71]) und so gab Gott unserer Natur nicht Alles, sondern nur so viel, als unsere sterbliche Complexion fassen konnte." [72]) Damit der Mensch ein höheres Daseyn erreiche, muß er den Körper verlieren. Gott und Welt weiß er, wie wir sahen, nur so zu unterscheiden, daß Gott der Thätige, Unveränderliche, die Welt das Wechselnde, Leidentliche ist. Dieser letzte Unterschied schiene ihm zerstört, wenn Gott Mensch würde. Denn er weiß weder das Leiden auch zu betrachten als eine That, noch den Körper anders denn als Grenze und Schranke zu denken, während das Christenthum ihn nicht blos als Organ des Geistes, sondern auch als Darstellung desselben, oder als wesentliches Moment seiner Selbstverwirklichung betrachtet. Sein Christus, wenn er irgend eines bedürfte, könnte nur der *Λόγος ἀΐδιος* seyn (vgl. das Fragm. bei Euseb. Praep. Evang. VII, 13.): also ein doketischer; aber nicht einmal nach einer neuen Theophanie des Logos trägt er Verlangen. So wenig hat er auch nur eine metaphysische Einigung der kosmischen Gegensätze, Gottes und der Welt, daß der Mensch, der am ehesten als Einheitspunkt könnte betrachtet werden, in dem sich die Extreme durchdringen, sofern göttlicher Logos und *ὕλη* in ihm geeinigt sind, nach zwei Seiten doch diese Einheit nicht wahrhaft darstellt. Denn G o t t bleibt der wirklichen Menschheit fremd, Philo's Gottesbegriff ist unendlich weit davon entfernt, das Menschseyn oder die Menschwerdung als eine in Gott selbst gesetzte Bestimmung zu erkennen: der M e n s ch aber bleibt selbst dem andern Extrem, der *ὕλη* so fremd, daß er seine Wahrheit erst hat ohne sie, wie Philo den Urmenschen denkt und die Vollendeten: so daß beide Endpunkte, Gott und *ὕλη*, außer dem Menschen liegen, seine Freiheit und sein Wissen absolut beschränken und ihm als absolutes Geheimniß wie als unbezwingliche Macht der Schwere gegenüberstehn. Sie stehn aber beide auch e i n a n d e r unversöhnt gegenüber, und wie

---

[71]) De opif. §. 6.

[72]) De opif. S. 35. §. 51.

ihr Dualismus in dem Bewußtseyn des Menschen sich spiegelnd die tiefste Unseligkeit setzen muß, so stellt er auch über Gott selbst, der der Materie nie völlig mächtig werden kann, obwohl er es doch möchte, ein dunkles Fatum, raubt dem Gottesbegriff die monotheistische Absolutheit und drückt ihn ins Paganische herunter.

Philo weiß, getränkt von der hellenischen Idee der Schönheit und Weisheit, diese Widersprüche zu überkleiden und der wissenschaftlichen, ethischen und religiösen Trostlosigkeit seines Standpunktes die Schminke der Heiterkeit und Schönheit zu geben. Aber fern von jener naturwüchsigen Schönheit des griechischen Lebens erkünstelt er seine Harmonie. Diese scheint bei ihm zugleich ein Höheres, nämlich jene Einigung des Heidnischen und Jüdischen zu seyn, die als weltgeschichtliche Aufgabe eben bevorstand: und man muß es gestehen, in seinem Systeme hat der menschliche Geist den Versuch gemacht, die Einigung der vorchristlichen Religionen zu vollziehen. Dem kaum gebornen Christenthume stellt sich in diesem Versuch gleichsam ein Rivale gegenüber. Aber so blendend für die oberflächliche Betrachtung die Aehnlichkeit mancher seiner Ideen und Ausdrucksweisen mit dem Christenthume ist: das Princip beider ist bis auf den Grund verschieden, und selbst das Aehnlichlautende hat im Zusammenhange des Ganzen eine ganz andre Bedeutung. Wie das Christenthum will er die Welt eine ewige Versöhnung feiern lassen, durch den Logos; aber was erst die That der göttlichen Herablassung stiften konnte, und was die fromme Sehnsucht als göttliche That zu hoffen berechtigt war, das imaginirt er als schon geschehen, ja ewig geschehend, und tritt so dem Christenthum in den Weg. So daß sein System nur wie ein gespenstisches Widerspiel an des Christenthumes Wiege tritt, wie eine unverläßliche, zerfließende Fata morgana an dem Horizonte erscheint, an welchem das Christenthum aufgehn sollte.

Damit soll nicht geläugnet seyn, daß diß System auch für das Christenthum in seiner Entwicklung seine Früchte ge-

tragen habe: das ist aber, wenn man will, das Verdienst aller Gegner des Christenthums, auch seiner Antipoden: nur mit dem Christenthum irgend in Einklang zu stehen, das verbittet sich sein System wie es historisch vorliegt, und noch mehr das Christenthum mit ihm. Philo's Geist und ohne Zweifel eine große Menge seiner Zeitgenossen arbeitet philosophisch an demselben Probleme, das factisch die Person Christi und von ihr aus die Kirche weltgeschichtlich gelöst hat und löst. Und da auch das christliche Factum, weil es die geschichtlich gewordne Idee der Religion ist, für die Erkenntniß seyn will, die ideell nach allen Momenten dasselbe zu reproduciren hat, so ward der Trieb dazu ohne Zweifel frühzeitiger entbunden dadurch, daß das Christenthum in eine Welt eintrat, geschwängert mit Fragen und Ideen, die ihm verwandt waren. Als das Denken die christliche Idee mit der Sphäre der Vernunft in Beziehung zu setzen begann, trat es in den innigsten Contakt mit jenen vorchristlichen Versuchen und Ideen, läßt sich, wie wir finden werden, zunächst nicht selten aus seinem eigenen Geleise ziehen; aber das christliche Princip, für welches jene Fragen durch das eingetretne Factum des Christenthums wesentlich modificirt waren, sammelte nicht blos wieder sich selbst, sondern hatte sich auch in jene Verbindung mit der Philosophie eingelassen, um seiner Zeit den Faden selbst in die Hand zu nehmen, und eine neue Aera auch der Philosophie einzuleiten. Von jener Einwirkung der philonischen Gesammtrichtung auf die christliche Welt ist der alexandrinische Gnosticismus das bezeichnendste, wenn gleich keineswegs, wie z. B. Justin und die alexandrinischen Kirchenväter beweisen, einzige Denkmal.[73])

---

[73]) Zum Beweis, daß namentlich die philosophische oder theosophische Grundanschauung des Valentin und Basilides Einer Familie mit Philo angehört, vergleiche man das Ὄν des Philo und den βυθός; das gnostische Pleroma und den κόσμος νοητὸς, seine Verwandlung der Engel in ἰδέαι, δυνάμεις, ja Kategorieen und die Aeonenlehre der Gnostiker, das Mitleid Gottes mit der ὕλη und das Erbarmen des Soter über die Leiden des Achamoth. Dazu nehme man die

Nach dem Bisherigen ist es unstatthaft, die Idee der Menschwerdung Gottes aus dem Hebraismus oder Judenthum abzuleiten. Aus jenem nicht, weil es noch nicht von ferne in derjenigen Entwickelung der Gottesidee, die wir im A. T. finden, liegt, daß der einige Gott, Jehova, sich so dahingegeben habe an die Endlichkeit, daß er Mensch geworden in der Zeit, sich in die Alltäglichkeit des Lebens gesetzt und

---

negative Askese, den Preis der Erkenntniß. Besonders aber verdient noch Berücksichtigung seine Lehre von der Schöpfung des Menschen. Hier, wo er an den Punkt kömmt, der die Gnostiker so sehr beschäftigt, an den Ursprung des Bösen, zeigt sein System nothgedrungen schon eine Hinneigung zu der gnostischen Antwort, indem bereits die Schuld der Unvollkommenheit und Sünde auf niedrigere schöpferische Kräfte nach emanatistischer Weise geschoben wird, die der Gnosticismus dann in dem Demiurgen zusammenfaßt. Den Unterschied bildet theils das christliche Element der Gnostiker, theils ihr lebendigeres Interesse für die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Daß es nun nicht mehr bei den schwankenden Personifikationen der ἰδέαι im philonischen Systeme blieb, sondern daß jene ἰδέαι zu Einzelwesen werden, ist vielleicht als Wirkung davon anzusehen, daß der eine so ausgezeichnete Stelle unter ihnen einnehmende Χριστός um des christlichen Faktums willen wirklich als eine persönliche Erscheinung zu fassen war. War aber das Pleroma mit Persönlichkeiten — gleichsam den verdichteten Potenzen Philo's — erfüllt, so war damit auch der mythologische Proceß gegeben, durch den die Gnostiker dem Heidenthum näher zu stehen scheinen, an den aber auch schon bei Philo sich viele Assonanzen finden, vgl. Franck l. c. S. 222. 227. Es wiederholt sich hier dasselbe, was in der Religionsgeschichte bemerkt werden muß. Der Abfall von einem noch völlig unbestimmten Monotheismus zu persönlichen Göttern ist andrerseits auch als Fortschritt anzusehen. Denn die Einigung von Substanz und Subject ist das Ziel des Gottesbegriffs. Ein Monotheismus der Substanz ist nicht besser als ein Polytheismus, in welchem an göttlichen Persönlichkeiten Ueberfluß ist. Die Einigung beider Momente ist erst im christlichen Gottesbegriff gegeben. Merkwürdig ist dabei noch, daß nach einer alten Nachricht bei Irenäus die älteren Gnostiker dem Philo noch näher stehen, und erst die Schüler Valentins die προβολάς zu bestimmten Personen außerhalb des Pleroma haben concresciren lassen.

den Wechseln menschlicher Entwickelung Preis gegeben habe. Eher zwar als an den alten Hebraismus könnte man die christliche Grundidee anknüpfen wollen an das Judenthum. Aber die zwei Hauptparthieen, die wir näher kennen, die alexandrinische und palästinensische haben erwiesenermaaßen die Idee der Menschwerdung Gottes nicht. So könnte man sich also nur noch auf jenes vielfache Gemisch heidnischer und jüdischer Religionsvorstellungen berufen, was in Geheimlehren oder im Dunkel einzelner kleiner Parthieen um die Zeit Christi sich vorfindet. Allein diese enthalten zum Theil wunderliche und phantastische Dinge, wie die Lehre vom Adam Kadmon, oder dem Urmenschen. Die eine Seite dieser mystischen Lehre ist diejenige, nach welcher unter ihm verstanden wird das mannweibliche Urwesen, aus welchem sofort durch eine Scheidung der Geschlechter eine Emanation beginnt: Vorstellungen, die offenbar aus den Naturreligionen herüber gekommen sind, und von dem ganzen Charakter des Christenthums verhorrescirt werden. Die andre Wendung dieser Lehre ist die, daß unter dem Adam Kadmon ein hohes, nach Gottes Ebenbild geschaffenes Wesen, mögen wir es Aeon oder Erzengel nennen, zu verstehen ist. Dieser Adam-Kadmon durchläuft eine ganze Reihe von Verkörperungen: er ist erschienen als Adam, als Henoch, Noah und dergl. und zuletzt erscheint er in dem Messias. Daß die Idee des christlichen Gottmenschen hieraus sich nicht erkläre, in dem fleischgewordenen Erzengel nicht Gott in der Menschheit erschienen ist, braucht kaum erwähnt zu werden; nur ein arianischer Christus ließe sich hieraus erklären, der keiner ist, weil er Gott im Hintergrunde läßt. Und der pantheistische Emanatismus bessert die Sache nicht, sondern verschlimmert sie; denn mit der Vielheit der Verkörperungen ist jede einzelne Menschwerdung zum Schein herabgesetzt. Wie sehr aber bei all diesen Mystikern das eigentlich göttliche Wesen das ferne in sich verschlossene Urwesen ist, dem es also auch durchaus widerspricht, Mensch zu werden, nicht blos doketisch, sondern im Ernste: das beweist gerade jene Stufenleiter von Wesen oder von Verkörperungen desselben

hohen Wesens, die sie wenigstens als Scheinvermittlung zwischen das wahre göttliche Wesen und die Menschheit in die Mitte stellten. Eine dritte Wendung dieser Lehre ist die, daß aus dem Urwesen Adam Kadmon stammt, als Mannweib, das sofort in zwei Geschlechter, den Sohn und den heiligen Geist zerfalle. Gegen diese Meinung vereinigen sich die Gründe, die gegen die beiden frühern angegeben sind — zwischen denen sie unentschieden schwankt. Doch genug von diesen verwirrten, phantastischen Vorstellungen. Lehrreich sind sie uns, sofern sie — mögen sie schon um die Zeit Christi vorgekommen seyn, oder erst später — jedenfalls beweisen, wie der Geist immer auf dasselbe Problem sich hingedrängt sieht, eine wesentliche, innige Einheit zwischen Gott und der Menschheit gestiftet zu sehen. Aber das unbefangene Gefühl mag urtheilen, ob die christliche Lehre vom Gottmenschen sich wie ein Abbild zu jener verhält, oder ob nicht jene vielmehr eine vom Paganismus influenzirte Karrikatur des Urbildes sey, was im Christenthum historisch erschien.

Weiter gehört von den Theologumenen jener Zeit noch hieher Memra (Wort = λόγος) und Schechina, so wie der Metatron. Von allen diesen aber ist zu sagen, daß sie entweder nicht zu einer Hypostase konkresciren, sondern nur die parastatische Erscheinung Gottes oder gar nur Symbol seiner Nähe sind, daher die alten Targumim z. B. Memra mit Ruach identificiren. Oder aber umgekehrt stellen sie zwar eine Persönlichkeit dar — (so insbesondere Metatron) — ein höheres himmlisches Wesen, aber ein kreatürliches, so daß das wahrhaft Göttliche wieder außer ihm liegt. Zu der Idee einer Incarnation des wirklich Göttlichen aber haben es alle diese Theologumene insgesammt nie gebracht.[74])

---

[74]) Gfrörer in dem oben genannten Werke hat bei aller Mühe, die er aufwendet, und bei allen historischen Licenzen, die er sich gestattet, mich nicht vermocht, obigen Schlußsatz anders zu fassen. Er wußte auch nicht Eine Stelle aufzutreiben, in welcher die Incarnation des wirklich Göttlichen vor Christus gelehrt wäre, selbst

Im Bisherigen haben wir erwogen, wie weit die alttestamentliche und jüdische Betrachtungsweise des Verhältnisses Gottes zur Welt, also auf dem Wege von oben nach unten dem N. T. entgegen komme. Es bleibt noch der umgekehrte Weg zu betrachten übrig, der anthropologische, um zu sehen, wie der Begriff des Menschen dem Begriffe des Gottmenschen sich zubilde. Der hebräische Volksgeist entwirft sich in den gottbegeisterten Propheten ein Ideal des Menschen, und sucht in diesem die Ausgleichung und Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen. Das Ideal ist der Knecht Gottes, d. h. dasjenige Subjekt, in welchem die alttestamentliche Rechtschaffenheit, Zedaka sich so darstellt, daß es der vollkommene Diener Gottes ist, d. h. vollkommenen Gottesdienst thut, in

wenn wir seine Beweise für das Alter der religiösen Vorstellungen der Juden für stichhaltiger ansehen könnten, als das deutsche Publikum sie findet. Ueberhaupt scheint mir gegen alle Versuche, aus dem Judenthum die Grundidee des Christenthums abzuleiten, eine sehr mißliche und auch von Gfrörer nicht überwundene Instanz das zu bilden, daß unleugbar in den ersten Jahrhunderten vom Judenthum und judaisirenden Christen eine ununterbrochene Kette von Angriffen gegen die Gottheit Christi ausgeht, während die Heidenchristen und die hellenisch Gebildeten überhaupt weniger Anstoß an jener Lehre nahmen. Und so dürfte wohl das Zeugniß des Justinus c. Tryph. c. 48. unüberwältigt feststehen, dem insbesondere Origenes beistimmt, daß die Juden sagen: *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* Nur durch Zuhülfnahme eingedrungener hellenischer und überhaupt heidnischer Elemente könnte er hoffen, die Idee von einem menschwerdenden Gott auf dem jüdischen Gebiete zu finden. Aber der Gewinn, der ihm auf diesem Wege (den er auch nicht ganz verschmäht) zugehen könnte, geht wieder mehr als verloren, sofern die angebliche Zähigkeit der jüdischen Tradition, die ihm eine Hauptgrundlage für den Beweis des Alters der dargestellten religiösen Vorstellungen der Juden bildet, durch jenes in der That auch für den historischen Sinn unleugbare Eindringen fremder Elemente in die Denkweise der Juden mehr als gefährdet ist. — Uebrigens reicht die Berufung auf das Heidnische nach dem Obigen gleichfalls in keiner Weise zu, um auch nur die Originalität der wahren Idee des Gottmenschen dem Christenthume zu rauben. Es verhält sich

Gehorsam und Frömmigkeit. Wenn man nun auch nach Nitzsch's feiner Bemerkung sagen kann, daß das A. T. nicht blos einen δοῦλος erkennt, sondern auch ein näheres Verhältniß zu Gott realisirt sieht, z. B. in Mose, der daher später auch θεράπων zu heißen scheint, ja daß es sich erhebt bis zu dem οἰκονόμος, der ein Vertrauter des Herrn ist als Haushalter über das Seine, so ist doch noch ein weiter Weg von hier zum neutestamentlichen Gottessohn. Zwar kommt im A. T. diß Wort nicht selten vor, im theokratischen Sinne angewendet auf eine moralische oder eine einzelne Persönlichkeit: so Jer. XXXI, 20.: „Ist nicht Ephraim mein theurer Sohn und mein trautes Kind?" Hos. XI, 1.: „Da Israel jung war, hatte ich ihn lieb, und rief ihn, meinen Sohn, aus Aegypten." cf. Jes. XLIX, 15. und ähnlich Ps. II, 7. von

die Philosophie hier ganz so, wie überhaupt, daß sie nämlich so wenig die Macht als die Pflicht hat, die Realität zu anticipiren, wohl aber das eine und das andere, um sie zu begreifen. Die hellenische Religion hat in ihren Göttern nicht das wahrhaft Göttliche, was in Christus geschaut wird; und die heidnische Philosophie bringt zwar das Absolute zum Bewußtseyn, aber sie findet damit die Menschwerdung Gottes eben so sehr im Widerspruch, als sie dem Juden unglaublich scheint. Die Vermischung des Hellenischen und Hebräischen im alexandrinischen und hellenischen Judenthum, die allerdings auch nach Palästina sich hinzieht, hat zwar dazu dienen müssen, der Ausbildung der alttestamentlichen Idee der Chochma zu Hülfe zu kommen, und dadurch den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt zu erweichen; und wir dürfen annehmen, daß dieß mit bestimmt war, zur Vorbereitung der Menschwerdung Gottes in Christus zu dienen. Aber auch so kommt das Judenthum nicht über das Dilemma hinaus, daß das offenbarende Princip entweder persönlich gedacht wird, aber dann nicht mehr wahrhaft göttlich, sondern geschöpflich, als Erzengel, Adam, Messias u. dgl.; oder aber zwar göttlich, aber dann so sehr ins Universelle verschwimmend, daß seine Incarnation in Einem Individuum undenkbar bleibt, und daß es auch immer wieder, sofern es wirklich göttlich ist, in den αὐτόθεος, der sich nicht incarniren, ja nicht einmal unmittelbar offenbaren kann, zurück zu fallen im Begriffe steht. Und von dem Allem macht auch Philo keine Ausnahme.

Einem Subjekt. Aber das Metaphysische, die Wesenseinheit dieses עֶבֶד־יְהוָה mit Gott ist selbst aus der letzten Stelle nicht befriedigend zu erweisen. Dagegen concentrirt sich allerdings der עֶבֶד־יְהוָה immer mehr zu Einer hohen Persönlichkeit, in welchem die zerstreuten Vorzüge aller Knechte Gottes in Israel zusammengeschaut werden. Er ist nicht blos moralische Person, identisch mit Israel gegenüber von den Heiden, oder mit dem Prophetenstand gegenüber von dem geistverlassenen Israel, sondern der Knecht Gottes. Ja auch das dreifache theokratische Amt, Königthum, Hohepriesterthum und Prophetenthum, was in keiner gewöhnlichen Menschenhand vereinigt seyn durfte, wird in dem Davidssohn zusammengeschaut, und hierin vollendet sich das Bild des Messias.

Aber auch so wird nicht hinausgegangen über das theokratische Ideal des Knechtes Gottes. Zwar liegt es in der Natur der Sache, daß das menschliche Ideal in seinen Prädikaten zuweilen in ein höheres Gebiet übergreift. Wenn die Inspiration, die in dem Propheten gedacht ist, in ganz vollkommener Weise gedacht wird, so kann sie nicht mehr blos unter die Form der Einwirkung von außen gestellt werden, diese geht vielmehr dann von selbst über in das wesentliche Seyn und Wohnen Gottes im Propheten; die Prärogative königlicher Macht gehn in ihrer Vollständigkeit gedacht über in die göttlichen Prädikate ewiger und allumfassender Herrschaft; und endlich die Idee des vollkommenen Hohenpriesters führt auf eine nicht blos symbolische, sondern wirkungskräftige, reale Stellvertretung, was abermals die Grenzen des Menschen als eines Einzelnen, der sich zu den Andern nur als Bruder verhält, übersteigt.[75]) — Wenn es endlich Dan. VII, 13. heißt: ich sah (Einen) wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommend, zu dem Alten der Tage: der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich u. s. w.; so ist zwar die Verklärung des Menschlichen zu hoher Majestät in dem Gesichte geschaut: denn wäre nur die Gestalt die menschliche

---

[75]) Vgl. Jes. IX, 6. 7.; XLII, 1.; LIII. ell. Ps. XLIX, 8. 9.

gewesen, so würde Daniel wohl gesetzt haben: „einen Engel.“ Allein nicht das Menschliche überhaupt, sondern nur Israel scheint nach V. 27. unter dem Menschensohne verstanden, so daß, wie bei dem „Knecht Gottes,“ erst allmälig die moralische Persönlichkeit zu einer wirklichen anthropologischen wurde. Und so ist auch von anthropologischer Seite das Resultat: daß es dem alttestamentlichen Standpunkte unmöglich war, auszusagen, ein Mensch sey Gott, oder Gottes Sohn in einem nicht blos figürlichen, sondern im wirklichen, metaphysischen Sinne.

Wäre nun bei den alttestamentlichen Ideen die Wirklichkeit stehen geblieben: so wäre, von oben herab betrachtet, der Begriff der Offenbarung Gottes unvollendet geblieben, die *σοφία* hätte keine sichere, bleibende Stätte gefunden; von unten herauf angesehen, wäre das alttestamentliche Ideal selbst nicht vollendet. Der sich offenbarende Gott oder Logos und der Begriff des Menschen verhalten sich so zu einander, daß einer nur durch den andern seine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes; und nur indem ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisirt. Liegt hierin der Grund, warum die ganze alttestamentliche Denkweise erst in der Idee des Gottmenschen zu ihrer Wahrheit kommt, so daß also auch diese Religion wie die paganischen, dieser Idee zustrebt: so liegt nicht minder in dem Obigen der Erweis, daß diese Idee auf hebräischem und jüdischem Boden so wenig vorkam, als auf heidnischem.

Und so wird uns bei dem Rückblick auf die ganze vorchristliche Religionsgeschichte diese zwar zur Praeparatio evangelica im großartigsten Sinne, und dient zum Beweise, daß das Christenthum das ausspricht, was alle Religionen suchen, daß es das Wahre des Heidenthums und Judenthums in sich zusammenfaßt; aber nicht minder auch zum Beweise, daß nicht außerhalb, sondern innerhalb des Christenthums selbst die Idee des Gottmenschen muß aufgegangen seyn, die das

Christenthum so eigenthümlich charakterisirt. Dem Christenthum ist jene Idee ursprünglich und wesentlich. Der Anfang war die That, und die That gab das Wissen.

So gewiß nun jede ächt geschichtliche Untersuchung immer wieder auf das Resultat getrieben wird, daß der Stifter unserer Religion durch das ihm eigenthümliche Selbstbewußtseyn und durch das Aussprechen desselben die Ursache muß gewesen seyn, daß die christliche Idee des Gottmenschen sowohl im menschlichen Bewußtseyn aufgieng, als auf Ihn übertragen wurde: so wäre doch die Meinung voreilig, daß es von jeher ein konstitutives Moment christlicher Lehre gewesen sey, Christo alles Das ausdrücklich und bewußt zuzuschreiben, ohne welches der Begriff der Gottmenschheit nach seiner Wahrheit und nach seinem ganzen Inhalt nicht gedacht werden kann. Eine solche Meinung wäre ganz und gar im Widerspruche mit dem Bild, das wir uns insbesondere von den ersten Jahrhunderten zu machen haben, wo eine sehr ansehnliche Parthey von Christen noch keineswegs Christo Alles zuschrieb, was zum Begriffe der vollen Gottheit gehört, ja wo die Kirche selbst weder von dieser, noch von der Menschheit alles Dasjenige aussagte, was zu ihrem beiderseitigen Begriffe gehört: eine solche Meinung würde aber auch einen Mangel an Einsicht davon beurkunden, wie der Geist in religiösen Dingen allmälig zum Bewußtseyn kommt.

Die Kirche hat die christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich. So vermag sie nicht in scharf bestimmter dialektischer Weise alsbald den Inhalt des Glaubens, den sie in sich beschlossen trägt, vollständig nach allen Theilen auseinander zu breiten: sondern bleibt bei Aussagen stehen, wie sie das unmittelbare Bedürfniß verlangt, daher sie möglicher Weise einer spätern Zeit ungenügend und der Ergänzung bedürftig erscheinen. Darum aber entbehrt sie doch nicht eines sie sicher leitenden Taktes, um das dem Glauben Feindselige zu er-

kennen und auszuscheiden. Wie in Beziehung auf das sittliche Gebiet das Gewissen zwar nicht so leicht und sicher in jedem Augenblicke weiß, wie die sittliche Aufgabe positiv zu lösen sey, dagegen aber auch ein auf diesem Gebiete minder Schöpferischer mit sicherem Takt das Böse als solches zu erkennen weiß, so gibt es auch ein Gewissen des Glaubens, und dieses trügte um so weniger, je mehr die Kirche noch in der concentrirten Innigkeit des Anfangs stand, und je unmittelbarer die aufgeworfenen Fragen den Mittelpunkt des Christenthums betrafen. Daher jene Klarheit und Sicherheit in den kirchlichen Entscheidungen der ersten Jahrhunderte: daher die geistige Gewalt, welche diesen Entscheidungen freiwillig nach so vielen Jahrhunderten zugestanden wird. Bei diesem Stand der Sache darf es uns nicht befremden, daß die Kirche, wenn sie durch unchristliche Sätze veranlaßt war, entweder blos dieselbe zu verwerfen, oder auch die positive christliche Wahrheit ihnen entgegen zu stellen, hiebei keineswegs das Bewußtseyn haben konnte, etwas im strengen Sinne Neues zu setzen; vielmehr blos die Wahrheit zu erhalten und sprechen zu lassen, die sie stets in sich trug.[1]) Die spätere Betrachtung berichtigt diß nun freilich in der Art, daß sie erkennt, wie der christliche Geist nur Moment für Moment hervorarbeitet, und also die bestimmte und bewußte Hervorhebung aller einzelnen Momente allerdings neu ist; aber wir würden auf der andern Seite auch sehr fehlgreifen, wenn wir, jenes ursprüngliche Eingepflanztseyn der Wahrheit nach ihrer Totalität — (wenn schon noch in unmittelbarer oder relativ unbewußter Form) — übersehend, uns nur daran halten wollten, daß doch die einzelnen Artikel

---

[1]) Wenn die alte Kirche, nachdem die treffende und ihr gleichsam aus der Seele gesprochene Bestimmung einer Härese gegenüber von einem Kirchenlehrer gefunden war, diß so ausdrückte: Dieser Lehrer habe nicht als der Erste das gesagt, sondern τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν, so ist das Wesentliche richtig damit bezeichnet. Die Kirchenlehrer sind nicht Verfertiger der Dogmen, sondern Hermeneuten, oder der Mund der Kirche.

des Glaubens nur allmälig zu Stande kommen oder kirchliche Geltung erhalten. Wer das Letztere thun und daraus die Zufälligkeit der einzelnen Lehrbestimmungen, ihren rein menschlichen Ursprung oder gar ihre Unwahrheit erweisen wollte, der würde eine ähnliche Unkenntniß von der organisirenden, plastischen Kraft eines neuen Princips, dergleichen das Christenthum ist, verrathen, einen ähnlichen Mangel an tieferem geschichtlichen Blick, wie derjenige, der umgekehrt das Christenthum selbst durch vorchristliche Parallelen begriffen zu haben glaubte.

Wir setzen diß, mit direkter Beziehung auf unser Dogma, näher auseinander.

Der Grund des allgemeinen Triebs, die Hoheit Christi auf einzige Weise zu denken, der auch in der jüdisch-christlichen Richtung deutlich genug ist, und der nicht ruhen kann, bis ihm in dem Ausspruch der ὁμουσία des Sohnes mit dem Vater ein Genüge geschieht, ist im Wesen des Christenthums selbst gegründet. Die Erscheinung, daß auch streng jüdisch gebildete Männer, wie Paulus, in ihren Schriften Christo so hohe, göttliche Prädikate geben, welche mit dem streng jüdischen Monotheismus im vollsten Widerspruch stehen, bleibt unbegreiflich, wenn wir nicht eine gewaltige und totale Umänderung ihrer religiösen Anschauung voraussetzen, durch welche sie in ein ganz neues Element des Denkens und Lebens versetzt waren. Es fehlte zwar von Anfang an auch nicht an einer objektiven L e h r e über das Wesen Christi. Seine Aussagen von sich wurden fortgepflanzt; denn beides gehört zusammen: ich glaube, darum rede ich, und: der Glaube selbst kommt aus der Predigt. Aber zur wahren, geistigen Aneignung dieser Lehre kam es auf erst folgendem Wege. Das Christenthum hatten sie erfahren als eine göttliche Geschichte ihres Innern, Christo glaubend hatten sie den Zugang zu Gott, in dem Sohne den Vater gefunden. In dieser innersten, gewissesten Thatsache ihres Selbstbewußtseyns lag für sie der Trieb und die Nothwendigkeit, die Person Christi, als des Stifters dieses ihres neuen Lebens, in die innigste,

lebendigste Beziehung zum Vater, zu setzen.[2]) Darin waren alle Christen eins; aber ungleich waren sich sowohl die ersten Verkündiger des Christenthums, als die folgenden Zeiten in dem Maaße der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gott und Christus. Außer dem verschiedenen Maaße des individuellen Triebes und der natürlichen Anlage zur christlichen Gnosis mußten bei den Aposteln noch besonders die äußern Schicksale und Verhältnisse von Bedeutung werden, durch welche der christliche Geist der Einen universeller gebildet (wie bei Paulus und Johannes), durch welche es aber auch den Andern schwerer werden konnte, schnell, und abgelöst von den Fesseln der väterlichen Denkweise in freier, christlicher Erkenntniß voranzuschreiten. Daher die Einen, wie wir sogleich sehen werden, schon specieller das Verhältniß Christi zu Gott entwickeln, die Andern aber nicht.

Die Dogmengeschichte als solche hat es nicht mit der

[2]) Baumgarten Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte II, 1030. Man muß zweierlei als geschichtliche Thatsache anerkennen, daß der Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi weit weniger in vorhandenen Zeugnissen oder Meinungen als in einem tiefen und erhabenen Gefühle gelegen war, hervorgegangen aus der Anschauung dessen, was Christus gewesen war, was er gethan hatte, und — fortwährend in der Gemeine und in den Seelen der Seinen schaffte. Dann, daß eben darum dieser Glaube von allen Apotheosen des Heidenthums, und überhaupt von dem, was dem Polytheismus angehörte, durchaus nicht abgehangen habe. In der Note ebendas.: „Was vorhandene Meinungen anlangt, so muß man wenigstens festhalten, daß es keine jüdischen gewesen seyen, welche diese Lehre veranlaßt oder gefördert haben." Es wird sofort die obige Stelle (S. 61.) bei Justinus c. Tryph. c. 48. angeführt. — Nur muß darnach, so wie nach dem Obigen, auf seine beschränkte Wahrheit in Beziehung auf Christologie reducirt werden, was er S. 1129 sagt: „es bot nicht einmal im jüdischen, und am allerwenigsten im heidnischen Sprachgebrauch irgend eine Schwierigkeit dar, Göttliches und Menschliches in Einem Wesen und Leben vereinigt darzustellen." Denn dasjenige Göttliche, was dem christlichen Bewußtseyn genügte, vermochte weder die heidnische noch die jüdische Denkweise einem Menschen zuzuschreiben.

Predigt aus der der Glaube entspringt, d. h. nicht mit dem objektiven Lehrworte Christi und der Apostel zu thun, sondern mit dem Glauben, der sich zur Erkenntniß der Menschheit, oder zur Kirchenlehre entfaltet. Andere Disciplinen haben die Lehre Christi von sich selbst und das Zeugniß der Apostel darzustellen, indem die Bedeutung des Kanons nicht darin aufgehen kann, das erste Glied der dogmengeschichtlichen Kette zu seyn. Die Dogmengeschichte hat darzustellen, wie sich das objektive und zu allen Zeiten gegebene Zeugniß von Christo nach der ganzen Fülle seiner Momente auch dem Bewußtseyn der Kirche vermöge ihrer vom h. Geiste geleiteten Arbeit mehr und mehr aufschließt. Keine Generation der Kirche, am wenigsten schon die erste, hat den ganzen Reichthum der apostol. Verkündigung schon lebendig in sich; Christi und seiner Apostel Wort greift vielmehr über jede hinaus als zureichende Norm bis zum Ende der Tage. Aber trotz dieser seiner dogmatischen Stellung, kommt dem Zeugniß Christi und der Apostel doch auch sein dogmengeschichtlicher Ort zu; es bildet den vorauszusetzenden Impuls des dogmengeschichtlichen Prozesses in der Gemeinde. Blos als Theil dieses Prozesses selbst behandelt, wäre es gerade im Charakteristischen falsch aufgefaßt, aber von ihm als Impuls, ohne den die geistige Bewegung, die die Dogmengeschichte erzählt, unbegreiflich wäre, ist einleitend in so weit auszugehen, daß die zureichende objektive Ursache für diese Bewegung ins Licht tritt. Hiezu bedarf es aber nicht der höchsten Lehrtypen im Kanon, sondern es genügen schon die niedrigeren.

Wenn die Dogmengeschichte sich mit der christlichen Wahrheit beschäftigt, wie sie in der Gemeinde ist subjektiver Besitz geworden, und mehr und mehr unter Leitung und Anregung des schriftlich bewahrten apostolischen Zeugnißes sich entwickelt: so haben für ihren Anfang die Differenzen weniger Bedeutung, die der Kanon auch im Christologischen zeigt. Denn die Dogmengeschichte kann jedenfalls nicht zu Anfang in der christlichen Gesammtüberzeugung einen Spiegel des Höchsten, was der Kanon über die Christologie enthält,

erwarten oder nachweisen: sondern es ist nur naturgemäß und völlig in der Ordnung, daß diejenige kanonische Lehrform am frühesten allgemeinere Geltung gewinnt, welche der vorchristlichen Denkweise noch am nächsten steht. Nur muß immer das specifisch Christliche darin unverfälscht enthalten seyn:[3]) eine Forderung, die wir theilweise auf Alles ausdehnen müssen, was Gegenstand der Dogmengeschichte seyn will. Denn Erscheinungen, worin das specifisch Christliche nicht mehr, oder noch gar nicht vorhanden ist, hätte man auch kein Recht, in die christliche Dogmengeschichte zu ziehen. Wo die christliche Grundvoraussetzung fehlt, d. h. die Anerkennung, daß im Christenthum ein Göttliches ist geschichtlich geworden, und zwar ein Göttliches von entscheidender, die Religion vollendender Bedeutung: da ist noch nicht von Christenthum zu reden, sondern da ist nur Vorchristliches zu sehen, das etwa vom Christenthum angeschienen ist. Aber weder der Widerschein des Ganzen noch eines christlichen Momentes ist schon ein christliches Moment selbst. Denn ein christliches Moment ist noch nicht da, wo nicht auch die andern Momente, wenn auch noch in gebundener und durch das Uebergewicht des Einen

---

[3]) Die angedeutete Stellung, die dem Kanonischen im Unterschiede von dem Dogmengeschichtlichen zukommt, bringt zugleich den Vortheil, daß so die dogmengeschichtliche Entwicklung von dem Allgemeinsten und Unbestimmtesten (bei dem das Kanonische in seinen höhern Formen nicht stehen bleibt) stetig zum Bestimmtern fortschreitet. Die Zeit, die unmittelbar auf die Apostel folgt, reicht weit nicht hinan an die Apostel. Dagegen leitet sie, bei dem Unbestimmtesten, also dogmatisch angesehen, Niedrigsten, was überhaupt auf christlichem Boden möglich war, beginnend, in dieser tiefsten Selbstentäußerung der christlichen Wahrheit, wo das Christenthum in die Keimform zurückgebracht erscheint, den gesammten Proceß des kirchlichen Denkens auf die möglichst gründliche Weise ein. Man sieht daraus, es ist darauf abgesehen, daß das christliche Princip in der gegebenen Welt sich naturire, nicht aber sich an deren Stelle setze. Es soll kein Sprung in der Entwicklung seyn, nicht als jungen Baum will das Christenthum sich in die Welt pflanzen, sondern als einen Saamen, der aber die ganze Zukunft in sich birgt.

gedrückter, ja bedrohter Weise vorhanden sind. Das ist die Art der christlichen Wahrheit, daß sie entweder ganz, — wenn auch in noch so unvollkommener Form — oder gar nicht vorhanden ist: und das ist von selbst gegeben mit dem Verhältniß des christlichen Denkens zum Glauben, als dem Ursprünglichen nicht erst durch das Denken zu setzenden.*)

*) In dem Ausgesprochenen scheint mir die Entscheidung der schwierigen Frage zu liegen, die jetzt besondere Wichtigkeit hat, und mir durch den Rec. der hallischen Jahrb. besonders nahe gelegt ist, die Frage über das Verhältniß der Häresie zur Orthodoxie. Der Rec., dem ich vielfachen Dank weiß, hat sein gutes Recht, für die meisten sogenannten Häresen zu verlangen, daß sie als Momente der kirchlichen Bewegung selbst begriffen werden: aber doch nicht durch das, was Irrthum an ihnen ist, bestehe der Irrthum auch nur in Isolirung eines wahren Momentes, sondern nur durch die noch von ihnen vertretene christliche Wahrheit. Daher zum Begriffe der Häresie gehört, daß von ihr die christliche Grundvoraussetzung zugestanden sey. Denn sonst fällt sie in die Kategorie des vom Christenthum blos angeschienenen Heidenthums oder Judenthums, ist vielleicht geeignet, in der Kirchen- oder Dogmengeschichte beiläufig erwähnt zu werden, kann aber nimmer ein integrirendes Moment im Werke der christlichen Dogmenbildung selbst heißen, es sey denn, daß wir im Christenthum nichts Neues und Ganzes sehen, sondern nur aus dem Vorchristlichen es ableiten. In diesem Falle, in welchem der Rec. nicht seyn dürfte, würde dann der Begriff der Häresie so erweitert, daß Alles und Jedes, was nur noch zum religiösen Gebiet überhaupt gehört, Heidenthum und Judenthum, als eine christliche Häresie anzusehen wäre: eine Ansicht, der sich zwar der Ketzerhistoriker Epiphanius u. A. möglichst annähern, die sich aber schwerlich des Beifalls eines gebildeteren wissenschaftlichen Bewußtseyns erfreuen dürfte. Wenden wir dieses auf die bekannte häretische Windrose Schleiermachers an, so sagen wir: der consequente Pantheismus und Deismus (Materialismus) steht zu niedrig, um den Namen einer Häresie zu verdienen: sondern erst da beginnt die Stelle der Häresie, wo neben der Religion überhaupt die christliche Grundvoraussetzung anerkannt ist. Diese kann entweder objectiv, christologisch, oder subjectiv, anthropologisch gefaßt werden. In jeder dieser zwei Formen ist die andre so enthalten, daß mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit aus dem Vorhandenen das annoch Fehlende oder Verkannte sich ergänzen muß, widrigenfalls auch das Erstere durch die

Gehen wir nun zu der einleitenden Betrachtung des Impulses über, den der Begriff der Dogmengeschichte sich voraussetzt: so haben wir also uns vor zweierlei zu hüten. Erstens davor, ihn so gering anzuschlagen, daß wir in Christi Erscheinung und dem apostol. Zeugniß von ihr nichts wesentlich Neues voraussetzen. Thäten wir das, so fehlte, um es

Reaction des Irrthums vernichtet werden würde. Und das wäre dann nicht mehr Häresе, sondern vollkommener Mangel des Christlichen. Von dem gesunden Punkte aus kann das Kranke geheilt werden, weil das Gesunde, wo es überhaupt noch ist, die Kraft des Ganzen in sich trägt: aber wo das Gesunde vom Kranken überwältigt ist, da ist die christliche Wahrheit überhaupt nicht mehr oder noch nicht wirklich. Da kann auch von Häresе nicht mehr die Rede seyn. Der alte Pelagianismus war eine Häresе, weil er die christliche Grundvoraussetzung in objectiver, christologischer Form bewahrt hielt; und ebenso häufig der spätere Manichäismus. So war auch der Ebjonismus da noch eine Häresе, wo wenigstens von dem Werke Christi an der Menschheit eine Idee blieb, aus der sich die Christologie regeneriren konnte. Und ähnlich der Doketismus. Aber wo in dem Bekenntniß oder der Lehre die Anerkennung des Erlöstseyns durch Christus fehlt, und zugleich das eine oder das andere der zwei konstitutiven Momente seiner Person als des Erlösers ganz geleugnet wird, da ist wenigstens das Christenthum nicht mehr vorhanden. Denn eine dritte Form, in der das Christliche noch existiren oder sich retten könnte, gibt es wenigstens nicht für die Dogmengeschichte. Denn wäre es je denkbar, daß Einer im Gemüthe, in der unmittelbaren religiösen Sphäre, noch das Christliche bewahrte, während er in der Sphäre des Verstandes beide, die objective und subjective Form der christlichen Grundvoraussetzung negirte, so stünde er mit seinem Denken so lange auf außerchristlichem, somit für die Dogmengeschichte fremdem Boden, bis sich die Einheit seines gemüthlichen und wissenschaftlichen Lebens wenigstens nach Einer Seite hergestellt hätte. Vorher aber könnte er auch nicht einmal auf den Namen eines Häretikers Anspruch machen. Durch diese Grundsätze wird sich die folgende Behandlung leiten lassen. Es ergibt sich daraus weiter Folgendes:

1. Von Häresе kann erst die Rede seyn, wo ein Christliches gegeben ist, gegen das sie den Widerspruch bildet. Was an sich ein und derselbe Irrthum innerhalb und außerhalb des Christenthums ist, das wird doch zur Häresе erst durch das nicht blos äußere

kurz zu sagen, der Dogmengeschichte ihr eigenthümliches Princip. Zweitens aber davor, diesen Impuls, wie er in der Gemeinde wirksam war, so dogmatisch ausgebildet von Anfang an zu setzen, daß wir der Gemeinde als sofortigen Besitz zu gute schreiben, was apostolischer Gesammtbesitz war. Sondern das Naturgemäße wird seyn, daß die Entwicklung

---

Zusammentreffen mit dem Christenthum, und die wechselseitige Beziehung beider auf einander.

2. Alle Häresen stammen aus der außerchristlichen Welt; und auch die scheinbaren Uebertreibungen des Christenthums sind nicht blos nach einer andern Seite, sondern an ihnen selbst ein Zurückbleiben hinter dem Christlichen.

Ebendeswegen kann nicht das Christenthum aus den Häresen und ihrer Durchdringung stammen: sondern das Christenthum ist die vorauszusetzende Wahrheit, hinter der die Häresen auf entgegengesetzte Weise zurückbleiben: ja es ist die Macht, die nach ihrer noch theilweisen Integrität den Häresen irgendwie noch inne wohnen muß, damit sie noch Häresen seyen.

3. Diese christliche Wahrheit kann möglicher Weise in dem Bewußtseyn der einen Glieder der Kirche schon klar aufgegangen seyn, und in andern noch nicht: in diesem Falle sind die letztern an die erstern zur Heilung zu weisen, und haben von ihnen nur zu empfangen, aber nichts zu geben. Solcher Art aber waren die großen alten Häresen insofern nicht, als unläugbar erst durch den Kampf mit ihnen hindurch das bestimmtere Selbstbewußtseyn der Kirche sich vermittelte. Diese alten Häresen vertraten mit besonders klarem Bewußtseyn Ein Moment, welches sie aber zum Ganzen zu machen die Tendenz haben: und sie sind erst überwunden, wenn von ihnen gelernt ist: wenn das Moment der Wahrheit, mit welchem verbündet der Irrthum erst furchtbar ward, dem allgemeinen christlichen Bewußtseyn einverleibt, oder richtiger, daraus hervorgebildet ist. Denn die christliche Wahrheit entsteht nirgends aus Zusammensetzung, sondern nur durch Entfaltung des plastischen Princips, des Keimes, in welchem das Ganze beschlossen liegt, und der nur entweder daseyn kann oder nicht. Mit der ersten Art von häretischen Subjecten beschäftigt sich die kirchliche Heilkunst: die Dogmengeschichte aber kann nur an der letztern Gattung ein Interesse haben.

So wenig es nun Anstand hat, die Häresen in dem angegebenen Sinn als Entwicklungsmomente der kirchlichen Wahrheit zu fassen: ja zu sagen, daß die Häretiker, sofern nur die christliche

innerhalb der Gemeinde, gerade um recht ihr eigen zu seyn, gründlich und nicht desultorisch zu verfahren, bei dem noch am meisten Unbestimmten anhebt: das als solches, dogmatisch betrachtet (nicht praktisch), zugleich noch die unvollkommenste Form des Christlichen ist. Daher auch das Richtige seyn wird, hier nur diejenige apostolische Lehrform etwas näher zu betrachten, die

Grundvoraussetzung in ihnen wirklich vorhanden ist, nicht blos im Verstande, sondern auch im Gemüth, aus dem protestantischen Begriff von der Kirche nicht auszuschließen, wenn gleich als kranke Glieder anzusehen sind: so wenig überhaupt die Häresen vollständig und richtig zu messen sind an der ihnen gegenüberstehenden zeitlichen Erscheinungsform der Kirche, sondern nur von der christlichen Wahrheit, oder einer Stufe des kirchlichen Bewußtseyns gerichtet werden können, die das wahre Moment, was sie vertreten, bestimmt und ohne mögliche Ambiguität herausgesetzt hat: so wenig ist es doch zulässig, sich einen Zustand der Kirche zu imaginiren, in welchem sie aus nichts, als aus entgegengesetzten Häresen bestanden hätte, wobei die die Extreme einigende Wahrheit überall nicht auf Erden wäre wirklich gewesen, sondern nur als die über dem Prozesse schwebende Idee denselben geleitet hätte. In der Weise der bestimmten Erkenntniß, wozu vermittelndes Denken gehört, ist sie freilich noch nicht da vor der Arbeit des vermittelnden Denkens: aber darum fehlt ihr noch nicht alle Wirklichkeit. Eine solche Ansicht, wenn sie consequent durch das Gesammtgebiet der christlichen Geschichte durchgeführt wird, endet in einem ziellosen Progressus in infinitum, dem die formelle Bewegung Selbstzweck ist, und würde voraussetzen, daß die christliche Wahrheit erst durch das begriffliche und vermittelnde Erkennen erzeugt und gesetzt werde. Es wäre nur abstract betrachtet möglich, daß die christliche Wahrheit, da sie sich der Menschheit anvertraute, auf keine Subjecte getroffen hätte, die anders als häretisch, je Ein Moment zum Ganzen machend, sie aufgefaßt hätten, und daß eine höhere Daseynsform ihr erst durch den Austausch des Kampfes zweier Extreme bereitet worden wäre. Aber keineswegs verlangt das der Begriff der Menschheit oder der geschichtlichen Entwickelung, die vielmehr um so sicherer und glücklicher zum Ziele gelangen, und dem unablässigen Ueberschlagen in einander, wozu allein die Häresen es für sich zu bringen vermögen, ein Ende machen wird, wenn zwischen den beiden Extremen eine mittlere Macht steht, welche von Anfang an auf ihre Weise beides, was jene wollen, will, und die — durch das Gegebenseyn der

dem christologischen Standpunkt der ersten Kirche unzweifelhaft am nächsten steht und für deren dogmenbildende Thätigkeit den sichern aber auch genügenden Impuls darstellt. Womit nicht ausgeschlossen ist, daß auch die paulinische und johanneische Lehrform später entschieden leitenden und anregenden Einfluß gewann. Aber wie Paulus und Johannes von den

---

Extreme allerdings nun ausgebildete Richtung hat, das lösende Wort für die Einigung jener Extreme zu suchen. Und eine solche mittlere Richtung war zu allen Zeiten der Kirche geschichtlich nachweislich vorhanden, zunächst in der Sphäre des einfachen Glaubens, der vornehmlich auf das Praktische gerichtet, doch mit der christlichen Erkenntniß in einem innern Bunde steht. Hier, in diesen Regionen ist die christliche Grundvoraussetzung, daß in Christo Göttliches und Menschliches geeinigt, oder: die ewige Erlösung geschichtlich geworden sey, unverfälscht so gewiß stets vorhanden gewesen, als es zu allen Zeiten Erlöste und eine wahre Kirche Christi auf Erden gegeben hat. Zum Begriffe der Härese im genannten Sinn gehört, daß sie Irrthümer in der Lehre habe; sie ist als Härese eine Krankheit des christlichen Erkennens: Krankheiten des Glaubenslebens für sich sind keine Häresen, und eine wenigstens relative Gesundheit von jenem ist auch bei diesen, freilich wohl nie in die Länge, möglich. Aber eben diese relative Selbständigkeit beider Sphären muß man nicht den Häresen zu gute kommen lassen, dem Glauben aber versagen. Sondern man muß gestehen, was auch das Faktische ist: nicht gleichmäßig wohnt allen Gläubigen die Richtung auf Ausbildung der Erkenntnißseite bei, sondern viele begnügen sich, ohne darum einen solchen Glauben zu haben, mit jenem primären Erkennen, das mit dem Glauben selbst identisch ist, und das auch den Häretikern nicht fehlen darf, wenn sie noch zur Kirche im wahren Sinne des Wortes sollen gerechnet werden können. Mag diese Stellung solcher Gläubigen zum Erkennen immerhin etwas Unvollkommenes seyn, ja selbst ihren Glauben auf einer niedrigeren Stufe zurückhalten und leicht krankhaft werden: mag endlich immerhin in diesem einfachen Glauben die Möglichkeit der Irrthümer noch keine überwundne seyn, was vielleicht häufig offenbar würde, so bald er, was die Häretiker thun, sich der Erkenntnißseite bestimmter zuwendete: so liegt doch sein Fehler auf einer ganz andern Seite, als der der Häresen; seine Stärke aber liegt gerade darin, die Basis der πίστις treu zu bewahren, ohne welche die Härese nimmer von sich selbst los werden kann. Und stehen überall die Häresen, wo sie ausgebildeter sind, paarweise

andern nicht wesentlich verschieden sind, vielmehr nur so wie die gefördertere Entwicklung vom Keime: so wird auch das synoptische Zeitalter der Christologie von dem spätern, wo Paulus und Johannes eingreifen, nicht wesentlich verschieden seyn, noch ein Neues als von außen aufnehmen, sondern nur eine höhere Lehrform der ursprünglichen Kirche wird die spätere darstellen.

---

als zwei Extreme der christlichen Wahrheit gegenüber, die in dem einfachen praktischen Glauben ihre unmittelbare geistige Wirklichkeit hat: so ist gerade dieser einfache Glaube dazu angethan, am entschiedensten beide Verirrungen nach der Erkenntnißseite hin, abzuweisen, oder aufzudecken, wäre es auch nur zunächst, um beide dem einfachen Glauben zurückzugeben. Dieser Glaube nun, der gemeinsame Ausgangspunkt auch der entgegengesetzten christlichen Häretiker, die den Namen verdienen, wird gegen sie zeugend auftreten. Aber es darf nicht bleiben bei der Negation ihres Irrthums, auch nicht blos bei Wiederholung der vorher schon feststehenden Wahrheit, sondern es muß kommen zur Kombination derjenigen Momente in bestimmter Erkenntniß, die in den Häresen zur Entgegensetzung gegen einander und gegen die Wahrheit geworden sind. Denn das ist die Bedeutung der wichtigen Häresen, daß sie den Glauben nicht können gleichgültig gegen sich lassen, sondern da auch die sich entgegenstehenden Häresen darin stets gegen die Wahrheit eins sind, daß sie die Unvereinbarkeit der zwei Momente behaupten, von denen jede Eines vertritt, der Glaube aber, ohne sich selbst als Träger der Wahrheit aufzugeben, diese Unvereinbarkeit nicht zugeben kann: so muß er zur denkenden Einigung der Momente fortschreiten, womit die Selbsterhaltung zum Wachsthum an innerer Bestimmtheit wird. Wo sich dagegen der Glaube dieser ihm nahegetretnen Aufgabe entzieht, da tritt Verkümmerung ein, der frühere Mangel an Erkenntniß wird nun zum Irrthum und zur Schuld; denn das christliche Princip selbst muß alterirt seyn, um Stillstand zu dulden. Da zieht sich auch die kirchliche Fortbewegung aus solchen Kreisen zurück und läßt sie als Sekten hinter sich. Drei Faktoren also, und nicht blos zwei — entgegengesetzte Häresen — sind in der dogmengeschichtlichen Bewegung vorhanden. Keine der drei Richtungen ist ohne Schuld, wo Häresen auftreten: gegen jede der Häresen ist ohnehin das entgegengesetzte Extrem berechtigt: und selbst der einfache Glaube kann sich von Schuld nicht frei sprechen; denn er hat ein Feld unangebaut gelassen, was

Innerhalb des neutestamentlichen Kanons nun, der uns die apostolische Lehrform darstellt, findet sich keine Schrift, in der nicht die christliche Grundvoraussetzung, und zwar in ihrer doppelten Form, der christologischen und anthropologischen ausgedrückt wäre. Es sind für unsern Gegenstand wenigstens drei Hauptlehrtypen im N. T. zu unterscheiden: 1. der dem A. T. am nächsten stehende, wohin Jacobus, die Synoptiker, Judas und Petrus gehören. 2. Der paulinische, der besonders das Christliche im Unterschiede vom A. T. hervorhebt: und es mehr in der anthropologischen als christologischen Form auffaßt. 3. Der johanneische, in welchem die objektive, christologische Form vorherrscht, daher er, wenn

dann die Häresie besetzte. Aber ebenso klar ist, daß die Häresen einander nicht bekehren werden; denn zu etwas anderem als zu sich würden sie schwerlich zu bekehren die Kraft haben: bekehrte aber so jede die andre zu sich, so hätten nur die Personen ihre Stellung gewechselt: die Häresen blieben. Nur in dem Glauben ist noch die Macht des Ganzen unverkümmert da: hier wirkt auch nicht das Princip der Isolirung und Abschließung, wie in der Häresie; vermöge der Liebe, die in ihm wurzelt, ist er vor allen befähigt, einzugehen auch auf den Gegensatz, eben dadurch die Gesammtschuld zu bekennen, aber auch sie zu sühnen durch Nachholung des Versäumten und zu siegen. Sofern nun der Glaube das Konstitutive ist für die Kirche im wahren Sinn des Wortes, aus dem Glauben aber und nicht aus der Häresie sowohl die Ueberwindung des Irrthums, als die höhere dogmatische Stufe kommt (selbst wenn der Häretiker durch Reaktion des Gesunden in ihm selbst zur Befreiung vom Irrthum kommen sollte): so kann man mit Recht und vollkommen protestantisch sagen: diese den Glauben, das Ursprüngliche und Praktische, wenn auch noch zunächst ohne Wissenschaft und dogmatische Bildung Vertretenden sind die Kirche: und ihre auf die genannte Weise stets siegende, in keiner Generation ausgestorbene Richtung ist, wo immer sie zu suchen sey, die wahrhaft kirchliche: die Häretiker aber, soweit sie Häretiker sind und nicht den Glauben noch bewahrt haben, sind von dem wahren Begriff der Kirche ausgeschlossen, wenn sie auch äußerlich in ihr stünden. Von ihrem Irrthum also wird die Häresie durch den Glauben: von seinem Mangel an vermittelndem oder begrifflichem Erkennen der Glaube durch die Sollicitation der Häresie befreit.

ihm gleich der alttestamentliche Hintergrund nicht fehlt, doch besonders geeignet ist, den Hellenen anzusprechen und ihm im Christenthum ebensosehr die Wahrheit in der heidnischen Weltanschauung, wie seinen Unterschied von ihr zu zeigen (1 Joh. 5, 20. 21.). Aber die beiden letztern brauchen hier nur mit der Bemerkung berührt zu werden, daß kein Zweifel darüber seyn kann: es wird von dem ersten unbezweifelten Briefe des Johannes nicht minder, als vom Evangelium Johannis, in den älteren Briefen des Paulus nicht minder als in denen an die Colosser, Philipper, Ephesier und endlich den Pastoralbriefen eine nicht blos moralische sondern wesentliche Göttlichkeit, ein nicht blos öconomisches, sondern ontologisches oder metaphysisches Verhältniß zum Vater dem Sohne zugeschrieben, so daß er mit dem Vater und dem h. Geiste eine heilige Trias, das durch diese Person vollführte Werk den absoluten Zweck der Weltschöpfung überhaupt bildet, die Vollendung der Religion[5]) durch die Versöhnung mit Gott in Christo sich vollzieht. Nicht minder ist bei Paulus und Johannes die wahre Menschheit Christi und ihre

---

[5]) Vgl. aus Paulus Stellen, wie 2 Cor. 5, 17—21. Gal. 2, 20. Röm. 8, 11. 31 f. 6, 1 10. 2 Cor. 1, 19—21. 1 Cor. 16, 22. Gal. 3, 17. 22. 26. 27. 4, 6. 26. 2 Cor. 5, 10. 15, 13. Col. 1, 13—21. und Phil. 2, 6—10. cll. 1 Cor. 10, 4. 9. 15, 22—28. 45. 47. und 1 Tim. 3, 16., welche Stelle auch bei der Lesart ὅς die Präexistenz Christi nach seiner Gottheit beweist. Vgl. auch 1 Tim. 1, 15.

Aus Johannes vgl. 1 Joh. 1, 1—3. Joh. 1, 1—4. 14. 17 — 18. 1 Joh. 4, 2. 15. 1 J. 2, 23. 5, 5 - 7. 9. 12. 20. (Gott in Christo ist der wahre Gott.) 1 J. 1, 7. 2, 2. 4, 10. 3, 5. 16. 20. 21 cll. Joh. 1, 29. 3, 14—16. 11, 51. 52. 10, 15. 17. 6, 51. Christi eschatologische Stellung: 1 J. 3, 2. 2, 28. Joh. 5, 26 — 29. Seine Einheit mit Gott nicht blos in moralischem Sinn: Joh. 5, 17. 14, 9. 10, 30. 17, 5. cf. 1. J. 2, 23. 24. 4, 9. 10. 15. 16. Die göttliche Trias z. B. 1 J. 3, 23. 24. 2, 24 cll. 27. 4, 13. 14. 5, 10 cll. 6. Joh. 14, 16. 17. cll. 23. 26. 1, 33. 15, 26. 16, 7 — 9. 13. Aus der Apocalypse vgl.: 19, 11 — 16. 5, 6 — 8. 12. 13. 1, 5. 17. 18. cll. 8. 3, 14. 21. 6, 16. 17. 7, 15—17. 11, 15. 8. 12, 11. 13, 8. 17, 14. 19, 7. 8. 20, 6. 22, 13.

volle Geschichtlichkeit unzweifelhaft gelehrt und vorausgesetzt. [6])

Was nun die übrigen neutestamentlichen Schriften betrifft, so verdienen um so mehr die Synoptiker hier nähere Erwägung, als bekannt ist, daß die Verkündigung des Evangeliums sich nicht mit Lehre sowohl als mit Geschichte, in der Lehre enthalten ist, eröffnete. Die Geschichte Christi bildet am gewissesten das Gemeingut der ersten Christen: vor allem sein Tod und seine Auferstehung. Aber daran schloß sich auch die Erzählung von seinen Wundern, von seinen Lehrreden, die auch bei den Synoptikern auf seine Person als den Mittelpunkt zurückführen. Unter diesen Lehrreden sind hier besonders wichtig die eschatologischen.

Christus hat bei den Synoptikern gewöhnlich den Namen *υἱὸς θεοῦ* und *υἱὸς ἀνθρώπου*: der erstere ist der den Aposteln geläufige, wo sie ihn würdig bezeichnen wollen: den letztern Namen geben nicht sowohl sie ihm, sondern es ist sein selbstgewählter Name. Das Wort Sohn Gottes bei den Synoptikern läßt sich nicht zurückführen auf die Bedeutung dieses Wortes im A. T.; er ist nicht blos, wie David, oder andere Könige Israels, oder wie Fromme dieses Volkes oder Propheten Sohn Gottes: er erscheint überhaupt nicht wie einer unter andern, nicht als einer der Söhne Gottes, sondern als der Sohn, der Einzige, der Geliebte: und haben sie nicht das

---

6) Joh. 1, 14 cll. 17, 2. 1, 32. 52. 2, 13. 4, 6. 5, 27. 6, 27. 53. 7, 39. 8, 16. 28 f. 40. 10, 11. 15. cll. 15, 13. 10, 33. 11, 15. 35. 38. 41. 50. (cf. 9, 11. 24.) 12, 23. 27. 34. 13, 23. 31. 19, 17. 18. 26. 28. 30. 34. 20, 11. 17. Apoc. 14, 14. 1, 17. 18. 11, 8. 1, 5. Röm. 1, 3. 9, 5. 3, 25. 5, 6 — 10. 6, 3 — 10. 7, 4. 8, 2. 3. 1 Cor. 1, 23. 2, 7. 10, 15. 16. 11, 3. 24—27. 15, 3—8. (cf. Act. 23, 6. 22, 8—10. 9, 5. 17, 31.) 1 Cor. 15, 47.: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* Röm. 5, 14. 19. 2 Cor. 3, 18. (cll. 1 Cor. 15, 49.) 4, 6. 5, 16. Gal. 2, 20. 4, 4. Eph. 1, 20 — 23. 2, 6. 5, 23 ff. Phil. 2, 6—10. (cll. Röm. 14, 9. 11. 2 Cor. 5, 10.) Col. 1, 13 — 19. 24. 2, 9. 14. 1 Tim. 1, 16. 2, 5. 6. 3, 16. 2 Tim. 2, 8. Tit. 2, 12—14. Hebr. 1, 3. 2, 7. 10. 14. 17. 18. 4, 15. 5, 1. 2. 7—9. 7, 26—28. 9, 11—16. 10, 10. 14. 20. 12, 2. 24. 25. 13, 12.

Wort Eingeborner, so haben sie doch den Sinn, der seiner Sohnschaft die Einzigkeit zuschreibt (vgl. Mth. 3, 17. 17, 5. 22, 42—45. 21, 33 ff. vgl. 37. Mc. 12, 6.). Ihm gegenüber stehen die größten Männer und Propheten wie δοῦλοι vor dem υἱός: der Davids Sohn ist auch Davids Herr. Es sind aber vornehmlich drei Bedeutungen, die in diesen Evangelien das Wort υἱὸς θεοῦ hat. Die erste nennen wir die physische (Mtth. 1, 23. Lc. 1, 35.), weil er von Natur schon, und um der Art seiner Entstehung willen diesen Namen hat. Von Johannes heißt es (Luc. 1, 15.): er wird von Mutterleibe an erfüllet werden mit dem h. Geiste, wobei also die Existenz der Person des Johannes der Erfüllung mit dem heil. Geiste vorangeht. Bei Jesu heißt es: darum, weil er durch heilige Gotteskraft zum Daseyn kommt (Luc. 1, 35. vgl. 34.), weil er aus der heiligen Gotteskraft gezeuget (Matth. 1, 20.) somit aus göttlichem Wesen ist, hat er den Namen Sohn Gottes anzusprechen (Luc. 1, 35. 32.), ist in ihm Gott mit uns (Matth. 1, 23.), hat in ihm Gott sein Volk (Luc. 2, 11.), ja die Menschheit (Luc. 2, 14. 31.) heimgesucht, und er ist zur Sonne der Menschheit, die einen neuen Morgen bringt, geworden (Luc. 1, 78.), indem er in ihm geschichtlich gegenwärtig geworden ist. Und nicht eine der Naturen hat diesen Namen, sondern die ganze Person. Aber was diese von Natur und an sich ist, das soll sie durch wahrhaft menschliche Entwicklung werden. Sofern er diese seine natürliche Gottessohnschaft bewahrt und sittlich verwirklicht, so haben wir damit den Begriff der ethischen Gottessohnschaft (Luc. 2, 52. 49. 4, 3. 9.). Daß er auch in diesem Sinne die Gottessohnschaft vollkommen darstellte, das ist für die Zeit vor seinem öffentlichen Auftreten bezeugt durch das Wort bei der Taufe (Math. 3, 17.). Wie aber ohne die physische Gottessohnschaft als Voraussetzung die ethische unmöglich gewesen wäre, wonach er der Heilige Gottes, der sündlose Mensch ist, gekommen um vor Allem persönlich in sich selbst das Gute, das göttliche Gesetz zur Wirklichkeit zu bringen (Matth. 5, 17.), aber eben deßwegen in vollkommen

menschlicher Weise, in allmähliger, durch Kampf hindurch sich bewegender Darstellung (Matth. 19, 16. 17. Marc. 10, 18. Luc. 4, 13. 13, 49. 50.) so wäre ohne beides, die physische und die ethische, die dritte nicht möglich, die amtliche, die andrerseits doch so natürlich und nothwendig erst das Ziel dieser beiden ist, wie die ethische es ist für die physische. Diese dritte Bedeutung des Gottessohnes nun ist zwar die schon seinen Zeitgenossen geläufige Bezeichnung für den Messias: aber darum ist noch nicht erlaubt, den christlichen Begriff der Gottessohnschaft auf die Dürftigkeit jüdischer Messiasvorstellungen zu reduciren. Wollen wir wissen, welchen Begriff die Synoptiker und die erste christliche Gemeinde von Christo als dem Gottessohne haben, so dürfen die beiden ersten Momente nicht ignorirt werden: oder wir gewinnen nicht das historische Totalbild ihrer Christusidee. Schauen wir sie aber zusammen, dann erst begreifen wir auch sein Thun. Den mit ihm im Glauben (den er an seine Person verlangt, Matth. 16, 16. 17.) Verbundenen kann er nur dann, so wie er thut, die Einigung mit Gott zusprechen, wenn in ihm Gott mit uns ist.

Jesus hat sich nach den Synoptikern, wo es nöthig war, freimüthig als den Sohn Gottes bekannt (Matth. 26, 63. 64. 16, 16. 17.): aber er bezeichnete sich selbst gewöhnlich nicht so: sondern die Lieblingsbezeichnung, die er sich gab, ist: der Menschensohn, oder des Menschen Sohn. So gewiß es ist, daß er sich so nicht hätte nennen können, wenn er nicht als wahren und vollkommenen Menschen sich gewußt hätte, [7]) so wenig genügt es doch dabei stehen zu bleiben, daß er sich ein Menschenkind nenne: sondern es ist weiter zu fragen, warum nennt er sich mit einem Namen, der allen gewißermaaßen zukommt, und mit welchem ebendeßhalb keiner sonst sich bezeichnet? Die herkömmliche Be-

[7]) Schon durch diesen Namen, der nie der Erinnerung der Kirche verloren gieng (vgl. auch Act. 7, 54. Apoc. 14, 14.), ist also der Doketismus als ein dem ursprünglichen Christenthum widersprechender bezeichnet.

rufung auf Daniel C. 7, 13. 14. (s. o.) leistet zur Erklärung noch nicht das Nöthige: zeigt im besten Fall, daß Jesus diesen Ausdruck auch gebrauchen konnte: aber nicht, warum er unter den manchen andern Namen für den Messias gerade diesen als stehenden wählte. Das Richtige wird diejenige Erklärung treffen, die zu zeigen vermag, daß und warum diese Bezeichnung sowohl für sein persönliches Selbstbewußtseyn die natürlichste war, als auch für den amtlichen Gebrauch sich am besten eignete: keines ohne das andere. Nicht durch Bescheidenheit, die das Höhere verschweigt, um nicht in Selbstruhm zu verfallen; aber auch nicht blos durch die göttliche Liebe, die die Menschen als Ihresgleichen behandelt, ist dieser Ausdruck geschaffen oder gewählt: denn eine Bescheidenheit, die gerade das den Menschen Nöthigste verschwiegen hätte, ermangelte der Liebe, und eine liebevolle Ausdrucksweise, die nicht zugleich der natürliche Ausfluß seines persönlichen Selbstbewußtseyns wäre, ermangelte der Wahrheit. Sondern von einem Selbstbewußtseyn aus muß diese Bezeichnung ausgeprägt seyn, für welches das Mensch- oder Menschensohnseyn nicht das Nächstliegende, sich von selbst unmittelbar Verstehende, sondern das Secundäre, Hinzugekommene, war. Ist aber Christi Selbstbewußtseyn so geartet gewesen, daß das Menschseyn ihm als das Secundäre sich darstellte: so muß das Primäre in seinem Bewußtseyn ein Anderes seyn, dasjenige, was sich z. B. bei Johannes 17, 5. ausspricht: und das Ursprüngliche, worin sein Selbstbewußtseyn sich unmittelbar heimisch weiß (vgl. Luc. 2, 49.), muß wenigstens von der Zeit an, wo er sich selbst ganz hat, wo sein Innerstes Wirklichkeit geworden ist, das Göttliche gewesen seyn. In dieser Beziehung verdient besondere Beachtung, daß dieser scheinbar niedrigste Name erst für die Zeit seines gereiftesten Bewußtseyns vorkommt, erst da, wo sein persönliches Selbstbewußtseyn sich vollendet hat und nun vermittelst des Gattungsbewußtseyns in das amtliche übergeht.

Uebrigens ist hiemit nur erst die eine Hälfte des Ausdrucks erklärt, nämlich, warum er sich einen Menschen nennt. Aber

er nennt sich den Menschensohn, oder den Sohn des Menschen. In der That ist es auch unmöglich, daß derjenige, in welchem das Göttliche das Ursprüngliche und Konstitutive war, nur ein Mensch sey wie andere, unvollkommen oder gar sündig wie sie. Sondern in ihm muß die reine Menschheit die Darstellung finden, die sie sonst nicht fand: und damit sie sie finde, bildet eben das πνεῦμα ἅγιον (d. h. das göttliche Wesen) das Konstitutive für die Bildung dieser Person. Da er sich nun nicht einen Menschensohn nennt, sondern den Menschensohn, auch nicht den Sohn eines Menschen, sondern des Menschen: so liegt darin nothwendig bei aller Gleichstellung mit den Andern in dem wesentlich Menschlichen doch auch die Auszeichnung, daß er vollkommner als die andern dem Begriffe des Menschen entspreche, daß er der Mensch edler Abkunft, der reine Sohn der Menschheit sey.[8])

Indem er so die Gottes- und Menschensohnschaft in sich vereinigt, hat er letztere durch die erstere: aber so, daß erst in der letzteren die erstere ihrem eigenen Begriffe genügt. Oder, dadurch daß er beides ist, Gottes und des Menschensohn, ist er der Sohn schlechthin (Matth. 24, 36. 11, 27 f. 28, 20. Luc. 11, 52. Marc. 13, 32. Matth. 21, 36 f.): ist die Sohnschaft in ihm vollkommen und ans Licht gebracht. So werden wir es daher auch zu verstehen haben, wenn er so oft, und zwar in besonders wichtigen Stellen zusammenfassend sich schlechthin den Sohn nennt, der zum Vater in so einzigem Verhältnisse steht, daß er ihn, mit den Seinigen verkehrend, nicht unsern Vater zu nennen pflegt,[9]) sondern gewöhnlich meinen Vater (Matth. 18, 10. 19. 35. 20, 23. 26, 53. 25, 34. Luc. 23, 46.), von dem er als einziger und geliebter Sohn (Matth. 21, 37.) durch das Wort bei der

---

[8]) Ein Gedanke, der die christliche Wendung der Lehre vom Adam Kadmon ist, und besonders in der paulinischen Lehre von dem zweiten Adam, der die Schöpfung des ersten vollendet, ausgebildet ist. 1 Cor. 15, 45—49. Röm. 5, 14.

[9]) Das Gebet des Herrn bildet die scheinbare Ausnahme, beweist aber näher betrachtet das Gesagte aufs Neue.

Verklärung (Matth. 17, 5.) und durch seine Auferstehung Zeugniß erhält, der aber nicht minder unter den Menschen steht wie der Sohn des Hauses, der Freigeborene und Freie unter den Knechten, nicht um einsam seiner Hoheit zu genießen, sondern um die Knechte zu Brüdern zu machen, wozu sie, abgesehen von ihm, nur bestimmt sind, ohne den Zwiespalt los werden zu können, in welchem sie mit ihrer Bestimmung sich befinden, einen Zwiespalt, den nur er durch die übergreifende Macht seiner unendlichen Liebe zu heilen vermag (Matth. 20, 28. 26, 28.).

Betrachten wir noch kurz einige einzelne Züge, in denen diese einzige Stellung Christi als des Gottes- und Menschensohnes auch bei den Synoptikern hervortritt: so wollen wir hier nicht auf die ganze Reihe der Wunder Jesu provociren, denn auch andre als er haben Wunder gethan, und die Eigenthümlichkeit seiner Wunder läßt sich nur im Zusammenhang seiner Geschichte überhaupt anschaulich machen. Auch das möge hier bei Seite bleiben, daß er seine Wunderkraft auf die Seinigen nach dem synoptischen Berichte übertrug: denn Aehnliches ließe sich von Mose und Elia entgegenstellen. Aber weder Mose, noch Elias oder der Täufer ertheilen die Sündenvergebung, während er nicht blos sagt, daß der Menschensohn Macht habe auf Erden, die Sünde zu vergeben, sondern auch von dieser Macht Gebrauch macht, ja seine Wunderkraft in den Dienst derselben stellt (Matth. 9, 2—6. Luc. 5, 20—24.), was die Pharisäer als blasphemische Anmaaßung ansahen; und das hätten sie mit Recht gethan, wenn die ebjonitische Vorstellung von Christus die richtige, seinem Selbstbewußtseyn und Selbstzeugniß entsprechende wäre. Ebenso, wenn er die Taufe einsetzt, nicht blos in dem Namen des Vaters und des Geistes, sondern auch in seinem eignen Namen: so rückt er sich damit in völlig ungebührender Weise auf die Stufe des Göttlichen, wenn seine Person nach Art anderer Religionsstifter für die Religion zufällig oder gleichgültig und nicht vielmehr Dasjenige ist, ohne das auch noch nicht einmal von der Idee der vollendeten Religion die Rede seyn kann. Aber die Synop-

tiker geben auch den Grund an, warum er sich so einzig zum Vater und zum Geiste stellt, und warum er seinem Namen eine religiöse Bedeutung gibt (Matth. 10, 32. 33. 36 f. Luc. 12, 8. 9. Matth. 18, 19. 20.). Denn „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Luc. 10, 22. Matth. 11, 27.). Der Sohn hat die Macht, den h. Geist zu senden: nicht mit Wasser, sondern mit Feuer und dem h. Geiste zu taufen (Apost. 1, 5. vgl. Luc. 3, 16. Matth. 3, 11. Marc. 1, 8.), wie er auch namentlich die Sündenvergebung nicht blos ertheilt, sondern vermittelt (Matth. 20, 28. 26, 28.). Wie er sich in den genannten Stellen die Einzigkeit des Wissens von dem Höchsten zuschreibt: ja sich die Weisheit (σοφία vgl. λόγος bei Johannes) nennt (Luc. 7, 35. 11, 49. vgl. Matth. 23, 34. 11, 19.); wie er sich die Heiligkeit zuspricht, wenn er sich über das Heiligste in Israel stellt (Matth. 12, 6. vgl. 4, 5.) und über die größesten Männer des alten Bundes (Matth. 21, 33 ff. vgl. 37. 12, 41. 42. 11, 11. Luc. 7, 28.); wie er endlich nicht blos als seine Aufgabe weiß das Gesetz zu verwirklichen, sondern auch das Bewußtseyn am Schlusse seiner irdischen Laufbahn hat, seiner Aufgabe genügt zu haben: so spricht er auch eine Macht sich zu, die über das gewöhnliche Maaß des Menschlichen unendlich hinausreicht und ihn in dieser Beziehung geradezu Gott selbst gleich setzt (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Matth. 28, 18.): Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden: gehet hin und machet zu meinen Jüngern alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes. Seine Erscheinung weiß er allerdings nach den Synoptikern auch als eine welthistorische unter andern, als eine Offenbarung unter andern, und stellt sie dazu in klare Beziehung (Matth. 11, 11—14. 21, 25—37 17, 11. 12. Luc. 16, 16. 29—31. Matth. 5, 17 ff. 19, 8.); aber er weiß sie auch als eine vollkommen einzige, von ewig gültiger Bedeutung; von der Art zwar, daß die Fortentwicklung der Menschheit dadurch nicht

abgeschlossen vielmehr erst recht in Bewegung gesetzt wird: aber dieses so, daß er auch das noch Künftige auf sich zurückführt. Diß verdient noch eine nähere Erwägung. Die Bedeutung seiner Erscheinung ist als allumfassend nach Raum und Zeit und als absolut entscheidend auf dem höchsten Gebiete von den Synoptikern dargestellt. — Das spricht sich negativ schon darin aufs Stärkste aus, daß nicht einzelne Erscheinungen des Bösen, sondern das Princip des Bösen selbst, der Fürst dieser Welt (Matth. 4. 12, 27 — 29. 13, 37 — 39. Parall.) in den entscheidungsvollen Kampf mit ihm tritt: Christus aber als seine Aufgabe weiß, diß Princip zu überwinden (Luc. 10, 18.). Offenbar liegt da die Anschauung zu Grunde, daß in Christos das allgemeine Princip des Guten selbst mit dem ebenso allgemeinen Princip des Bösen den Kampf auf Leben und Tod bestanden und sterbend obgesiegt habe. Dieselbe Idee, daß in Christo das Gute selbst zur persönlichen Gegenwart geworden sey, liegt in den zahlreichen Stellen, wornach Keiner gerichtet werden kann, bevor er mit Christo in die geschichtliche Beziehung getreten ist, die zur Erzeugung des Glaubens gehört. Erst durch die als abgeschlossen gedachte Annahme oder Verwerfung Christi ist über den absoluten Werth oder Unwerth des Menschen auf absolute Weise entschieden: was nur dadurch sich erklärt, daß in Christo nicht eine der Offenbarungen des Guten, sondern das Gute selbst angenommen oder verworfen wird. Darum heißt es Matth. 24, 14., daß dann erst das Ende (das Gericht) komme, wenn das Evangelium auf dem ganzen Erdkreis allen Völkern bezeuget sey (Marc. 13, 10.). Darum wird es als eine Sünde, die nicht kann vergeben werden, bezeichnet, wenn Einer wider den h. Geist sündige, d. h. bis zur Unempfänglichkeit für die Wirkungen des Geistes fortschreite, ohne welche Keiner den seligmachenden (Matth. 16, 16.) Glauben an Christum gewinnt. — War auch für die universale Bedeutung seiner Erscheinung zuerst ein einzelner Ort zu gewinnen (Matth. 10, 2.), für das ewige Leben auf Erden ein fester geschichtlicher Mittelpunkt zu gründen, damit es von da aus sich aus-

breitend nach allen Seiten (Mc. 16, 15.) auch äußerlich und geschichtlich die Allgemeinheit gewinne: so wohnt doch seinem Reiche die Allgemeinheit auf innere Weise von Anfang an inne, und ist gegeben mit der allgemeinen Bedeutung Christi als des Sohnes des Menschen: ist auch aufs Stärkste von ihm ausgesprochen. Der Acker für seinen Saamen ist nichts Geringeres als die Welt, und die ganze Masse soll durchsäuert werden (Matth. 13, 37. 32. 41. Mc. 4, 32. Matth. 24, 14. 28, 19. Mc. 11, 17. 16, 15. 16. Matth. 26, 13. 21, 43. 8, 11. Lc. 13, 29.). Ebenso allumfassend aber, wie in Beziehung auf den Raum, oder auf die Nationen der Menschheit weiß Christus nach den Synoptikern die Bedeutung seiner Person und seines Werkes in Beziehung auf die Zeit. Er weiß sich als die abschließende Offenbarung Gottes: ein Weiteres, Höheres ist nicht zu erwarten: so daß vor dem Urtheil der Synoptiker jedes vorgebliche Hinausgeschrittenseyn über ihn ein Zurückgebliebenseyn hinter ihm ist. Dieses aber wird von ihnen so verstanden, daß sie zu dem ganzen Christusbilde, dem sie diese alles entscheidende Bedeutung zuschreiben, nicht blos die Züge seiner irdischen Erscheinung rechnen, sondern auch die eschatologischen, in welchen erst das Christusbild derselben seinen entscheidenden Abschluß hat. Es ist während seines irdischen Daseyns noch nicht erschienen, was er seyn wird, sondern erst seine Erhöhung zum Vater fügt dasjenige Moment hinzu, in welchem die Lehre von Christo durch ihn die Kraft der Glaubenserzeugung erreicht (Act. 1, 2—5.). Diese seine Erhöhung (Lc. 24, 51. Act. 1, 10.) zur Rechten des Vaters (Act. 2, 33. Mc. 16, 19.) ist an ihr selbst die Vollmacht den heil. Geist zu senden (Act. 1, 5. 8. 2, 33.), welcher, für die ganze Menschheit bestimmt (Act. 2.), ihr die Gewißheit der wahren Erlösung, der absoluten Vollendung gibt (Act. 3, 15. 20—23.). Jeder, der den Glauben hat, ist nun ein Prophet, und weiß mit göttlicher Gewißheit, sowohl daß im Christenthum die Entscheidung geschehen, die Religion vollendet ist, als auch daß die äußere Erscheinung seines Sieges eintritt und kein Feind ihm gewachsen ist

(Act. 2, 17. 21. 3, 21.). **Wie aber der erhöhete Christus den Geist sendet, so kommt überhaupt die Vollendung der** Welt ihm zu. Seine Parusie wird die letzte, auch äußere Entscheidung bringen. Wie er der absolute Gesetzgeber ist, der enthüllte und erfüllte heilige und gnädige Wille Gottes in ihm sich darstellt (Matth. 5, 17 ff.), so wird er auch der Richter seyn aller Welt bei seiner Wiederkunft, von der er so oft spricht (z. B. Matth. 7, 21 — 23. Lc. 13, 25. Matth. 13, 41. 24, 31. 10, 32. Mc. 8, 38. Matth. 25. Lc. 17, 30. 12, 35 ff.), und in welcher seiner Person, die jetzt noch verkannt kann werden (Lc. 22, 68. 69.), niemand mehr die Unterwerfung versagen kann. Weil nun Christi Person sich und ihrem Werk durch die Wiederkunft zum Gerichte auch die Wirklichkeit der Geltung gibt: so schaut der Glaube in den eschatologischen Reden Christi wie nirgends sonst die Absolutheit der christlichen Religion an, deren letztes Moment die objektive Wirklichkeit und Herrschaft ist, das Reich der Herrlichkeit oder Macht, zu welcher die sich selbst entäußernde, der unmittelbaren Macht entkleidende (Matth. 20, 28. 10, 38 f. 20, 20—28.) Liebe sich wiederherstellen muß, wenn sie wirklich das Höchste allein wahrhaft Reale ist, und innere Absolutheit ihr zukommt (Matth. 26, 63. 64. 19, 28. 16, 27. Lc. 9, 26. Mc. 10, 29. 30.). Wie Solches vorgebildet ist in Christi Person, in der unauflöslichen Zusammengehörigkeit seiner Auferstehung und Erhöhung mit seinem Tode (Matth. 10, 24. 38 f. 16. 24 f. Lc. 17, 33.), so wiederholt sich dieser Verlauf an seinen Gläubigen, an der Kirche: und so fest ist das Band, das den *νυμφίος* (Matth. 9, 15. 25, 1.) mit ihr verbindet, daß er die Zeit ihrer Knechtsgestalt, wie alle ihre Schicksale, ansieht als seine Schmach und Erniedrigung (Matth. 12, 48. 10, 14. 40. 41. Mc. 9, 37. 41. Matth. 25, 35 ff. 18, 5. 20. Lc. 9, 48.), und aus der Fülle seiner Majestät ihr ein Ende machen wird. Da wird er den Gläubigen das Reich bescheiden, wie es ihm sein Vater beschieden hat (Lc. 22, 28—30.), das ihnen bereitet ist von Anbeginn der Welt (Matth. 25, 34.): da wird er das neue, vollkommne Abendmahl mit ihnen halten (Lc. 22, 16—18. Matth. 26, 29.).

Fassen wir die synoptischen Züge zusammen, so bildet also für alle Ewigkeit, auch für die ζωὴ αἰώνιος im Himmel Christi Person, der Sohn Gottes und des Menschen, den Mittelpunkt der christlichen Religion, im Leiden und im Siegen des Einzelnen und der Kirche. Er ist der vollkommene Gesetzgeber, er offenbart nicht blos, sondern er verwirklicht sowohl den heiligen und gerechten, als den gnädigen Willen Gottes, daher er auch der Richter der Welt ist. Er hat und übt die Macht ebenso über die ganze Welt wie über das Geistliche; er ertheilt hier die Sündenvergebung und den h. Geist, dort die ewige Seligkeit, und die Spitze der letztern bildet wieder die vollkommne Gemeinschaft mit seiner Person. Er verläßet die Seinen nur scheinbar: denn wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen und er ist mit den Seinen alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 18, 20. 28, 20.). In dieser Nähe Christum zu wissen, gehört also zum Charakter des christlichen Gottesdienstes: und das Mahl seiner Stiftung ist als der Höhepunkt des Genusses dieser Nähe für die irdische Kirche eingesetzt. Matth. 26, 26 — 28. [10]).

Man darf getrost behaupten, daß sich das synoptische Totalbild von Christus dem johanneischen insofern vollkommen an die Seite setzen kann, als der durch Vermittlung der synoptischen Tradition gebildete Glaube wesentlich ganz dieselben Züge in seinem Christusbegriff haben mußte, wie sie der johanneische Christus hat. Die das Höchste von Christus aussagenden Stellen bei Johannes haben gerade die vollkommen-

---

[10]) Schwerlich dürften diejenigen, denen das Evangelium Johannis um seiner Christusverherrlichung willen unwerth ist, mit der synoptischen Christologie sich klar auseinander gesetzt haben: sonst müßte wohl diese die johanneische entweder gedeckt oder doch die einseitige Verstimmtheit gegen letztere auch auf sich entschiedner gezogen haben. Das wäre dann freilich ein Bruch mit der urchristlichen Gesammttradition: aber besser ist nach allen Seiten doch, daß dieser, wo er ist, auch zum Bewußtseyn und damit zur Krisis komme, als daß er sich z. B. durch Verfälschung des historischen Sachverhaltes verbirge.

sten Parallelen bei den Synoptikern: einzelne der stärksten Züge der letztern finden bei Johannes keine Parallele: so vgl. Matth. 9, 2—6. mit Joh. 5, 14. (8, 11.); Matth. 28, 18—20. mit Joh. 3, 5. Wie aber allerdings diese letztern synoptischen Züge dennoch sich ohne Mühe dem joh. Christusbilde einverleiben: so dürfte es sich umgekehrt auch mit den Synoptikern in Beziehung auf das Moment verhalten, was Johannes mit Paulus und dem Hebräerbrief vor den Synoptikern voraus hat: das Moment der Präexistenz. Der synoptische Christus steht bereits so hoch über dem ebjonitischen, er ist besonders durch seine eschatologische Seite so sehr mit der Weltidee überhaupt verkettet, daß zu dem synoptischen Glauben nicht sowohl ein neuer Inhalt, als ein stärkeres Interesse der Gnosis hinzuzukommen braucht; so kann auch ihr Glaube in keiner geringern Aussage von Christo Befriedigung finden, als in einer solchen, wie sie das Dogma von der Präexistenz aussprechen will. In der That fehlt es auch bei den Synoptikern nicht an den Anfängen dazu; vgl. Lc. 7, 35. Matth. 11, 19., wo Christus sich die Weisheit nennt, mit Prov. 8.; Matth. 11, 27, besonders aber Lc. 11, 49. mit Matth. 23, 34.; Matth. 13, 17. Lc. 10, 23. 24. mit Joh. 8, 56 ff.

Es verdient noch bemerkt zu werden, daß es für die Beweiskraft des Gesagten gleichgültig ist, welche der Hauptansichten über die Entstehung der drei ersten Evangelien sich am meisten empfehle. Denn verdankten sie z. B. auch alle oder zum Theil die Form ihrer Geschichtserzählung der mündlichen Tradition, ja hat diese selbst den Inhalt derselben theilweise mit bestimmt, so bleiben sie auch so Gesammtbesitz der urchristlichen Kirche, der die Beschaffenheit ihres Glaubens als eines weder doketischen, noch ebjonitischen, unwiderleglich documentirt. Gesetzt auch, alle spätern Häresen wären zu betrachten als Momente der kirchlichen Bewegung des Dogma's selbst: der Glaube an Christum als den Sohn Gottes und des Menschen in dem nachgewiesenen Sinne ist nicht erst entstanden aus einer ebjonitischen und doketischen Richtung

und deren Durchdringung, sondern geht diesen beiden voran, ja wird von beiden vorausgesetzt, wie sie nach Obigem nur durch diese Voraussetzung christliche Häresen sind. Wie viel aber oder wie wenig dieser kirchliche Glaube selbst, der sowohl für die Häresen, als für die kirchliche sie überwindende Dogmenbildung die Voraussetzung ist, auf die Gestaltung auch des Inhaltes der synoptischen Evangelientradition eingewirkt habe, so viel muß der nüchternen Geschichtsforschung feststehen: das Wichtigste gerade und das Höchste, d. h. das am meisten charakteristisch Christliche kann nicht der Glaube geschaffen oder aus sich projicirt haben: denn um schaffen zu können, muß er erst seyn, der christliche Glaube ist aber selbst erst durch das charakteristisch Christliche, und nicht vor demselben. Ein Glaube einzelner Christen, oder der christlichen Gemeinde ohne das Christliche, ein Glaube, der vielmehr das Christliche erst setzte, ist ein Gedankenunding, ein Monstrum verwirrten Denkens. Die Gemeinde kann Christi Bild nicht geschaffen haben, denn das Entstehen der Gemeinde war durch das vorausgehende Bild ihres Herrn bedingt. [11]) Gerade Dasjenige also, was in den Synoptikern am meisten das Neue ist im Verhältniß zu allem Vorchristlichen, (d. h. die höchsten christologischen Aussagen) ist nothwendig am sichersten als der historische, glaubenstiftende und der christlichen Gemeinde vorauszusetzende Impuls anzusehen.

Doch es sind noch Jacobus und Petrus zu betrachten, die christologisch den Synoptikern am verwandtesten sind. Nachdem Luther sich bei dem Briefe Jacobi darüber beklagt, daß er Christum nicht treibe: so hat man in neuester Zeit die Neigung gezeigt, den Jacobus wie er in seinem Briefe erscheint, als den Repräsentanten des Glaubens der ältesten Christenheit anzusehen, und daraus gefolgert, daß die ebjonitische Ansicht die urchristliche gewesen sey. Eine in jeder Beziehung übereilte Schlußfolgerung. Denn erstens, der Zweck des Jacobus bringt es mit sich, daß es ihm nicht auf die

[11]) Vgl. Hanne, der moderne Nihilismus S. 176.

Auseinandersetzung des Glaubens und seines Inhaltes, sondern darauf ankommt, die πίστις auch nach ihrer ethischen Bedeutung festzustellen und allem Antinomismus zu wehren. Die πίστις setzt er voraus, will er nicht erst pflanzen, und so dürfte es gewagt, ja ungerecht gegen ihn seyn, seinen Brief zu behandeln, als fienge er von vorne an und wollte die christlichen Grundvoraussetzungen, die doch gar nicht im Streite waren, hier auseinandersetzen. Noch gewagter aber wäre es zweitens nach diesem kurzen Briefe, der seinem ausgesprochenen Zwecke nach das Christlich-Ethische besprechen will, und nicht das Dogmatische, den Jacobus überhaupt zu schätzen, von dem man, bei seiner sonstigen Einstimmung in die synoptische Tradition, kein Recht hat, anzunehmen, daß er mit deren christologischen Ideen in Widerspruch gestanden. Drittens. Durchaus falsch aber ist die Voraussetzung, Jacobus sey als der Repräsentant des Glaubens der ältesten Christenheit anzusehen. Vielmehr ist gerade sein Brief und dessen Polemik gegen einen einseitigen Glauben ein Document davon, daß es eine andere Richtung in der Kirche gab, die das Hauptgewicht auf den Glauben nicht nach seiner ethisch reinigenden Kraft legte, sondern ihn vornämlich als Gegenstand der Erkenntniß, der σοφία, also mehr nach seinem dogmatischen Inhalt freilich in unfruchtbarer Weise auffaßt, und das Theilhaben am Christenthum in diesem Sinn für rechtfertigend hält. Diesem theoretischen Glauben [12]) stellt er

[12]) Der nicht der paulinische ist, wohl aber bereits die nahende Gnosis, den Gnosticismus ankündigt (1, 13. 14. 17. 5. 3, 1. 15. 16. 4, 1. 2. 10. 1, 9. 10. 5, 19. 20.). Denn bereits zeigt sich in ihm jene Unmittelbarkeit des Glaubens auseinandergegangen, und einseitig die Richtung auf den Inhalt des Glaubens, wie er für das Erkennen ist, eingeschlagen. Obwohl diese Richtung sich noch nach dem Glauben, nicht nach der γνῶσις benennt, ist doch der Glaube schon zum bloßen Mittel der σοφία gemacht, das Christenthum mehr als Erleuchtung, denn als Heiligung angesehen; zwar immer noch als Erlösung, wofür diese Richtung selbst den paul. Ausdruck der δικαίωσις noch hat, wie für ihre theoretische Richtung noch den Namen der πίστις, aber offenbar ist es nicht mehr die paul. πίστις

den praktischen gegenüber. Noch wichtiger ist das Vierte. Es darf nämlich zwar nicht geläugnet werden, daß der Individualität des Jacobus das Ethische am meisten am Herzen liegt, daher sie auch zu Bekämpfung jener falschen Richtung besonderen Trieb und Beruf hatte (denn am Ethischen, wie an nichts Anderem erprobt sich das Daseyn oder Fehlen der paulinischen πίστις, zu der auch nur durch den Ernst des Gesetzes und der Buße kann zurückgeleitet werden), aber sein Ethisches ist das Christlichethische, und beweist sich als solches nicht blos durch die Auffassung des Gesetzes, das er als geschloßne Einheit (2, 10.) und als vollkommnes Gesetz der Freiheit (1, 25.) dadurch erkannt hat, daß ihm die Liebe das königliche Princip des Ethischen (2, 5. 8.) ist, sondern auch durch die Begründung dieser Liebe in dem Glauben (2, 22.), dessen ihn selbst vollendende Frucht sie ist; oder in der Wiedergeburt durch göttliches Gnadengeschenk (1, 17. 18. 21.). Nicht jeder Mensch ist aber ein aus Gott geborner (1, 18.), sondern die Christen sind es, in deren Seelen das Christenthum, das Wort der Wahrheit eingepflanzet ist (1, 21.), und die durch dieses Wort umgeschaffen sind, also daß sie die Erstgebornen der Kreaturen, die Krone der Schöpfung werden (1, 18.). Auch das Gesetz war ein Wort, λόγος; aber es war nicht λόγος τέλειος, nicht schaffendes Wort, wie das Wort Gottes, das die Welt hervorbrachte, denn es war nur gebietend, und dem Sollen fehlte das Seyn, das Wollen, und weil das Sollen doch blieb, obwohl der Wille ihm entgegen war, so war der Wille nicht frei. Der christliche Logos aber ist λόγος τῆς ἀληθείας, νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, d. h. im Christenthum ist das Wort gegeben, welches dem Begriffe des Gotteswort entspricht, denn das Wort des Christenthums ist nicht blos fordernd, sondern wirkungskräftig und schöpferisch, also, daß nun auf dem geistigen Gebiete dasselbe erreicht wird, was auf dem physischen das Schöpferwort erreicht, und daß es

und δικαίωσις. Vielmehr dürfte in der Stelle Jac. 1, 13 — 17. schon ein Satz an den Gegnern bekämpft seyn, der an die Gnosis im eigentlichen Sinne erinnert.

nun auf dem höchsten Gebiete nicht mehr blos heißt, er spricht, er gebeut, sondern auch es geschiehet und es steht da. In der Geburt aber aus dem schöpferischen Worte vollendet sich die Schöpfung des Menschen selbst, und die Würde der Erstgeburt, zu der er an sich schon durch die Schöpfung bestimmt war (3, 9.), kommt nun zu ihrer vollkommnen Wirklichkeit (1, 9. 18. 2, 1.). Nicht in Einzelnem blos bessert das christliche Princip, sondern es will und schafft ganze Menschen, und vollkommne (1, 4. 21.), und erhebt auf eine Höhe, vor der alle irdischen Unterschiede verschwinden. Der Verf. ist daher auch voll von der wesentlichen Gleichheit aller Christen, [13]) und mit Unwillen stößt er Alles von sich, was dieser zu nahe treten will; worin wieder das Bewußtseyn von der Absolutheit des Christenthums liegt, vor der alle Gegensätze irdischer Art wie in Nichts sinken. Daher ermahnt er die Niedrigen zum Bewußtseyn ihrer Hoheit und absoluten Würde, damit sie nicht durch falsche Bescheidenheit dem Einreißen der trennenden Ungleichheit entgegenkommen: die Vornehmen aber zur Demuth (2, 1 — 9.).

Schon das Bisherige zeigt, daß Jacobus die christliche

---

[13]) Wie in andrer, so ist auch in dieser Beziehung der richtig verstandne Jacobus im stärksten Gegensatz mit dem Katholicismus, der ihn so gerne zu seinem Anwalt macht. Mit dieser seiner hohen Idee von der Würde und wesentlichen Gleichheit aller Christen in der göttlichen Freiheit hängt alles zusammen, was er gegen die Selbsterhebung Einzelner, sey es um höherer Weisheit oder um des Standes und Reichthums willen sagt: so daß die angeblich ebjonitischen Züge, die sich in seiner Schätzung des Reichthums u. dgl. kund geben sollen, sich nur aus dem Mißverstande erklären, der Einzelnes aufrafft, ohne es aus seinem Gesammtzusammenhange zu begreifen. Eine solche Geringschätzung des Reichthums, wie sie in diesem Briefe sich kund gibt, stammt nicht aus einem Geiste, der „arm" ist am christlichen Gehalt: sondern das Bewußtseyn eines über allen Vergleich erhabenen Reichthums im Christenthum (2, 5.) läßt ihn sich entrüsten über die, welche Unterschiede wieder aufrichten wollen, die in die vorchristliche Zeit gehören und die königliche Freiheit Aller bedrohen. Vgl. 1, 9. 2, 1. 5. 7. 15 ff. 4, 1. 3. 5, 1 — 6. 3, 17. 1, 27.

Grundvoraussetzung in anthropologischer oder soteriologischer Form präsent hat; und fände sich auch nichts Weiteres, so wäre er schon damit weit hinaus über den Ebjonismus, zumal er gegen die höhere Idee von Christi Person nichts sagt. Allein es fehlt ihm auch gar nicht an starken christologischen Zügen. Er nennt sich 1, 1. δοῦλος κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, was, wenn er, was wahrscheinlich, Christi Bruder war, doppelt beachtenswerth ist. Er nennt ihn κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός 2, 1. 5, 7. 8.: er ist ihm also Herr und Messias; κύριος τῆς δόξης (2, 1.), was jedenfalls eine wenn auch erst verliehene gottähnliche Majestät ausdrückt. Aber weiter führt der Rückblick auf den λόγος ἀληθείας. Da dieses Wort der Wahrheit das christliche Wort ist, so ist ihm Christus der Träger dieses Wortes der Wahrheit. Und wie dieses Wort theils die Wahrheit mittheilt und die Weisheit (1, 25. 18 vgl. 1, 5. 3, 17.), und zwar von oben, also göttliche Offenbarung ist, theils aber wirkungskräftig ist und schöpferisch (1, 18.), so schreibt er ebendamit Christo, dem Träger dieses Wortes beides zu, daß er Offenbarer oder der Lehrer ist, und daß ein schaffendes, königliches Wort in ihm ist. Das prophetische Amt und das königliche bilden die Hauptzüge in seinem Messiasbilde; und diese beiden sind bei ihm wohl unterschieden; denn er kennt sowohl ein Wissen vom Christenthum, in welchem das Wort doch noch nicht zur Freiheit wirkungskräftig geworden ist (1, 22. 23.), als auch königliche Functionen Christi, die sich nicht blos auf die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit beziehen (5, 7. 8.). Wie hoch ihm Christus als Lehrer steht, erhellt aus den so sehr häufigen Stellen seines Briefes, die Worte Christi besonders nach Matthäus anführen. Diese Worte sind meistens, aber doch nicht ausschließlich ethischer Art. Was das königliche Amt Christi betrifft, so liegt dessen Anerkennung schon darin, daß er ihm Χριστὸς ist und κύριος τῆς δόξης. Namentlich aber tritt als königliche Function Christi hervor die Wiederkunft des Herrn zum Gericht (5, 7—9.). Er ist also nicht blos der Bringer desjenigen Gesetzes, das der Maaßstab seyn wird bei dem Gericht (2, 12.), sondern er vollzieht auch die

Scheidung. Die Beseligung der Einen (5, 8.), die Verurtheilung der Andern ist seine That (5, 9.). Hat Christus als Herr der Herrlichkeit die Vollmacht (vgl. noch 2, 1. 5.), die Seligkeit, das Höchste zu ertheilen, ist seine That die letzte Entscheidung: so ist nicht zu läugnen, daß Jacobus auch in christologischer Form die Absolutheit der christlichen Religion anerkennt; wie er denn auch sonst so spricht, daß man sieht, wie ihm Christus Gott nahe gerückt ist. — Denn er nennt beide, Gott und Christus, κύριος, er sagt 4, 12.: Einer ist der Gesetzgeber und der Richter, der selig machen und verderben kann. Da er nun zwar unter dem Gesetzgeber Gott zu verstehen scheint, Christo aber die Vollmacht zum Gericht, zum σῶσαι καὶ ἀπολέσαι 5, 7—9. zuspricht, so kann sich ihm sein Satz von der Einheit des Gesetzgebers und des Richters mit seiner Lehre von Christi eschatologischer Stellung nur so ausgeglichen haben, daß er in Christi königlicher Macht die göttliche zugleich präsent sieht. Um so gewisser aber ist dann auch, daß, obgleich er hierüber nichts ausdrücklich sagt, er auch die Wiedergeburt nicht blos mit Christi prophetischem Amte, sondern auch mit seinem königlichen wird in Verbindung gesetzt haben: also, daß in der schöpferischen Kraft seines Wortes auch Christi That zu sehen ist.

Dagegen tritt allerdings das hohepriesterliche Amt Christi bei Jacobus gänzlich zurück. Christi Tod erwähnt er, aber nur nach seiner vorbildlichen Bedeutung (5, 11.). Auf die Vermittlung also der Sündenvergebung und Erlösung, die er allerdings im Christenthum findet (5, 15.), läßt er sich nicht ein. Dagegen sind unzweifelhaft Handlungen, die er 5, 14 ff. im Namen des Herrn verlangt (besonders das Gebet), im Namen Christi verlangt, worin der Gedanke liegen wird, daß Christus unser Vertreter bei dem Vater, der Paraklet sey, durch den unsere Bitte Gott wohlgefällig und erhörlich wird. Womit denn die eine Seite seines hohepriesterlichen Amtes anerkannt ist.

So nahe Jacobus dem A. T. noch steht, das er im neuen nur vollendet sieht, mit dessen Ziel und innerem Wesen er sich daher auch als Christ vollkommen und unbefangen

Eins weiß: so setzt doch das Christliche, was er hat, eine ungeheure Umwandlung in einem gewöhnlichen jüdischen Bewußtseyn voraus. Das Suchen des alttestamentlichen Gesetzes ist innerhalb der Christenheit durch das Wort der Wahrheit das von Christo ausgeht, zu seinem Ziele, alle Unruhe des Sollens zum Seyn, aller Zwiespalt zur Einheit gekommen (2, 12. 1, 25.). Was das Gesetz nicht zusammenbringen konnte, das ist nun geeinigt, der Geist aus der äußern Vielheit der Gesetze zur innern Einheit sowohl mit sich selbst (1, 5.) als mit Gott (1, 21. 18.) gelangt. Denn die Christen haben Antheil am heiligen Geiste (4, 5.).

Wenn Jacobus sich mehr an das Gesetz anschließt, jedoch nicht an das Cerimonialgesetz, sondern an das ewige Ethische darin, dessen blos ideale Existenz nun durch Christus zur Wirklichkeit im freien Menschen, in der Liebe gelangt: so sieht Petrus im Christenthum vor Allem die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, ebenso in seinen Reden in der Apostelgeschichte, wie in seinem Briefe. [14])

Bei diesem Standpunkte bekommt aber andrerseits nun auch das Ceremonialgesetz sein Recht: welches, da es nicht blos symbolisch sondern auch typisch ist, auf seine Weise Christum weissagt, besonders in seinem Mittelpunkte, dem Opferkultus. Und nach dieser Seite steht Petrus auf ähnlichem Standpunkte mit dem Hebräerbrief.

Die petrinischen Reden der Apostelgeschichte, da ihr Zweck ist: die Stiftung des Glaubens unter den ungläubigen Juden, haben alle die Christologie zu ihrem Mittelpunkte; diese selbst aber ist naturgemäß zuerst so gehalten, daß der historische Ausgangspunkt noch vorwiegt, und die einzelnen Momente der Geschichte Christi besprochen werden, während in dem Briefe schon weit mehr diese einzelnen Momente in die Einheit eines Totalbildes sich gesammelt und in ihr durchdrungen haben. Ferner ist die Christologie von Petrus in

---

[14]) s. not. 15. 16. Act. 2, 23 — 31. 34. 35. 39. 3, 13. 18. 21—25. 4, 11. 1. Petr. 1, 10 — 12. 20. 2, 7. 10. 25. 1, 19. 2, 24. 3, 20. 21.

der Apostelgeschichte mehr in der alttestamentlichen Form vorgetragen. Dahin gehört die Bezeichnung Knecht Gottes, παῖς θεοῦ, [15]) die aus den Propheten genommen ist, und die Kategorie der Salbung mit dem h. Geiste. [16]) Was das Einzelne betrifft, so sind nach Petrus Christi Schicksale von den Propheten geweissagt (Act. 1, 16. 2, 16. 34. 3, 18. 22—26. 10, 34. 1 Petr. 2, 7. 22—25. 1, 10.), wie auch die Ausgießung des Geistes (Act. 2, 16. 23. 31. 1, 16.). Er selbst ist gesalbet mit dem h. Geiste und mit der Kraft (10, 38.), von Gott zum Herrn und Christ gemacht (2, 36.), indem Gott ihn verklärte (3, 13.), zum Fürsten und Heiland verordnete, zu einem Richter über Lebendige und Todte. Hier ist dem historischen Ausgangspunkte gemäß alles von der Erniedrigung Christi aus weiter fortgeführt; Christi Erhöhung und Verklärung demgemäß vorherrschend als That Gottes, als Belohnung für seine Leiden gedacht. Aber das Ziel, an welchem diese Betrachtung von unten her anlangt, ist, daß er der Fürst des Lebens sey (Act. 3, 15.), den die Bande des Todes nicht halten konnten, der zum Himmel aufgefahren (2, 33. 24. 31.) und nun Herr über Alles ist (10, 38.), wie denn in seinem Namen Wunderkräfte ruhen (3, 6.) und seine Herrschaft offenbar werden wird bei seiner Wiederkunft zum Gericht über den Erdkreis (3, 20. 21. 10, 42.). Jetzt aber nimmt er verklärt die Himmel ein (3, 13. 21.) bis auf die Zeit der allgemeinen Vollendung der Dinge. Von der Rechten Gottes aus hat er die Ausgießung des Geistes angefangen am Pfingstfest und setzt sie fort durch die h. Taufe (Act. 10, 47. 11, 15. 15, 8—11.). Die Taufe aber geschieht auf Christi Namen, und in keinem andern ist Heil (4, 12.). Wenn nun so die Betrachtung, die von dem Erniedrigten aufstieg, anlangt bei dem Erhöheten, der zur Rechten Gottes ist: so muß auch dahin fortgeschritten werden, daß der Glaube nicht blos spricht: obwohl oder weil Christus erniedrigt war, so ist er

---

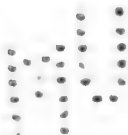
[15]) Act. 3, 14. 4, 27.
[16]) 10, 38. cll. 4, 27.

auch erhöhet: sondern die Idee des verherrlichten Erlösers ist erst die wahre Idee von ihm, aus der nun umgekehrt die Erniedrigung Christi bis zu ihrem Gipfel am Kreuze begriffen wird. Von der gewonnenen Idee des lebendigen und ewig bleibenden Wortes Gottes aus, das in Christo persönlich ward (1 Petr. 1, 23. 25.), und in der der Glaube erst seinen Ruhepunkt findet, schaut dieser nun zurück, und weiß, daß in einem solchen Wesen wie Christus ist, auch das Leiden als freie That, auch die Erniedrigung als Moment seiner Selbstoffenbarung und seines Werkes zu begreifen sey. — Einen Uebergang hiezu bildet es schon, wenn seine Auferstehung und Erhöhung nicht blos als Gottes That an ihm, sondern als die nach dem Begriff dieser Person nothwendige Entwicklung und Selbstoffenbarung dargestellt wird. (Vgl. Act. 10, 40. 2, 31, cll. 3, 15. und 2, 24.). Aber in voller Klarheit tritt diß im ersten Briefe hervor. Da wird nicht blos, wie das auch in den Reden der Apostelgeschichte nicht fehlt, gesagt, daß Christi Tod durch der Sünder Hände nach Gottes vorbedachtem Rathe geschehen sey, nicht blos, daß die Propheten, die ihn weissagten, haben erfüllt werden müssen. Sondern zu dieser Betrachtungsweise, die immer noch möglich ließe, das Christenthum einseitig als die vollendete Geburt des A. T. zu betrachten, und die äußere geschichtliche Abhängigkeit zu hoch anzuschlagen, wornach das Christenthum ein Kind des A. T. ist, tritt hier die ergänzende scheinbar entgegengesetzte ein, wornach das A. T. in seinen höchsten Functionen ein Werk des christlichen Principes ist (1 Petr. 1, 10. 11.). In den Propheten war das πνεῦμα Χριστοῦ wirksam: schuf sich selbst in ihnen seine Vorbereitung, weissagend von der Gnade in Christo, von seinen Leiden und der Herrlichkeit darnach. So ist das Christenthum das Alte, in der Weltidee Gottes ewig Begründete, von Ewigkeit sie Bestimmende und Beherrschende. Denn in Christo sind wir von Ewigkeit erwählt (1 Petr. 1, 2.), ewig gedacht vom Vater als stehend in der Heiligung des Geistes: als bestimmt für den Gehorsam und für die Reinigung durch das Blut Jesu Christi (1 Petr. 1, 20.). Hiemit ist bereits

gelehrt, daß das christliche Princip, obwohl als solches erst geoffenbart in den letzten Tagen (1 Petr. 1, 20.), doch präexistent und wirksam gewesen sey von Anfang an, ewig also ist, nicht blos in der göttlichen Vorherbestimmung sondern auch real wirksam (vgl. 1 Petr. 1, 11. ἐδήλυ τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστῦ). Zwar ist die Trinitätslehre, die hier einzutreten hätte, bei Petrus nicht weiter ausgebildet: und das präexistente christliche Princip nicht als Persönlichkeit beschrieben: aber um so gewisser ist es mit dem göttlichen Geiste selbst zusammen genommen. Die historische Erscheinung Christi selbst nun anlangend, so ist ihm wahre Menschheit nach Leib (1 Petr. 3, 18. 4, 1. 1, 24.) und Seele (1 Petr. 3, 19.) zugeschrieben. Ebenso fern aber als vom Doketismus ist der Brief vom Ebjonismus, obwohl er nichts von einer Zweiheit der Naturen lehrt. Gott ist ihm Vater unseres Herrn Jesu Christi, worin liegt, daß dieser der Sohn Gottes ist (1 Petr. 1, 3.).[17]) Christus ist der Vermittler unserer Wiedergeburt durch Gott (1, 3.) aus unvergänglichem Saamen (1, 22.). Im Glauben an Christus ist die σωτηρία, welche theils eine künftige (1, 5. 9.) theils eine schon gegenwärtige ist. Die Wiedergeburt geschieht **aus** göttlichem Saamen, d. h. aus Gott, oder dem h. Geist (vgl. 1, 12.): aber durch das **lebendige** und **bleibende** Wort Gottes (1, 23.). Dieses lebendige Wort ist jedenfalls nicht die **That** der Verkündigung (1, 25.); sondern deren **Inhalt** ist das die Wiedergeburt aus dem Geiste Vermittelnde. Dieser Inhalt ist freilich auch Lehre, Wahrheit, aber **geschichtlich** gewordne ewige Wahrheit: d. h. Christus als Versöhner ist der Inhalt der frohen Botschaft. Wir haben kein Recht, an die Stelle der Person ein Abstractum, ein Neutrum zu setzen, z. B. Erlösung, sondern gerade in der Person, und nirgends sonst, haben wir nach Petrus die wie ewig beschloßne so ewig gültige weil geschichtlich vollbrachte Erlösung (1 Petr. 1, 19. 20.). So ist also das Wort „lebendig und bleibend in Ewigkeit" genannt, weil Christus seinen Inhalt bildet und eigentlich der

---

[17]) Das Wort υἱὸς θεοῦ hat der Brief nicht: wohl aber 2 Petr. 1, 17.



in der Verkündigung des Wortes Wirkende ist. Ja es fragt sich, ob nicht hier ganz abzusehen ist von dem Worte als verkündigtem, ob nicht vielmehr Christus kurz als das lebendige und ewiglich bleibende Wort Gottes bezeichnet ist. Den Namen Wort hat Petrus dann als Offenbarung Gottes genommen, weil sie gleichsam von Gott gesprochen (ähnlich wie Genes. 1.), die Vermittlung der neuen Schöpfung zu seyn bestimmt ist.[15])

---

[15]) Ich glaube mich für das Letztere entscheiden zu müssen, womit jedoch noch keineswegs die Lehre vom Logos als präexistirendem hypostatischem Wesen dem Petrus soll zugeschrieben seyn. Die Gründe sind mir dafür:

1. Nur einige Verse später (2, 3.) nennt er Christus λίθος ζῶν vgl. V. 7. und damit 1, 23. λόγος θεῦ ζῶν καὶ μένων.

2. V. 23. wird prägnanter und planer zugleich. Denn nun wird der Sinn: das ῥῆμα, λόγος θεοῦ, dem so hohe Prädikate zukommen, d. h. Christus sey zu verstehen unter dem ῥῆμα εὐαγγελισθέν, oder bilde dessen wirkungskräftigen Inhalt. Die andre Erklärung erhält nur den Sinn: das Wort Gottes bleibt ewig, also auch die frohe Botschaft, die euch wird, denn sie ist Gottes Wort. (Vgl. Hebr. 4, 12. 13. 5, 11.).

3. Diese Erklärung überschreitet in keiner Weise den petr. Standpunkt. Sie schließt sich vielmehr nur an das hebr. Theologumenon vom דְּבַר יְהוָֹה an; der Logos ist hier nicht der hellenisirende oder philonische = Vernunft, sondern ächt hebräisch Gottes Offenbarung, das wirkungskräftige Schöpferwort, Hebr. 11, 3. 1, 3. Die Benennung schließt sich wie an Genes. 1. so auch an den Namen an, den das Gesetz stehend hat. Denn auch dieses hat den fast stehenden Namen Wort Gottes. In diesem geschichtlichen Zusammenhang war nichts natürlicher als auch Christum ein Wort Gottes zu nennen, ja als die Vollendung der Offenbarung war er „das Wort Gottes," d. h. die vollkommne, in menschlicher, persönlicher (ζῶν), bleibender (μένων) Gestalt erschienene Offenbarung zu nennen. Freilich ist mit dieser Bezeichnung Christus mehr als der „Gesprochene," denn als der Sprecher gedacht; — welch Letzteres erst der Hebräerbrief 1, 4. und Johannes 1, 18. bestimmter hervorheben. Aber auch dieses kann man nur natürlich finden für die vom A. T. Herkommenden. Ueberhaupt kann ich hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß man noch viel zu wenig den allmähligen Bildungsgang der Logoslehre, innerhalb des neutest. Canon, also da, wo es am nächsten lag,

Jedenfalls ist ja Christus dem Petrus nicht blos Träger und Inhaber des Wortes, wie es auch die Propheten sind, sondern in ihm ist die vollkommne Offenbarung erschienen, persönlich und so, daß die Form (die der menschlichen, geschichtlichen Persönlichkeit) zum Inhalt dieser Offenbarung wesentlich mit gehört. Hienach muß man sagen, daß für Petrus Christus das Wort Gottes nicht blos hat, sondern **ist** (1, 18—20. 2, 7.). Wie er aber so für uns Gott vermittelt, als Sendung Gottes an uns, denn er ist der Bringer des Göttlichen an uns (1, 23.); so ist er auch umgekehrt als der Sündlose, als das unschuldige und unbefleckte Lamm, der, der uns vertritt vor Gott — unsere Sünden sind für die göttliche Betrachtung getödtet an seinem gekreuzigten Leibe. (Vgl. 1 Petr. 2, 24. 3, 18. cll. Jes. 53, 5.) mit der Absicht und dem Erfolge, daß wir durch ihn (versöhnt, als heilig dargestellt) vor Gott können geführt werden (3, 18.) und gelitten habend in ihm für unsre Sünde, uns in ihm gestraft wissend (4, 1. vgl. Röm. 6, 7.) von der Sünde abstehen (1, 18. 4, 1.). So ist er Mittler nach beiden Seiten: den Mittelpunkt aber seines Mittleramtes bildet sein Tod, dieser ist das Entscheidende (1 Petr. 3, 18. *ἅπαξ ἀπέθανεν*.). Jedoch schaut er Christi Tod mit seiner Auferstehung so innig zusammen (3, 18—21.), daß auch die Taufe erst durch letztere sich vollendet, (vgl. 1, 3.) was nach Demjenigen, was wir von Petrus über den Tod Christi gehört haben, die Bedeutung haben dürfte, daß der, welcher gläubig in Christo sich

---

verfolgt hat. Die joh. Logoslehre steht Vielen als eine fremde Größe da: als ein Räthsel, das sich nur löse durch Zurückgehen auf Außertestamentisches, Philonisches u. dgl. Dazu ist man erst berechtigt, wenn sie gar keine Familienähnlichkeit mit anderen Erscheinungen innerhalb des christlichen Kreises hat: was ich läugnen muß, weil ich auch in der joh. Logoslehre nicht den hellenischen Begriff „Vernunft“ finden kann. — Es ist von Jacobus (1, 18. 21.) und den Synoptikern an bis Petrus, weiterhin von Petrus bis zum Hebräerbrief (4, 12. ꝛc.), der Apocalypse und dem Evangelium Johannis in der Logoslehre ein von Stufe zu Stufe fortschreitender, festgeschloßner Zusammenhang.

als gestraft angesehen hat, auch in ihm aufersteht, also daß Christus nicht blos stellvertretend nach Gesinnung und Wirkung für uns stirbt, sondern auch in uns leben soll. Der Auferstandne ist der Herr, zur Rechten Gottes eingegangen in den Himmel, dem alle Mächte unterthan sind (1 Petr. 3, 22.). Darum hat er die Macht, den Segen der Taufe zu ertheilen (1 Petr. 3, 21. vgl. 1, 22.), den Geist aus welchem die Christen neugeboren werden.

Obwohl aber endlich Petrus im Christenthum die Erfüllung der Prophetie des A. T. sieht, so faßt er doch Dasjenige, was wir schon in diesem Leben vom Christenthum empfangen, nur als Angeld des herrlichen Erbes, nur als Anfang der göttlichen Saat auf. So ist ihm auch das Christenthum noch eine prophetische Religion (der ἐπαγγελία und ἐλπίς), aber die Zukunft ist seine Zukunft, seine Offenbarung. Wenn das Neue kommt, hört es nicht auf, sondern wird es offenbar, ganz anders als in der vorchristlichen Prophetie. Diese Sichselbstgleichheit, wie die unendliche Fülle, die sich noch soll darlegen, ist wieder an die Person Christi geknüpft, dessen Herrlichkeit in der Gegenwart noch verhüllt, obwohl schon in sich vollkommen (1 Petr. 3, 22. 1, 4—7.) ist. Seine Wiederkunft aber wird den Widerspruch tilgen, der zwischen der annoch nur in Christo realen Idee des Christenthums (1, 8.) und ihrer vollen Verwirklichung besteht.

Auch Judas stellt in der Grußformel (v. 2.) und in der Doxologie (v. 24. 25.) Christum mit Gott dem Vater zusammen; durch Jesus Christus unsern Herrn ist Gott unser Heiland, und wird er verherrlicht: die Bewahrung in dem wahren allerheiligsten Glauben (v. 20.) ist Bewahrung in Jesu Christo (v. 1. 3.) und im h. Geist (v. 20.). Die Christen sind ἅγιοι durch ihre πίστις und sollen für den von den Aposteln (v. 17.) übergebenen Glauben streiten (v. 3.) und im treuen Gedächtniß ihn bewahren; damit sie nicht den Eindringlingen ähnlich werden, die sich für Pneumatiker haltend (v. 19.) und stolz im Innern sich über die andern setzend äußerlich wohl noch mit den Christen zusammenhalten aber nur um die

Liebesmahle zu beflecken durch ihre Theilnahme. Die Gnade Gottes wenden sie physisch, eudämonistisch (v. 10. 4.), darum wird die Gerechtigkeit Gottes sich gegen sie kehren. Die Gegner des Judas sind nicht blos practisch verkehrt, sondern sie sind auch Irrlehrer (v. 15. 8.), sie läugnen unsern einzigen Fürsten und Herrn Jesum Christum (v. 4); eine Sünde, die verdammlich ist und kaum noch eine Rettung durch Buße und Rückkehr zu Christo übrig läßt (V. 5. 22. 23.). Des Herrn Wiederkunft zum Gericht (v. 14.), die für die Gläubigen gnadenreich ist und das ewige Leben bringt (v. 21.), wird ihnen zum Schrecken seyn (v. 13—15.).

Aehnlich nur etwas ausgebildeter sind die christologischen Elemente im 2ten Brief Petri. Dieser dringt bereits bestimmter auf die Erkenntnißseite, die Gnosis, welche jedoch vom Praktischen nicht losgerissen ist.[19]) Der Brief hat schon bestimmter mit Irrlehrern zu thun: daher der falschen Lehre die christliche Erkenntniß gegenübertritt (2, 1.), die als ein in dem Herzen als einem zuvor dunkeln Ort aufgehender Morgenstern beschrieben wird (2 Petr. 1, 19.), ohne Zweifel mit Beziehung darauf, daß Christus der Inhalt der ἐπίγνωσις ist (2 Petr. 1, 2. 3.). Die göttliche Kraft spendet durch die Erkenntniß Christi uns alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit Noth ist: gibt die herrlichsten Verheißungen, reinigt und macht theilhaft der göttlichen Natur (2 Petr. 1, 4.). Denn Christo kommt μεγαλειότης (1, 16.) δόξα und ἀρετή zu (1, 3.), er ist der geliebte Sohn Gottes, an dem er Wohlgefallen hat. Er ist unser σωτήρ (1, 1. 11. 3, 2.), unser Herr (1, 2. 8. 11. 16.), der ein ewiges Reich hat (1, 11.) und es bedarf zu seiner Verherrlichung nicht künstlicher überkluger Mythen, sondern die Geschichte Christi, bezeugt von den Propheten, und die apostolische Ueberlieferung genügt (1, 16—18. 3, 2.). Es kommt nur darauf an, daß das Vernommene auch aufgehe im Herzen

---

19) ἐπίγνωσις, wie im Brief an die Epheser und Colosser. Die ἐπίγνωσις ist (2 Petr.) Hauptbegriff, wie ἐλπίς im ersten Brief. (Vgl. 2 Petr. 1, 2. 3. 5. 2, 20. 21. 3, 18.).

als ein Morgenstern und so die Geschichte zur lebendigen das Leben durch und durch beherrschenden (1, 5—9.) Erkenntniß werde. Die falschen Propheten die er bekämpft, sind beschrieben als Prediger der Freiheit (2 Petr. 2, 19.), als Antinomisten (ἄθεσμοι), die auf Paulus sich berufen, ihn verdrehend; sie ziehen die Gnade auf Frevel in Lüsten und Sünden, fürchten sich nicht vor dem Gericht und der Wiederkunft Christi, sondern beflecken und verwickeln sich wieder mit der Welt und leben und lehren also, als ob Alles ewig bliebe, wie es war vom Anfang der Welt her (2 Petr. 2. 3, 3. 4.). Das Zögern des Herrn hat nur in seiner Langmuth seinen Grund, die noch viele retten will (3, 9—15.), sein Tag aber kommt gewiß unerwartet wie der Dieb in der Nacht, die Gestalt dieser Welt umzuwandeln und einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen.[20])

So reich nun die Keime waren, die durch Christi Selbstdarstellung und das apostolische Zeugniß in die Menschheit niedergelegt wurden, so war damit doch die Ausprägung des christlichen Lehrgehaltes in Dogmen weder schon gegeben, noch

[20]) Der Verfasser scheint mir ein Judenchrist, der mit Paulus bekannt ist, und ihn anerkennt, ohne jedoch seine Lehre vom Glauben und den Werken zum eigenen Mittelpunkte zu haben. Die Gegner dürften Heidenchristen seyn: eine Ausartung der paulinischen Richtung, in ihrem Antinomismus Vorgänger des Kerdon und Marcion. Ihre Verwandtschaft mit gnostischen Elementen erhellt noch besonders aus ihrer Polemik gegen die eschatologischen Lehren c. 3., wie auch die Züge des 2ten Cap. dazu passen. Der Standpunkt des Verf. selbst ist durch diesen Gegensatz mit bestimmt, sowohl negativ als positiv. Das Erstere, sofern in dem Briefe die Reaction des christlichen Bewußtseyns gegen die mit der Welt sich verflechtende Schlaffheit beginnt, die sich vieler von der Zeit an bemächtigte, wo sich zeigte, daß die eschatologischen Erwartungen zu vertagen waren. Als eine Fortsetzung dieser Reaction dürfte der Montanismus anzusehen seyn, der aber sowohl nach der ethi-

erspart. Jenes nicht: denn in festgefaßten dogmatischen Begriffen tritt das Christenthum im N. T. nicht auf: sondern in Form des Selbstzeugnisses Christi durch Wort und That, und des von ihm zeugenden Glaubens der Apostel: mit welchem Zeugniß sich der h. Geist verbindet, um in den Em-

---

schen als nach der eschatologischen Seite die erneuerte Spannung bis ins Häretische steigert. (Vgl. auch 2 Petr. 1, 19—21.) Positiv aber dürfte der Verf. des Briefes durch die Gegner insofern bestimmt seyn, als er gleichfalls auf die christliche Erkenntniß dringt, nur den Zusammenhang mit der geschichtlichen Ueberlieferung nicht preis gegeben wissen will, sondern stark hervorhebt (1, 14—18. 2, 21. 3, 2. 15.). Und zwar dringt er in der Art darauf, daß er zwei Klassen von Menschen oder zwei Stadien unterscheidet. Das erste ist das προτέχειν auf die apostolische Paradosis. In diesem Stadium soll Jeder so lange beharren, bis das zweite eintritt durch göttliche δύναμις (1, 19.). Es ist diß der historische Glaube. Das zweite Stadium ist der Aufgang des Morgensterns im Herzen, der Anbruch des Tages oder des höhern Bewußtseyns (1, 19. vgl. Jud. 19.). Das ist die wahre Gnosis (1, 5.), die Frucht des Glaubens, während die falschen Lehrer nur eine Scheinweisheit haben (2, 17. 18.) und aus der Paradosis der Apostel herausgefallen sind (2, 21. 22.). Endlich wie mit der Weisheit, so verhält es sich mit der Freiheit (2, 19.) und dem Adel der menschlichen Natur. Wessen die Häretiker sich rühmen, wovon sie aber das Gegentheil haben (ζόφος τοῦ σκότους 2, 17. 1, 9. Blindheit, Kurzsichtigkeit, Vergessenheit, δουλεία 2, 19. und Herabsinken zur geistlosen animalischen Natur), das haben die Christen (1, 3—8.). Sie haben in der Erkenntniß Christi die Weisheit, alle Fülle der geistigen Segnungen, ja sie haben Theil an der göttlichen Natur (1, 4.). Das Letztere ist besonders merkwürdig. Es zeigt sich darin ein Hinausgeschrittenseyn über die jüdische Trennung zwischen Gott und Welt, eine mächtige Umgestaltung jüdischer Begriffe (vgl. Act. 17, 28.) durch die in Christo als vollzogen gewußte Einigung des Göttlichen und Menschlichen. Sodann aber liegt, wenn 1, 19. und das Zurücktreten (1, 3.) der Lehre von Christi Versöhnung (die im ersten Brief Petri so wichtig ist) hinzugenommen wird, darin deutlich, daß dem Verf. der Christus in uns mehr als der Christus für uns zur Hauptsache geworden ist, was ihn wieder geschickt macht, das Wahre, was die häretische Gnosis nicht hat, aber sucht, als christliches Gut zu erkennen (1, 3. 4.).

pfänglichen durch das Wort den Glauben zu stiften, in welchem ein neues mit Gott geeinigtes Leben aufgeht. Aber auch überflüßig oder erspart ist die weitere Arbeit der Dogmenbildung in Einheit mit dem objectiven Christenthum nicht. Denn das ist der Trieb des im h. Geiste subjectiv gewordenen Christenthums, die gesammte Sphäre des Geistes zu durchdringen. Und wer die Seite der Erkenntniß davon ausnehmen und im unmittelbaren Glauben stehen bleiben wollte, der würde dem Glauben selbst, — der ja das Erkennen als Moment schon in sich selbst hat und damit auch die Erkenntnißkraft selbst weiht, ähnliche Krankheiten zuziehen, wie diejenigen sind, die wir entstehen sehen, wo der Glaube nicht ins Ethische übergehen, sondern dasselbe in sich versenkt halten will. Es ist wohl richtig, daß schon das dogmatisch unbestimmt gehaltene Zeugniß den Glauben an Christus stiften kann: wie auch diß Zeugniß durch alle Jahrhunderte fortgeht. Aber die weltgeschichtliche Aufgabe des Christenthums wird da noch nicht genügend gefördert, wo man sich begnügt mit der Glaubensstiftung, mit der Rettung der Seelen aus der Welt, sondern nur da, wo als Arbeit und Aufgabe der Kirche neben jenem auch die christliche Erkenntniß, die Wissenschaft gilt, die vom Geiste der wahren Kirche selbst getragen, bereichernd und befruchtend auch auf das kirchliche Zeugniß zurückwirkt: jedenfalls aber auch ein absolutes Gut in sich ist und wesentlich mit dazu gehört, die gottebenbildliche Gestalt des Menschen allseitig darzustellen.

Die nächste Aufgabe der christlichen Dogmengeschichte nun ist, das kirchliche Erkennen, nicht das kirchliche Zeugniß in seiner Geschichte zu betrachten. Das letztere, dem Glauben als sein unmittelbarer Erguß viel näher stehend, bewahrt mehr die wesentliche von Schwankungen freiere Identität mit sich selbst in allen Jahrhunderten. Dieser Unterschied, diese relative Selbständigkeit beider neben einander zeigt eine höhere Stufe an, wenn nur beide im christlichen Glauben wurzeln und ihrer Zusammengehörigkeit sich bewußt bleiben; bricht sich aber in der Kirche nur erst allmählig Bahn. In den

ersten Jahrhunderten der Kirche und der Concilien sind beide Functionen ziemlich ungeschieden; daher begreiflich ist, daß seit das kirchliche Bewußtseyn wieder stärker erwacht ist, Manche unter uns von der Dogmengeschichte verlangen, daß sie die Ausbildung des kirchlichen Glaubens erzähle, und nicht des Erkennens; daß sie berichte, wie sich der kirchliche Glaube in den Concilien als großen Sammelpunkten der kirchlichen Glaubenskraft bezeugt, und die weitere Entwicklung des Dogma's geleitet habe: daß sie, um es kurz zu sagen, die Gestaltung des kirchlichen Dogma's in seiner jetzigen Form geschichtlich begreifen lehre. Allein hier waltet mehrfache Unklarheit vor. Diese Ansicht hat ihr volles Recht Denjenigen gegenüber, welche auch das außerchristliche, namentlich das vom Christenthum nicht bestimmte philosophische Denken der Dogmengeschichte vindiciren, welcher Verwischung des Unterschiedes zwischen Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte ohne Zweifel eine fundamentale Unklarheit über das Wesen des Christenthums und eine Verflachung seines Unterschiedes vom Nichtchristlichen zu Grunde liegt. Auch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß diese letztere Aufgabe werth sey als eigne Disciplin behandelt zu werden; aber ihr genügt eine anerkannte Wissenschaft, die kirchliche Symbolik. Es ist aber ein beschränktes kirchliches Interesse, die Dogmengeschichte hierauf zurückführen zu wollen. Die Kirche bedarf vielmehr auch einer Geschichte der christlichen Glaubens*erkenntniß*, so gewiß als dieser Erkenntniß selbst, und die Geschichte dieses kirchlichen Erkennens verzeichnet die Dogmengeschichte: symbolbildende Zeiten aber in dieser Geschichte sind solche, in welchen die vorhin zerstreuteren Versuche bestimmterer Glaubenserkenntniß sich so durchdrungen und geläutert haben, daß die negativ oder positiv bestimmtere Lehre zum Dogma, zum kirchlichen Gemeinbesitz gereift ist. Der Ausdruck oder das Bekenntniß dieser gewonnenen Ueberzeugung offenbart sie als Gesammtüberzeugung, als Gemeingut: und in dem Momente, wo dieses geschieht, schließt sich auch die fortgeschrittene Erkenntniß wieder mit dem kirchlichen Glauben zusammen, geht

gleichsam in diesen zurück, und wird fortan unmittelbar Gesammtglaube, oder Glaube der Kirche, an welchen nun die weitere Entwicklung der Erkenntniß sich anschließt. Das Dogma ist nicht einfach identisch mit dem Glauben, sondern es ist der Glaube als zugleich gedachter, und begrifflich aufgefaßter. Und für diese Aufgabe muß es also auch in der Kirche eine nothwendige Stelle geben, wie in der kirchlichen Wissenschaft eine Stelle für deren Geschichte. — In den nicht symbolbildenden Zeiten (gar nicht blos in unsern Tagen) gehen die Versuche der Glaubenserkenntniß so weit auseinander, daß Vielen der Glaube an die Möglichkeit der Einigung zu einer Gesammtüberzeugung entschwinden will. Aber es ist der Christenheit noch zu keiner Zeit eine Aufgabe gesteckt gewesen, die sie nicht, wenn gleich im Kampfe der schneidendsten Gegensätze, zu lösen vermocht hätte. Und die bewußter auf unserem Gebiete stehn und handeln, halten an dem fest, was die ganze Dogmengeschichte lehrt, daß die schroffsten Gegensätze, in welche oft auf viele Jahrzehende oder für immer die kirchliche Wahrheit in ihrem fortschreitenden Erkanntwerden auseinander zu gehen scheint, stets durch eine freundliche zusammenhaltende Hand einem Zeitpunkte zugeführt werden, wo sie in einer wohlgereiften Gesammtüberzeugung sich beruhigen: während nur die bewußtloseren, geschichtlich minder Gebildeten oder im Glauben nicht Stehenden immer geneigt sind, statt für eine neue Stufe kirchlicher Gesammtüberzeugung zu arbeiten, den Durchgangspunkt schon für das abschließende negative oder positive Ende, die Schule oder die frühere Stufe der Glaubenserkenntniß für das geistige oder christliche Universum zu halten.

Dem christlichen Geiste also, nachdem der Menschheit das Christenthum in das Herz gepflanzt, durch apostolische Schriften der reine Impuls des Anfangs verewigt, und das objektive, urkundliche Christenthum für die Erinnerung der Menschheit gesichert war, blieb es überlassen sich über das Wesen des Christenthums und des Stifters des göttlichmenschlichen Lebens, das von ihm aus über die Menschheit sich

verbreitete, genauer und begrifflich zu verständigen. Es muß also zugegeben werden, daß anfangs eine Christologie im strengeren Sinne nicht vorhanden war. Die begriffliche Ausprägung war erst zu erringen, und zur Consolidirung der Lehre trugen insbesondere erst die Angriffe bei. Aber darum ist doch die sich ausbildende christliche Lehre nicht ein blos menschliches Produkt, nicht ein blos Gemachtes, sondern auch das Erkennen der Kirche hat seinen Antheil am göttlichen Geist, und daß stets die Angriffe zur Consolidirung der Lehre beitragen, ist ein Beweis, daß wenn es auch zunächst noch am begrifflich scharfen Ausdrucke fehlt, doch die Sache selbst von Anfang an in einer andern Form präsent ist, in der Form der Anschauung, die ein Moment des Glaubens bildet, zu welchem ursprünglichen Quell das Erkennen aus jeder Negirung einer bestimmten Lehrform zurückkehrt, um da neue förderndе Impulse zu empfangen, wie andrerseits in jedem Stadium, wo das Erkennen einen positiven Fortschrittgethan, und den Glauben auf seinen adäquateren Ausdruck gebracht hat, dieser Fortschritt als Reinertrag zur Sicherheit des unmittelbaren Glaubensbesitzes erhoben, und in diesen zurückgebracht wird.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich noch die Verhältnisse und Gesetze dieser Entwicklung des christlichen Erkennens, so mußte diese, nachdem das Christenthum in die Mitte des Judenthums und Hellenismus hineingestellt war, den Gang nehmen, daß sie durch die umgebende Welt afficirt und mit bestimmt ward, theils negativ, und demgemäß fiel naturgemäß manchen das Hauptgewicht auf Dasjenige, was dem einen jener beiden Gegensätze am meisten entgegen war; theils positiv, d. h. so daß die Verständigung über den christlichen Inhalt Analoges aus beiden zu Hilfe nahm. Denn so wenig, wie wir sahen, des Christenthums Ursprung aus einem von beiden erklärbar ist, so kleidet sich doch das christliche Denken nothwendig zuerst in die vorgefundenen, antiken Formen, wenn auch nur versuchsweise. An das Judenthum schließt sich z. B. die Idee des Urpropheten und Urmenschen an in der ebjonitischen Richtung — an den Hellenismus die

Logoslehre, welche im zweiten Jahrhundert sich von Alexandrinischer Philosophie aufs Stärkste influenzirt zeigt. Der Einseitigkeit des jüdischen Elementes hielt das entgegengesetzte hellenische das Gegengewicht, und umgekehrt. Wie aber die Geister, je nach ihrer Bildung, sich mehr der jüdischen oder hellenischen Auffassungsweise der Person Christi mit Liebe zuwandten, so entstanden Differenzen, in welchen nicht blos der Reichthum des Christenthums sich auslegte, sondern in deren Kampf auch das jüdische und hellenische Element sich gegenseitig immer inniger durchdrangen, getrieben durch das beiden eingepflanzte christliche Princip, das als die gemeinschaftliche höhere Einheit beider dadurch sich erwies, daß es in unaufhörlichem Wechselspiel beide sich immer wieder durch einander integriren ließ. Und dieses ist nur die andere Seite des Obigen; und beides ist zusammen zu setzen, daß das Wesen des Christenthums weder aus dem Heidenthum, noch dem Hebraismus erklärbar ist, und daß es andererseits nur beide zu ihrer Wahrheit bringt. Es kann nicht aus ihnen stammen, weil es eine beiden widersprechende That, auch nicht blos eine solche Lehre ist, dergleichen eine der hellenische und jüdische Geist in wechselseitiger Durchdringung finden konnten; andererseits aber stellt es nur den wahren Gehalt beider Religionen in höherer Einheit verwirklicht dar in der Person des Gottmenschen. Das Größeste im Heidenthum ist die Idee der innigsten Nähe und Einwohnung des göttlichen Lebens in freier menschlicher Form: aber das Göttliche, welches zur menschlichen Einwohnung kommt, ist noch vorherrschend physisch gedacht, so daß, wo nur eine kräftigere Gestalt des Lebens, sey es als Macht oder Schönheit, oder Verstand erscheint, auch die Apotheose dem Heidenthum nahe liegt. Weil so der Unterschied des Menschlichen vom Göttlichen nicht zu seinem Rechte kommt, so ist das Göttliche, was in der Welt geschaut wird, nicht das wahrhaft Göttliche: dagegen das die Absolutheit reiner ausdrückende göttliche Wesen, was im Hintergrunde des heidnischen religiösen Bewußtseyns allerdings sich noch findet, jenes Unpersönliche auch über den Göttern schwe-

bende, ist theils gleichfalls vorherrschend physischen Charakters, theils kann es nicht zur Offenbarung kommen; und wenn es könnte, so wäre es von der heidnischen Anschauung aus in Christo erst zu einer Persönlichkeit gelangt, die es vorher nicht gehabt hätte, das wäre Theogonie durch die Form menschlichen Lebens, menschlicher That gewesen. [1]) Das Judenthum hatte zu seiner Grundlage nicht ein dunkles Selbstloses, keine leere Substanz, sondern ein Subject, eine Persönlichkeit: und diese ist vor allem als gerecht und heilig gedacht. Durch die ethische Idee aber wird der Unterschied zwischen Gott und der Welt, besonders auch dem Menschen, zu seinem Rechte gebracht. Das ist das Große der alttest. Religion. Aber der Monotheismus des Judenthums ist für sich ohnmächtig den Unterschied zur Einheit zurückzuführen: die Menschwerdung Gottes erscheint ihm als Gotteslästerung.

Beide Hauptformen der vorchristlichen Religion, obwohl sie vom Christenthum aus angesehen, entgegengesetzte Momente des Religionsbegriffs vertreten, können sich doch, wenn sie nicht in ein Höheres übergehen, nicht vor einander behaupten, sondern schlagen in fruchtloser Alternation zuletzt stets in einander über, und dasselbe wird also mit den von ihren Principien beherrschten Häresen der Fall seyn, zum Beweis, daß ihre sich ausschließenden Momente geeinigt seyn wollen, und sich suchen. Diß Suchen erzeugt auch nach Umständen verführerische Afterbilder derjenigen Einheit beider, die das Christenthum ist. Auch diß wird sich da und dort in der Kirche abspiegeln können. Aber näher betrachtet geht jede Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Heidenthum in einen Dualismus über; insbesondere löst sich ihm auch auf dem Gebiete des Denkens seine Einheit in einen Zwiespalt auf, sobald jenes Absolute des heidnischen Hintergrundes hervortritt, und als das physisch gefaßte unendliche Seyn alle

---

[1]) Man denke an den Gnosticismus, der das christliche Bewußtseyn so tief verletzte, weil es einen freien, persönlichen Gott allem Werden, aller Endlichkeit voraussetzt.

Bestimmtheit von sich ausstößt, von aller Endlichkeit sich zurückzieht und so die Welt absolut außer sich läßt als einen Schein. Da dieser Schein doch wieder ihm selbst unentbehrlich ist, weil es selbst, wenn es noch etwas Positives ist, nur in der Negation des Endlichen als etwas gedacht werden kann, so ist diß Unendliche selbst wesentlich mit dem Dualismus behaftet. Subjectiv ausgedrückt, endet das heidnische Denken in einem Dualismus zwischen dem idealen und empirischen Erkennen. Umgekehrt sinkt das Judenthum, wenn es sich von dem Fortschritt zu einem Höheren abwendet, das seine ethische Kategorie erst zu befestigen und vor Rückfall zu sichern vermag, immer wieder in die schlechte Einerleiheit Gottes und der Welt zurück und erzeugt damit höchstens die genannten Afterbilder des Christlichen. Das zeigte sich auf religiösem Gebiete schon in den früheren Zeiten des Volkes überall da, wo nicht die dieser Religion wesentliche Prophetie die vorläufige Ergänzung desjenigen bildet, was der hebräische Geist, damit er er selbst sey, als noch fehlend wissen muß. Auf dem Gebiete des Denkens aber zeigt sich diß in der letzten Periode des Judenthums, besonders den Alexandrinern; nicht minder aber in dem ungläubig gebliebenen Judenthum bis auf unsre Tage. So lange nämlich die Heiligkeit Gottes nur erst fordernd, gesetzgebend ist, ist Gott selbst nur erst als absolutes Sittengesetz, noch nicht als Liebe gedacht. Von da aus sind nun schlechterdings nur zwei Möglichkeiten, um die Unruhe des Sollens zum Seyn zu bringen, entweder treibt das Gesetz vorwärts zur Prophetie, ist ein gebietendes Wort Gottes, dem das Seyn nicht ausbleibt, sondern das eine höhere Offenbarung ankündigt, welche wirkungskräftig die Idee der Heiligkeit ins Daseyn bringt und dadurch erst die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit befestigt in der Welt und vollendet: oder aber wird die Welt wie sie ist, als gut imaginirt, der lebendige Puls geschichtlicher Fortbewegung und die Hoffnung einer bessern Zukunft ertödtet: ebendamit aber die ethische Idee wieder in das Physische ver-

senkt, [2]) wo der Stillstand seine Heimath hat trotz aller Bewegung des Lebens. Da hat dann die Weisheit Gottes, weil ihr die heiligste Stätte ihrer Offenbarung, die Geschichte der Menschheit genommen ist, zu ihrem Inhalt kaum noch Anklänge von etwas Anderem, als von demiurgischen Gedanken, mit der Heiligkeit erbleicht auch die Idee der Gerechtigkeit, denn mit der Verunreinigung von jener fehlt dieser die absolute Norm, ja mit dem absoluten Zwecke fehlt den Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit auch die Berechtigung, und dem so verstümmelten Gottesbegriffe bleibt da nur noch übrig ein Denken und ein Wollen, das nicht sich selbst als ein Geistiges und Göttliches, sondern nur die Welt zu seinem Inhalte hat, physische Macht und Weisheit. Da ist dann der Unterschied Gottes von der Welt, der im ethischen Bewußtseyn aufgegangen war, wieder verloren, und die paganische Einheit von Gott und Welt als vermeintlicher Fortschritt von dem am Fortschritt der Welt durch Offenbarung verzweifelnden Denken errungen. Und selbst die dritte, auf dieser Stufe viel gepriesene Eigenschaft, die göttliche Güte, [3]) die scheinbar als höhere Eigenschaft den ethischen und religiösen Zwiespalt, den das A. T. übrig läßt, zu lösen geeignet ist, ist nur ein Scheinbild der christlichen Liebe: denn sie vermittelt sich nicht durch die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit: hat nicht diese zu ihrem Zweck und Inhalt: daher sie statt sie zu vollenden, gleichfalls physischen Inhalt bekommt und Dienerin des Eudämonismus wird. Aber freilich kann das Denken, welches die Sühnung des Dualismus in dem

---

[2]) Diese Richtung stellen praktisch, wie es scheint, die Sadducäer, theoretisch die Alexandriner, besonders Philo dar, der vom Gesetze nichts Größeres zu rühmen weiß, als daß es mit der Schöpfung Eines sey und dem Menschen, dem Mikrokosmus kein höheres Ideal zu geben weiß, als dem Makrokosmus, der großen Schöpfung in ihrer Ordnung und Schönheit gleich zu seyn: womit charakteristisch der Unterschied zwischen dem Menschen und der Natur zugleich gesetzt und aufgehoben wird.

[3]) ἀγαθότης bei Philo.

Rückfall zum Physischen sucht, statt vorwärts und höher hinan zu steigen, auch so der Einheit nicht froh werden. Denn gerade im Reiche des Endlichen ist Jedes gegen das Andere exclusiv: nicht minder auch, wie so eben bei dem Heidenthum gezeigt ist, das physisch gedachte Unendliche exclusiv gegen die Endlichkeit. Erst in einem höhern, im Reiche des Geistes ist die Lösung des Widerspruchs, mit welchem das Naturleben für sich behaftet ist, und in welchem ein Denken in blos physischen Kategorieen sich umherwirft, über welchen aber auch das Gesetz für sich nicht hinauskommt.

Diese Lösung ist das Christenthum; es ist die Wahrheit von jenen beiden Religionen, indem es in der Menschwerdung Christi ebenso den Unterschied, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ebenso sehr den Gottesbegriff als den Begriff der Menschheit zu ihrer Wahrheit bringt. Sucht das Heidenthum die Apotheose der menschlichen Natur: in Christo ist sie gegeben, denn hier ist ein Mensch, der Gott ist. Sucht das ächte Judenthum die Vollendung der im Gesetz noch unvollendet gelassenen Offenbarung, strebt es der Liebe Gottes als der Vollendung des h. Gesetzes zu: in Christo ist sie gegeben, hier ist die innerste Offenbarung des Mysteriums, die vollendetste Herablassung Gottes, denn Gott ist in Christo Mensch geworden. Hier ist der Punkt, wo das Band der Einheit zwischen Gott und der Welt, bei welchem das Heidenthum am liebsten verweilt, sich darstellt, aber dieses so, daß die ethische Idee, die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die das Große der alttest. Religion ausmacht, zu ihrem Rechte kommt; denn daß alle an sich göttlichen Geschlechtes sind, worauf sich das Heidenthum viel zu gute thut, das ist dem Christenthum viel zu wenig, das rechnet es zu den dürftigen Anfängen, die in der ersten Predigt an die Katechumenen ihre Stelle finden (Act. 17.); denn ihm kommt es auf die Wirklichkeit der menschlichen Persönlichkeit an, auf die Göttlichkeit des wirklichen Wollens und Denkens, die mit jenem Ansich so wenig gegeben ist, daß darin vielmehr nur die Bestimmung zu jener, die annoch leere Möglichkeit liegt, die

auch mit völliger Entstellung des göttlichen Ebenbildes besteht: eine Bestimmung also, die an und für sich noch so unbestimmt ist, daß sie ebenso dem Gerichte wie der persönlichen Vollendung zuführen kann. In Christo aber ist der Mensch erschienen, der nicht blos wesentlich göttlich ist: sondern dessen physische Gottessohnschaft sich in der ethischen vollendet durch die Göttlichkeit seines gesammten menschlichen Denkens und Thuns. Nicht nur physisch der Sohn Gottes zu seyn, ist er erschienen, als wäre diß der letzte Zweck, sondern der letzte Zweck ist die Verherrlichung der Menschheit und ebendamit Gottes in ihm und durch ihn, die zu ihrem Begriffe ethische Persönlichkeiten verlangt, mit dem bloßen Wesen oder Ansich aber sich nicht begnügt. Darum ist jenes sein Denken und Thun, wie sein Leiden in seiner ethischen Vollkommenheit auch für uns, er ist auch amtlich der Gottessohn. Andrerseits aber setzt seine ethische und amtliche Gottessohnschaft auch eine physische Gottessohnschaft in eigenthümlichem Sinne voraus, denn sie sollte dem Zweck entsprechen, wornach in Christo die mit der Menschheit geeinigte Liebe G o t t e s wie die in vollendeter Liebe mit Gott sich einigende M e n s c h h e i t zur Erscheinung kommen sollte. Was aber uns selbst anlangt, so wissen wir uns in unserm eigenen Leben und Seyn in der Ungöttlichkeit, in Christo dagegen in die Göttlichkeit, oder Gotteskindschaft erhoben; und auch in dieser Beziehung ist das Christenthum in seinem Princip die Lösung des heidnischen und jüdischen Irrthums; es löst ihren Widerspruch durch Realisirung des Wahren, worauf sie gerichtet sind. Das Heidenthum will physische Gottessohnschaft, ohne der ethischen zu gedenken; das Judenthum will ethische Gottessohnschaft, und übersieht die Voraussetzungen, ohne welche diese nimmer zu Stande kommt, die Umwandlung der geistigen Zuständlichkeit durch die „Geburt aus dem göttlichen Saamen." Das Christenthum macht die Gläubigen physisch und ethisch zu Gottes Kindern und Brüdern Christi, verlangt aber dazu im Gegensatz gegen das Heidenthum erst einen ethischen, im Gegensatz gegen das gesetzliche Princip einen religiösen Prozeß. In

diesem ethisch religiösen Prozesse wird der Wahn unmittelbarer Göttlichkeit und ethischer Vollkommenheit gerichtet, damit der alte Mensch gerichtet werde und sterbe und Raum werde für den neuen, der theilhaft der göttlichen Natur durch Gnade, und so erhoben im Heil. Geist zum unmittelbaren Antheil an der natürlichen Gottessohnschaft Christi, fortschreite wie Christus, zur ethischen Gotteskindschaft, der Liebe zu Gott in Christo; endlich aber auch nach Amt oder Beruf sich lebendig einfüge als Glied dem Leibe, daran Christus das ewige Haupt ist. Diß will das Christenthum seyn und leisten. Wir haben auch das Wesen des heidnischen und jüdischen Irrthums betrachtet, der in immer neue Formen sich kleidet.

Aus diesen Prämissen ergibt sich nun aber von selbst, daß es langer Anstrengung in vielen nicht immer sofort siegreichen Kämpfen bedarf, bis das in die Mitte der jüdischen und heidnischen Welt gepflanzte höhere christliche Princip beide auch auf dem Wege des Denkens vollständig d. h. so überwunden hat, daß das Wesen beider für das christliche Bewußtseyn herausgesetzt sey. Massen heidnischer und jüdischer Irrthümer, die es traf, vertrieb es nicht wie mit einem Zauberschlag, sondern nur in saurer Arbeit, obwohl sie, wo das Christenthum aufgenommen war, im Principe schon gebrochen waren und an ihrer Fortpflanzungskraft um so mehr verloren, je mehr sich das Christenthum auch seine eigne Gedankenwelt erbaute. Aber aus allen Anfechtungen und Trübungen durch das Eindringen der außerchristlichen Principien, welche die christliche Wahrheit sich gefallen läßt, ja in welche sie sich dahingibt, um nur zum innersten Eigenthume der Menschheit zu werden, erhebt sie sich immer wieder nach ihrer eingebornen, siegenden Kraft zu steigender Klarheit und immer reicherer Entfaltung ihrer Fülle.

Gelingt es, das Dogma einerseits in seiner sorglosen siegesgewissen Dahingabe an die menschliche Entwicklung, an den Prozeß, der es in Entäußerungen und Entstellungen ohne Zahl zieht, dann aber auch nicht minder theils in seiner stillen

Arbeit an dem Menschengeiste, dem es sich tiefer und tiefer einsenkt, theils, wenn wieder die Stunde geschlagen hat, in seinem großartigen Siegesgange darzustellen, wo dann plötzlich, wie mit einem Zauberschlage, der Christenheit die Binde von dem Auge fällt, die Nebel zerfließen und das klare Bild Christi in reicherer Fülle als je zuvor vor ihrem Auge steht: dann wird die Geschichtschreibung dieses Dogma's eine treue seyn, denn derselbe Puls, der durch dessen Geschichte geht, geht dann auch durch seine Geschichtschreibung. Wo dagegen die Entwicklung des Dogma's in der Kirche nicht zur Erkenntniß und Darstellung käme, da müßte es auch unbewußt an der geschichtlichen Treue fehlen, möchte nun die Idee der Entwicklung dadurch negirt seyn, daß, was erst spätere Errungenschaft ist, in die frühere Kirche zurückdatirt würde; und hiebei wäre verkannt die Seite der Entäußerung des Dogma's, was der Doketismus der Geschichtschreibung wäre; oder dadurch, daß jene Selbstentäußerung des Dogma's für das Ganze genommen, die Entfaltung seiner Kraft und Fülle aber als müßiges Beiwerk, was sich zwischeneingedrängt, angesehen würde; und diese letztere, die Entwicklungsgeschichte zu einer Geschichte der Entleerung des Dogma's umwandelnde Weise wäre der ebjonitische Irrthum. Das Dogma selbst hat sich mitten durch beide hindurch Bahn gebrochen; die Geschichtschreibung wird es ihm nach Kräften nachzuthun haben. [4])

---

[4]) Man könnte auf den ersten Blick denken, es lasse sich die Christologie nicht monographisch behandeln, ohne daß eine Geschichte des Begriffes Gottes und des Menschen, darauf man sich berufen könne, schon zuvor gegeben sey. Denn der Begriff des Gottmenschen setzt ja beide sich voraus. Allerdings nun finden wir im Anfange das christliche Denken in beiderlei Hinsicht bestimmt durch die überkommenen Vorstellungen, und deßhalb sind sie im Obigen, so weit es nöthig schien, an Hauptrepräsentanten geschildert. Aber weit gefehlt, daß der christliche Gottesbegriff und die christliche Anthropologie die Voraussetzung wären für die Geschichte der Christologie, zeigt vielmehr die Geschichte, daß die Erscheinung Christi und die immer bestimmtere Auffassung derselben den gewal-

Demgemäß theilt sich uns, indem wir nun zur Geschichte unseres Dogma's näher hinzutreten, dieselbe in drei Perioden:

In der ersten, welche die vier ersten Jahrhunderte umfaßt, beginnt die Entwicklung mit dem Bewußtseyn des Glaubens, daß überhaupt in der Person Christi das Göttliche und Menschliche geeinigt sind. Von dieser unmittelbaren Totalität der Person Christi geht die kirchliche Entwicklung zur Festsetzung der concreten Momente fort, die zum Begriffe des Göttlichen und Menschlichen gehören. Indem aber nun die beiden Seiten nicht mehr blos im Allgemeinen, sondern als concrete Größen sich gegenüber stehn, ist die Aufgabe möglich und nöthig, das Wie der Vereinigung zu erforschen. Nöthig, weil jemehr ihr beiderseitiges Recht anerkannt ist, desto mehr jene unmittelbare, vorausgesetzte Einheit auseinander gegangen und nun für das Denken herzustellen ist. Möglich, weil erst mit Erfolg die Frage nach dem Wie der

tigsten Impuls bildete, der die Gottesidee der alten Welt und den Begriff des Menschen umgestaltete, wie denn auch das Christenthum, näher das Interesse der Christologie ursprünglich es ist, was vom zweiten Jahrhundert an einer ausgebreiteten Literatur von Forschungen über das Wesen Gottes und des Menschen das Daseyn gab. Daß die Trinitätslehre in ihrer Ausbildung von der Christologie ausgeht, ist allgemein anerkannt, aber auch weiter, worauf noch weniger geachtet ist, die christliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Denn um wirklich Gott als die Liebe zu erkennen, dazu war die Nothwendigkeit und Möglichkeit erst für den Glauben da, der in dem Sohne der Liebe den Vater sah. Die vorchristliche Welt hatte Gott noch nicht als Liebe, sondern entweder blos als Güte, oder doch nur als Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die Erscheinung Christi stellte sich dem heidnischen und jüdischen Gottesbegriff auch nach dieser Seite entgegen: sie duldete weder eine unethische Güte Gottes (und darin gab sie dem Judenthum Recht), noch eine Gerechtigkeit und Heiligkeit, die sich nicht in der Liebe vollendeten (und darin gab es dem Ergismus und dem einseitig juridischen Standpunkte des Judenthums Unrecht). Die Kämpfe mit dem Gnosticismus sind nach dieser Seite als die Genesis des christlichen Gottesbegriffes, wenn auch nur erst in den allgemeinen characteristischen Grundzügen anzusehen. Das Bedeutendste hat hier neben Irenäus Tertullian geleistet, in seinen

Vereinigung lösbar ist, wenn und soweit als das zu Vereinigende nach seinem concreten Unterschiede als wirklich vorhanden gedacht ist.

Die zweite Periode schreitet nun zu der Aufgabe, zu welcher die erste die Data gegeben hatte: und arbeitet mit diesen Datis. Diese Data sind: die Elemente die zum Begriffe des Göttlichen, und die Elemente die zu dem des Menschlichen gehören, deren Unterschied zusammengefaßt wird in der Zweiheit der Naturen. Von diesem Unterschiede ausgehend hat sie nun das Wie der Einheit beider in der Person zu suchen, denn das Daß, oder das Daseyn dieser Einheit bleibt die erste, stets vorhandne, wie vom Glauben verbürgte Voraussetzung. So lange jedoch entweder der Begriff des Göttlichen oder der des Menschlichen so gedacht ist, daß Eins das Andere, wenn nicht ganz ausschließt, doch beeinträchtigt, so lange kann auch ihre Einheit in der Person Christi nur unvollständig, d. h. so erkannt werden, daß die beiden Seiten nicht gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen. Vielmehr da wird dann, je nachdem einer Epoche das Hauptgewicht auf die eine Seite fällt, die andere nothwendig verkürzt werden. Nun ist es ein Grundzug der dogmatischen Anschauung der

---

Büchern wider Marcion. Erst nachdem die Güte und Macht einerseits, die Gerechtigkeit und Heiligkeit andrerseits sich in der Liebe durchdrungen hatten, indem die Einsicht gewonnen ward, daß eine Liebe, die die heil. Gerechtigkeit ausschlöße, statt sie in ihrer ganzen scheidenden Schärfe zur Wahrheit zu bringen, aufhörte göttlich zu seyn, und daß eine Gerechtigkeit und Heiligkeit, die der göttlichen Liebe nicht ihr Recht lasse, nicht bestehen könne, sondern gleichgültig oder ohnmächtig gegen das Böse sey: erst nachdem so der christliche Gottesbegriff gewonnen war in der Liebe, in welcher die gütige Macht und die heil. Gerechtigkeit sich verklären, war auch der Ausgangspunkt für die christliche Trinitätslehre gefunden. Der starre Gottesbegriff war flüßig geworden in der Liebe, Gott war nicht mehr blos der gerechte Richter, oder der Erhabene, oder das ὄν; andrerseits aber, nachdem die Gerechtigkeit und Heiligkeit als der göttlichen Liebe wesentlich erkannt waren, war auch principiell für die Kirche die Gefahr beseitigt, Gott pantheistisch oder paganisch in seiner Liebe mit der Welt verfließen zu lassen.

Zeit vor der Reformation, daß in ihr das Göttliche ein einseitiges Uebergewicht hat; ebenso ist dagegen in den Jahrhunderten nach der Reformation die Anthropologie zu einem falschen Uebergewicht über die Theologie gekommen. Und so zerfällt die zweite Periode von selbst in zwei Epochen, zwischen welchen die Reformation nicht blos äußerlich in der Mitte steht, sondern vornämlich dadurch einen weltgeschichtlichen Wendepunkt bezeichnet, daß sie das Wahre der alten Zeit herübernehmend für die richtige Erkenntniß der menschlichen Seite freie Bahn macht. So weist die Reformationszeit selbst, wie ein neuer, die wesentlichen Elemente in sich einigender Anfang, hinaus über die Einseitigkeit, die zunächst in der zweiten Epoche eintreten, und zu der der ersten das directe Widerspiel bilden sollte.

Die dritte Periode endlich, welche mit dem Anfang unseres Jahrhunderts beginnt, hat die Aufgabe, die Person Christi als Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Gleichgewicht und Unterschied beider Seiten zu erkennen.



Die erste Periode

bis um 380.

In der **ersten Periode** sind die Elemente der Person Christi festzustellen; die Einheit bleibt die Voraussetzung des den theoretischen Prozeß begleitenden Glaubens, für welchen sie unmittelbar gewiß, aber noch nicht näher bestimmt, noch durch die Erkenntniß der Unterschiede vermittelt ist, die in ihr zur Einigung gebracht werden sollen. Zwar an jede Form der Christologie muß sich auch von Anfang an der Versuch anschließen, die bis dahin hervorgearbeiteten Momente irgendwie wieder in Einheit zu bringen; aber auch jeder dieser Versuche kann nur vorläufige und momentane Bedeutung so lange haben, als auf der einen oder andern Seite der Person vielleicht wesentliche Momente noch außer Rechnung geblieben sind. Es ist daher nur der vernünftige und nothwendige Gang der Sache, daß die Kirche während der ersten Periode vor Allem sich der Aufgabe unterzieht, beide Seiten der Person Christi Moment für Moment hervorzubilden, dieselben zuerst in ihrer ganzen Weite auseinander treten zu lassen, daß sie aber dann, als die Vollständigkeit beider Seiten festgestellt ist, der zweiten Periode die Aufgabe übergibt, die Art und Weise näher zu erkennen, wie in der Person Christi diese äußersten Enden zusammengefaßt sind.

Vergleicht man nun ferner die **Epochen** der ersten Periode unter einander: so setzt die erste nur erst im Allgemeinen die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi fest. Die letztere anlangend, so wird die äußerste Grenze, der wahre menschliche **Leib** Christi mit voller Entschiedenheit festgestellt, und zwar nicht blos sein Daseyn überhaupt, sondern

auch seine Functionen und natürlichen Affectionen; ebendamit die Wahrheit der Hauptmomente des irdischen Lebens Christi, seiner Auferstehung, seines Todes, seines Wachsthums von Kindheit auf, bis zuletzt auch das Schwerste, die wahre Geburt aus der Maria, gemeinsame Ueberzeugung der Christenheit wird. Aber unentwickelt blieb noch das zweite Moment auf dieser Seite, die Seele Christi, ebendamit aber war auch noch für einen großen Theil der Geschichte Christi eine doketische Auffassung nicht ausgeschlossen. Dahin gehören vor allem sein Seelenleiden in der Leidensgeschichte, sodann die Geschichte seiner Taufe und Versuchung; endlich konnte auch die Posteristenz der Menschheit Christi, oder ihre unauflösliche Verbindung mit der göttlichen Natur so lange nicht feststehen, als seine wahrhaft menschliche Seele dem kirchlichen Gemeinbewußtseyn noch nicht sicher war, was weder in der ersten noch in der zweiten Epoche der Fall war. Ebenso, was die göttliche Seite anlangt, so ward in der ersten Epoche nicht blos gegen den Ebjonismus überhaupt ein wahrhaft Göttliches in Christus bekannt, — nicht blos eine momentane oder bleibende prophetische Ausrüstung, — sondern in Christo weiß sich die Christenheit mit Gott ewig versöhnt und verbunden, in ihm die absolute Religion erschienen, die a parte post und a parte ante der Weltzweck ist. Diß Bewußtseyn hat die älteste Christenheit zunächst in eschatologischer Form, oder in dem Glauben an die Wiederkunft des Gekommenen zum Weltgericht, dessen Maaßstab die Stellung des Einzelnen zum Christenthume ist; und damit fügt sich im Bewußtseyn der Kirche zum prophetischen Amt Christi das königliche, und von dem äußersten Ende kann und muß nun zurückgegriffen werden zum ersten Anfang, oder zur Entwicklung des Satzes, daß alles muß durch den geschaffen seyn, auf welchen Alles geschaffen ist. Aber von diesen Werken des Gerichtes und der Schöpfung wendet sich nun die Kirche zurück zu dem irdischen Leben Christi; und lernt nun dieses in neuem, höherem Lichte verstehen als göttliche Geschichte. Als der strahlende Mittelpunkt der geschichtlichen

Offenbarung Gottes in Christus wird sein Liebestod erkannt, in welchem Gott die Menschheit mit sich selbst versöhnt, um sie am Ende der Tage zu der Vollendung bringen zu können, die der ewige Gedanke ihrer Schöpfung war. So wird die Wahrheit des Todes Christi durch Hinzunahme seiner göttlichen Seite zur Wahrheit der Versöhnung, und das hohepriesterliche Amt Christi, in welchem die Gerechtigkeit und die Liebe sich vermittelt, also der streng ethische Charakter des Christenthums sich feststellt, tritt zu den beiden andern Aemtern, in welchen die Macht und die Weisheit enthalten sind. Aber so gewiß die Christenheit das wahrhaft Göttliche in Christus anerkennen muß, so sehr sich ihr diß Bewußtseyn bereichert und befestigt durch die genannten Momente seines Gesammtwerkes: so drängt es doch gerade, weil in Christus die persönliche Wahrheit und Weisheit, Liebe und Macht erkannt ist, nun nur um so entscheidender zu der noch unbestimmt gelassenen Frage, wie sich denn das Göttliche in Christus zum Göttlichen des Vaters, zur Gottesidee überhaupt verhalte, der die Einheit doch wesentlich ist. Immer tiefer greifend zeigte sich die Bedeutung des Christenthums; es drängte unwiderstehlich hin, den vorchristlichen, selbst alttestamentlichen Gottesbegriff umzuwandeln. Nur ungern unterzog sich die Kirche diesem äußersten und kühnsten Werk; lange behalf sie sich mit Palliativen, deren Charakter kurz so bezeichnet werden kann, daß man in der Lehre vom Amt und Werk Christi seine Gottheit auch nicht um das Geringste verkürzen wollte, weil erst damit Dasjenige auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht war, was das christliche Bewußtseyn mit göttlicher Sicherheit in sich trug; daß man dagegen, im Angesichte der Einheit Gottes, sich zu Concessionen an diese herbeiließ, welche, wenn sie nicht bei dem Werke wieder vergessen wurden, dieses im Innersten verletzen mußten. Aber in der zweiten Epoche, nachdem das Bezeichnete in der ersten gewonnen war, wurde die Kirche mit unwiderstehlicher Gewalt zu der bewußten, christlichen Gestaltung des Gottesbegriffes getrieben. Außer dem positi-

ven Impuls, der in dem christlichen Princip selbst lag, ward sie zu dieser Aufgabe, die in der zweiten, trinitarischen Epoche gelöst wird, durch die großen Häresen des dritten und vierten Jahrhunderts gedrängt, in welchen jene Palliative sich in großen Systemen consequent durchführten, aber ebendamit auch den Nerv des christlichen Bewußtseyns verletzten. Es ist der durchgeführte Monarchianismus, der in Schlag auf Schlag sich folgenden immer geläuterteren und stärkeren Systemen entgegengesetzter, deistischer und pantheistischer Art dem Gottesbegriff, zu welchem die Kirche die Richtung hatte, sich aus allen Kräften entgegenstellte; ebendamit aber seine Geburt im hellen Bewußtseyn der Kirche befördern mußte. Zu diesem großen Schritte, dem Werke der zweiten Epoche, selbst die Einheit Gottes, wie sie bisher gedacht war, aufzugeben, und an deren Stelle eine durch den Unterschied vermittelte Einheit, oder die Trinität zu setzen, hatte jedoch schon das Werk der ersten Epoche nicht nur gestärkt, sondern bestimmt vorbereitet. Einmal waren durch sie die Grundlinien festgestellt, mit deren Hülfe auch in den schwierigsten und versucherischsten Momenten doch die christliche Orientirung möglich und leicht war. Sodann war im Besondern mit der christologischen Arbeit der ersten Epoche zugleich auch für den Gottesbegriff die christliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften gewonnen. Das dreifache Amt Christi, das ja erst durch die göttliche Seite seiner Person seine höhere christliche Bedeutung hatte, enthielt bereits die stamina des christlichen Gottesbegriffes, weil die Christo um seines Werkes willen zugeschriebenen Eigenschaften nicht anders konnten, als auf Gott überhaupt übertragen werden. Am Ende des zweiten Jahrhunderts steht den ersten Kirchenlehrern erstens fest, daß Gott nicht blos Allmacht und Weisheit zukomme, die er in der Schöpfung und sichern Vollendung der Welt beweist; denn diese Eigenschaften kann an sich auch ein geläutertes d. h. monistisch gewordnes, heidnisches Bewußtseyn zugeben, ohne von seinem Princip, dem physischen Gottesbegriff, dem Standpunkt der Naturreligion

abzustehen, bei welchem eine göttliche Geschichte ethischen oder teleologischen Charakters, wie das Christenthum sie will, unmöglich wäre. Es steht ihnen zweitens fest, daß auch nicht die Gerechtigkeit dem Gottesbegriff genüge, denn dabei bleibt das ungläubige Judenthum stehen, das nach seinem juridischen Standpunkt Gott und Welt nur einander gegenüber zu stellen und zu keiner andern Verbindung zwischen beiden es zu bringen weiß, als zu der Beziehung des Gesetzgebenden oder Verpflichtenden zum Verpflichteten, und andrerseits zu der Beziehung des Verdienstes und der Schuld zum Gerichte des Richters, der Lohn oder Strafe zutheilt. Sondern statt dieses deistischen Standpunktes des Judenthums muß die Kirche in ihrem Gottesbegriff die Stelle für die Gnade suchen, deren sie als empfangener sich bewußt ist; sie muß an die Stelle der bloßen, Gott und Welt scheidenden Gerechtigkeit die einigende Liebe treten lassen. Aber endlich drittens, und diß ist nun noch das Wichtigste, jene Kirchenlehrer haben es erkannt, daß auch die Liebe nicht exclusiv gegen das physische und juridische Moment des Gottesbegriffes gefaßt seyn darf, sondern daß sie erst richtig erkannt ist, wenn in ihr sowohl der physische als der juridische Gottesbegriff aufbewahrt, in ihr gleichsam wiedergeboren ist, indem eine Liebe ohne weltschaffende Macht und Weisheit entweder egoistisch oder blind und ohnmächtig wäre; eine Liebe ohne Gerechtigkeit aber, oder ohne der Freiheit und Selbständigkeit des Geschöpfes eine Stelle zu gönnen, selbst wieder nothwendig physisch, und emanatistischen, paganischen Charakters würde, wenn auch unter dem glänzendsten Scheine des Christlichen. Sie wissen vielmehr, daß alle diese Momente zusammen zu fassen sind in dem christlichen Gottesbegriff, und fassen sie zusammen in der Lehre, daß Ein und derselbe Gott der Schöpfer und Gesetzgeber, der Erlöser und Vollender, nicht aber mit dem Gnosticismus dieses Alles an verschiedne Principien zu vertheilen oder gar das eine oder andre zu leugnen sey. Da nun aber die genannten monarchianischen Häresen des dritten und vierten Jahrhunderts, die

sich aufs hartnäckigste dagegen wehren, in die göttliche Einheit die Vermittlung zur Dreiheit einzulassen, je consequenter sie sich ausbilden, desto bestimmter dessen überführt werden können, daß sie auf ihrem Wege, mit Leugnung der Trinität nothwendig entweder an der pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt, an dem blos physischen Gottesbegriffe stranden müssen, oder aber an dem blos juridischen, d. h. die Welt und Gott deistisch trennenden: so wird für die Kirche die Unmöglichkeit offenbar, bei der einen oder andern Form des Monarchianismus zu bleiben, der Weg zur Trinität angebahnt und der schwere Schritt von dem vorchristlichen Gottesbegriff zum christlichen schon vorbereitet. Wir werden sehen, welch wesentliche Früchte in Beziehung auf die Basis der Trinitätslehre, d. h. die christliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften ihr die Kämpfe mit den verschiedenen Formen der Gnosis eingetragen haben.

Die trinitarische Epoche selbst anlangend, so ward sie von der großen Häresе des Patripassianismus, der sich allmählig zum Sabellianismus läuterte, d. h. von der hellenisirenden, ethnischen Auffassung der Liebe Gottes in Christo eröffnet. Abgesehen von andern ihn begünstigenden Momenten kommt dabei vornehmlich das Resultat in Betracht, bei welchem die Kirchenlehre vor ihm angelangt war. Nachdem nämlich diese schon in den frühesten Zeiten aufs Bestimmteste die präexistente hypostatische Form des Göttlichen in Christus von der ältesten Eschatologie her gewonnen hatte (wobei aber der göttlichen Hypostase des Sohnes noch von dem Ausgangspunkt der Betrachtung her, der Person Christi, das Exclusive der endlichen Persönlichkeit anhaftete, das in dieser Form nicht in die innere Gottheit selbst hineingetragen werden konnte), so wurde, seit die Logoslehre kirchliches Gemeingut ward, zwar jenes Inadäquate im Begriff der göttlichen Hypostase mehr und mehr abgestreift, nicht minder das Subordinatianische, was noch an ihr z. B. bei Justin haftete, mehr und mehr entfernt; es ward endlich sein Unterschied von der Welt und ebendamit auch Gottes von der Welt

mehr und mehr hervorgebildet, und er stand zuletzt nicht mehr vorherrschend als das gesprochne Weltwort, oder als die Idealwelt, oder als die göttliche Idee der Welt, sondern selbständig als der Sprechende da in Beziehung auf die Welt. Sein Inhalt und seine Bedeutung gieng nicht auf in der Beziehung auf die Welt, sondern er gewann auch seine Bedeutung an sich, denn der Geliebte, vom Vater Gesprochne oder Gezeugte, der die Weisheit und die Kraft ist, verherrlicht und liebt nach Irenäus und Clemens wieder den Vater, der in ihm ist, wie er in ihm. Allein war nun so der Unterschied zwischen dem Logos Gottes und der Welt schärfer erfaßt als von den älteren Apologeten, und damit gegen eine physische oder hellenisirende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt ein Damm oder Vorsprung gewonnen: so war das doch vorläufig mit einer Schwächung des hypostatischen Unterschiedes zwischen dem Sohn Gottes, der als Logos schlechthin die göttliche Vernunft und Kraft ist, und zwischen dem Vater, dem doch auch beides zukommen muß, erkauft: so daß also am Ende des zweiten Jahrhunderts auch der kirchliche Stand der Frage den Monarchianismus patripassianischer Form begünstigte.

Als nun die Kirche des dritten Jahrhunderts, mit der Bekämpfung dieser Härese beschäftigt, in Tertullian, Hippolytus, Origenes die Momente der Hypostase des Sohnes schärfer bestimmte und ausbildete, ebendaher, um vor dem Rückfall in das ethnische Princip sicher zu seyn, den Unterschied des Sohnes vom Vater aufs Stärkste betonte und die Einheit zurücktreten ließ: da war die günstige Zeit für die zweite der genannten großen Häresen gekommen, welche, deistisch nach ihrem Princip, in schwachen, bald beseitigten mehr ebjonitischen Formen angefangen hatte, nun aber erst zu einer furchtbaren Gestalt anwuchs. Mit ethnischen Elementen verbündet, stellte sie an dem entscheidenden Punkte, wo das christliche Trinitätsdogma klar und bewußt hervorbrechen sollte, das eine höhere Einheit des jüdischen und heidnischen Princips seyn will, demselben ein Afterbild des Christlichen, eine

Vermischung von Jüdischem und Ethnischem entgegen. Aber auf dem Concil zu Nicäa, womit die dritte Epoche sich eröffnet, traf auch diese Häresе der entscheidende Schlag; und ebendamit war nun christologisch die eine der Seiten, welche in der ersten Epoche noch in einem Hauptpunkt unbestimmt geblieben war, festgestellt, die Homousie oder die hypostatische Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters. Wie groß und schwer dann auch noch die Kämpfe der nächsten 50 Jahre waren, sie befestigten schließlich nicht blos die kirchliche Errungenschaft in Beziehung auf den Sohn, sondern diese kam nothwendig sofort auch der Lehre vom h. Geiste zu gut.

Und nun, nachdem die zweite Epoche sich fast ausschließlich mit der höhern Natur Christi beschäftigt, und auch die wichtigen Andeutungen eines Irenäus, Tertullian und Origenes, die zur Ergänzung der Lehre von Christi vollkommner Menschheit dienen konnten, liegen gelassen hatte, kam auch in der dritten Epoche für diese wieder ihre Zeit; die sabellianische Richtung, der die Kirche im Gegensatz gegen den Arianismus wieder näher getreten war, sucht einen letzten Halt, indem sie die bisher offen gelassene Frage über die wahrhaft menschliche Seele Christi verneinend beantwortet. Das bedeutungsvolle System des Apollinaris wird für die Kirche die Veranlassung, genauer auch hierauf einzugehen, und die Entscheidung, daß Christus ohne wahre menschliche Seele auch nicht Erlöser seyn könne, fügt nun auch zur zweiten, menschlichen Seite Christi um das Jahr 380 den Schlußstein. Von nun an wendet sich die Kirche wieder mit ganzer Kraft der Christologie, und zwar bestimmter der Aufgabe zu, wie die beiden, nun in ihrer Vollständigkeit gegebenen, aber auch in ihrer ganzen Weite auseinanderstehenden Seiten zu der Einheit der Person zusammengehen können? Und diß wird den Gegenstand der zweiten Periode bilden.



Erste Epoche.

Die Zeit der apostolischen Väter, bis um 150.

Erstes Kapitel.

Die Zeugnisse des Glaubens der ersten Christenheit von Christo.

Es ist unverkennbar ein sehr bedeutender Unterschied zwischen den schriftlichen Produkten der apostolischen Zeit und der unmittelbar auf sie folgenden: und kaum könnte ihr Verhältniß irriger gedacht werden, als wenn man die apostolische Zeit in dogmatischer Beziehung einen Keim und Anfang nennte, die Zeit der apostolischen Väter dagegen eine reichere Entwicklung dieses Keims. Freilich nach irgend einer Seite wird ein Fortschritt der letzteren Zeit zu erwarten stehen, wie das vom Gesetz der Geschichte verlangt wird. Aber messen wir beide gegen einander ab in Beziehung auf das Maaß ihrer christlichen Erkenntniß, so stellt sich unzweifelhaft zunächst eine sehr fühlbare Abnahme in der den Aposteln folgenden Zeit dar. Weit nicht Alles, was schon wirklicher geistiger Besitz besonders der bevorzugten Männer war, die der Herr auswählte, bildete, ausrüstete, ist auch Eigenthum der nächstfolgenden Zeit: geschweige denn, daß sie irgendwie eine höhere Stufe der christlichen Erkenntniß darstellten. Jedoch ist eine solche auf Zeiten großer geistiger Erhebung und Spannung folgende Remission ganz den Gesetzen historischer Entwicklung gemäß, die wir auch sonst, z. B. in der Zeit der Reformation beobachten: und wenn sie auf den ersten Anblick etwas Ueberraschendes

hat, so wird der richtigere Weg seyn, zu suchen sie als eine Erscheinung, die völlig in der Ordnung ist, zu begreifen, als die Unbequemlichkeit, die darin liegen kann, daß der dogmatische Fortschritt bei Voraussetzung der Aechtheit der Hauptschriften N. T. unterbrochen erscheint, durch künstliche, sey es exegetische, sey es kritische Palliative sich zu verdecken, die doch immer nur momentane Befriedigung gewähren können. [1])

Die Lösung nun ist diese. Das apostolische Zeitalter ist voll ursprünglichen Feuers und Geistes, der größeste geistige Umschwung, der je in der Menschheit vorgekommen ist, fällt in diese Zeit, die daher auch eine ideenreiche, an klassisch-christlichen Werken fruchtbare Zeit ist. Aber wie die Ideen, die durch das Christenthum der Menschheit eingepflanzt sind, wesentlich praktischer Art sind, der lange genährten Sehnsucht die endliche Befriedigung gewähren und auf Erneuerung und Heiligung des Lebens zielen: so folgt jener ersten Zeit, die sich auch hoher Erleuchtung erfreute, eine Zeit vorherrschend praktischer Richtung, in welcher die christliche Idee vor allem sich inmitten der Welt in den Tiefen der Gemüther ihre Wirklichkeit zu geben, und den Widerspruch zwischen ihrem intensiven Wesen und ihrer annoch beschränkten Erscheinung durch extensives Wachsthum der Ge-

---

[1]) Zu diesen Palliativen ist das Verfahren Dr. Baur's zu rechnen, wenn er, die dogmatische Höhe des apostolischen Zeitalters um einige Stufen zurückzuschrauben sucht, und zu dem Ende dem Einen der apostolischen Häupter Paulus eine sich wenig durch Genauigkeit empfehlende exegetische Behandlung widerfahren läßt (vgl. Trinit. S. 81 ff., wogegen selbst E. Zeller Einsprache glaubt einlegen zu müssen, Theol. Jahrb. 1842. Erstes Heft S. 56 ff.), das Evangelium Johannis dagegen um seiner Logoslehre willen durch kritische Operation dem apostolischen Zeitalter entnimmt. Nachdem so künstlicher Weise eine dogmatische Dürftigkeit in der apostolischen Zeit angerichtet ist, schwindet freilich ihr Unterschied von der folgenden Zeit ziemlich zusammen, und so soll Raum dafür geschafft seyn, um die höhere Vorstellung von Christi Person und Werk, d. h. die Entstehung des Christenthums um ein Jahrhundert tiefer herabzusetzen. Ob dabei die Geschichtschreibung sich selbst oder der bisherigen Auffassung der Geschichte schade, muß sich im Folgenden zeigen.

meinde aufzuheben strebt. Diese Zeit freut sich der gewonnenen religiösen Befriedigung, zieht sich los von der Befleckung mit den vorchristlichen Formen eines sündigen Gesammtlebens, hat so etwas Weltflüchtiges, einen Zug von praktischem Dualismus an sich: aber brennt vor Eifer, zum Mitgenuß ihrer Güter möglichst Viele einzuladen. Nach allen Nachrichten, die uns die christliche Gemeinde dieser Zeiten schildern, war das Ausgezeichnete derselben Anfangs gar nicht die christliche Gnosis, sondern ein heiliges, göttliches Leben, wodurch sie als ein Licht im Heidenthum und Judenthum stand: zusammengehalten, anfangs negativ durch den Gegensatz gegen den κόσμος, besonders aber positiv durch denselben heiligen Gemeingeist, bald darauf endlich, als jener Gegensatz durch das Eindringen weltlicher, schismatischer oder häretischer Elemente sich zu verflachen, und diß der Gemeinde die Klarheit des Selbstbewußtseyns zu rauben drohte, half sich die Kirche durch schirmende, zusammenhaltende und abgrenzende Formen, die im Anfange nichts Mechanisches oder Hierarchisches hatten, sondern nur der reine Ausdruck des organisirenden Triebes waren, der dieser neuen geschichtlichen Macht einwohnte, die anfangs so formlos war und doch ein Princip von überschwellender, die ganze Gesellschaft verjüngender Kraft in sich trug. Falsch also wäre es jene Remission in dem Sinne zu nehmen, als wäre die anwachsende Christenmenge eine nichts thuende, geistig regungslose, nach keiner Seite hin fortschreitende und schöpferische Masse gewesen. Vielmehr stellt die erste Christenheit einen jungen, in bester Triebkraft gewaltig aufstrebenden Baum dar, der aber vorerst mit den Functionen des Wachsthums beschäftigt noch wenig Früchte christlicher Erkenntniß treibt. Es fehlt nicht an Parallelen, welche beweisen, daß in solchen Kreisen, die der Seite der Erkenntniß gar keine besondere Pflege schenken, aber praktisch lebendig sind, doch die christlichen Grundideen lange unverfälscht können fortgepflanzt werden. [2]) Denn für das=

[2]) So im Mittelalter die Waldenser; auch die mährischen Brüder und Herrnhuter.

jenige, was den christlichen, lebendigen Glauben zeugt, können solche Kreise doch das lebendigste Interesse in sich haben, tragen auch, freilich nicht in vermittelter wissenschaftlicher, wohl aber in ursprünglicher Weise jene christliche Erkenntniß göttlicher Dinge in sich, die dem Glauben selbst immanent ist, und ohne welche er noch gar nicht vorhanden wäre. Und was sie so ursprünglich in sich tragen, das machen sie zwar nicht zum Gegenstande reicher Reflexion; aber ebenso wenig kann man auch sagen, daß sie die christliche Wahrheit nur traditionell und ohne geistige Aneignung fortpflanzen, sondern was sie glauben, davon zeugen sie. Im Zeugniß haben sie ihr freies Leben, ihre freie That, werde es nun kund in begeisterter Rede, oder in Hymnen und Oden, oder in Gestaltung der christlichen Sitte und des Cultus, oder überhaupt im Handeln und Leben, an dessen allseitig angemessene Gestaltung im Einzelnen und Ganzen eine solche thatenlustige Zeit um so energischer und unbehinderter schreitet, je unerschütterlicher ihr der noch wenig bewegte Glaubensinhalt als leitende Voraussetzung feststeht. [3]) Mithin ist keine Armuth in dieser

[3]) Ist dieses die richtige Auffassung der ersten christlichen Zeit, so kann es nicht befremden, wenn sie in Ermangelung dogmatischer Thaten, desto mehr solche vollbringt, die auf der ethischen Seite liegen. Zu diesen Thaten gehörte ganz besonders auch die Gestaltung der Kirche und ihrer Ordnungen. Und so wenig der katholische Begriff des Priesters und Bischofs sich des urchristlichen Alterthums rühmen kann, so ist es doch ebenso durch die Natur der Sache gegeben, wie durch historische Zeugnisse beglaubigt, daß die Zeit vor dem Erwachen eines eigentlich dogmatischen Bewußtseyns, vornehmlich auch durch Thaten der Organisirung der Gemeinden, und durch Ausbildung der Verfassung in manchfaltigster Art ausgefüllt ist. Es ist unbestreitbares Factum, die Ausbildung der kirchlichen Einrichtungen eilt der des Dogma's weit voraus, und bereitet ihm gleichsam die irdische Stätte. Diejenigen, die das schärfste Auge zeigen für alle Mängel, durch welche das Zeitalter der apostolischen Väter noch hinter der christlichen Idee zurücksteht, sollten, um konsequent zu seyn, auch möglichst scharf und weit hinauf die Irrthümer verfolgen, die aus dem heidnischen und jüdischen Gemeinleben und Princip, in praktische Formen ge-

Zeit, sondern wie immer, wo die Thatlust vorherrscht, Lebensfülle und Gefühl des innern, befriedigenden Reichthums. Nicht Abhängigkeit oder Passivität bezeichnet sie, sondern Freiheitsgefühl, was sich praktisch bethätigt im gewöhnlichen Leben wie im Märtyrerthum. Und so steht die Bewegung nicht still: das christliche Princip schreitet fort auch in dem Jahrhundert nach Christo, aber vornehmlich nach der praktischen Seite, und hinterläßt der Folgezeit als bedeutungsvolles Erbe, als die künftige Entwicklung des Dogma's zusammenhaltende und leitende Mächte zwei Hauptwerke des kirchlichen Gemeingeistes, die Bildung eines kirchlichen Organismus, und die Sammlung des neutestamentlichen Kanon, welche beiden Werke in innigster Wechselbeziehung stehen.

Auch darf das Zurückbleiben dieser Zeit gegen die apostolische nicht als unersetzlicher Schaden gedacht werden. Vielmehr, wenn das Christenthum Ein Ganzes ist, das nur entweder da seyn kann, oder nicht, so folgt, daß auch eine in dogmatischer Bildung zurückstehende Zeit doch in ihrem Glauben dasjenige vollkommen besitzt, woraus sich seiner Zeit auch das Dogma bilden wird. Wenn zwar allerdings die Dogmengeschichte nicht sowohl darauf zu achten hat, was nur treu überliefert wird, sondern wenn es ihr zumeist auf dasjenige ankommt, was die Spur des freien, und doch mit dem objectiven Christenthum einigen christlichen Geistes an sich trägt, so daß es wirklich

kleidet, eindringen. Statt dessen treten sie mit sich in durchgreifenden Widerspruch: sehen gerne das Häretische als dasjenige an, mit welchem die spätere Kirche ihre eigne frühere Vergangenheit verdammt habe, wollen aber nicht zugeben, daß das Mangelhafte (worauf jener Vorwurf des Häretischen zu reduciren ist) auch in den ethischen Schöpfungen, die in dieser Zeit vor allem zu suchen sind, sich abspiegeln müsse, sondern suchen z. B. die Entstehung der bischöflichen Macht und Kirchenverfassung erst einer spätern Zeit zuzuweisen, und aus diesem Grunde auch Documente, die, wenn sie ihrer Zeit wiedergegeben werden, schon allein für sich über die Geschichte der Kirche und ihrer dogmatischen Entwicklung ein entscheidendes Licht verbreiten; sowie sie auch jene ganze den Socinianern nachgesprochene Hypothese von einem ebjonitischen Anfang der Kirche vernichten.

als Errungenschaft und Erkenntniß des christlichen Geistes gelten kann: so darf sie doch auch nicht übersehen, gerade in dieser praktischen Richtung bethätigt der christliche Geist zuerst sich selbst nach seiner innern Freiheit und Unabhängigkeit von bloßer Tradition, schafft da Werke, die obwohl praktisch, doch geistiger Bedeutung sind und schon ein bestimmtes Bewußtseyn zur Voraussetzung haben, welches seiner Zeit sich auch noch unmittelbarer und klarer aussprechen wird. Und so stellt diese Zeit zwar, dogmatisch angesehen, nur erst die unvollkommenste Form dar: aber es wird doch die Grundlage für alle dogmatische Entwicklung, das Daseyn eines selbständigen christlichen Gesammtglaubens gewonnen. Seyen seine Zeugnisse auch dürftig, sie sind doch aus dem lebendigen Quell des Herzens: seyen sie auch noch elementarisch, so ist gerade die erste Zeit berufen, die Fundamente zu legen, damit, vom aller Allgemeinsten, theoretisch betrachtet Abstractesten, zum immer Bestimmteren fortschreitend der Prozeß ein um so gründlicherer, keine Stufe überspringender, die gesammte Dogmenbildung aber wirklich freies Werk der vom heil. Geiste nicht verlassenen Kirche sey.

Wir betrachten diese erste Kirche, die also vorzugsweise die zeugende zu heißen verdient, nach den verschiedenen Zügen, die hieher gehören. Zuerst wollen wir alle schriftlichen Denkmale Einzelner, die uns aus dieser Zeit aufbewahrt sind, soweit sie irgend mit der Christologie im Zusammenhang stehen, uns vorführen, und uns so ein vollständiges Bild von dem dogmatischen Standpunkte der damaligen Häupter der jungen Gemeinde zu verschaffen suchen. Sodann wollen wir die Züge des Gemeindelebens betrachten, welche uns Schlüsse auf den christologischen Gesammtglauben der Gemeinde dieser Zeit erlauben.[4])

Zuerst werde Clemens v. Rom genannt. Was ihn

---

[4]) Baur hat diese Untersuchung in dem Werke über Trinität und Menschwerdung so gut wie übergangen: und doch muß sie als die entscheidende Grundlegung für alles Weitere angesehen werden.

nach seinem ersten Brief an die Korinthier [5]) besonders auszeichnet, das ist ein Gemüth voll Harmonie und Klarheit, und der Brief hat in dieser Beziehung viele Aehnlichkeit mit dem an Diognet. „Lasset uns den Blick fest richten auf den Vater und Schöpfer des Alls, schreibt er, und hängen an seinen herrlichen Wohlthaten und Friedensgeschenken: laßt uns ihn schauen im Geiste und anblicken mit den Augen der Seele seinen gnädigen Rath. Die Himmel bewegt sein Gebot und in Frieden sind sie ihm unterthan: Tag und Nacht vollbringen ihren von ihm geordneten Lauf und hindern einander nicht. Sonne und Mond und die Chöre der Gestirne entwickeln ihre Kreise nach seinem Gebot ohne Ausschreiten in Eintracht." Diese Harmonie zeichnet er weiter ins Einzelne (c. 20.), erinnernd wie darin die Güte sich offenbare gegen die Menschen. Kap. 33 faßt er diese Beschreibung wieder auf, und schreitet zum Menschen also fort: „Aber zu all diesem hat er das ausgezeichnetste, nach seiner Idee hocherhabene Wesen, den Menschen, mit heiligen untadeligen Händen gebildet, als einen Abdruck seines Ebenbildes (χαρακτῆρα τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ), und nachdem er ihn mit Gütern reichlich ausgestattet, freute er sich. Die ganze Schaar der Engel steht da freudig Gott dienend; so sollten auch wir seyn (c. 34.), einträchtig in Eins gesammelt, einmüthig wie aus Einem Munde sollten wir ohne Aufhören ihn anrufen. Statt dessen ist in der Menschenwelt Hader, Neid, Stolz; sie allein stimmt nicht ein in den übrigen Chor der Schöpfung."

Aber durch das Christenthum wird auch in der Menschheit diese Harmonie innerhalb ihrer und mit der übrigen Welt hergestellt: und Clemens darf die Korinthier erinnern, was sie geworden waren durch Christum berufen und geheiligt. „Heilig und weitberühmt, bei allen Menschen beliebt war euer Name (c. 1.). Welcher Fremdling mußte nicht

---

[5]) Seine Aechtheit darf nach dem jetzigen Stande der Untersuchungen als feststehend angesehen werden. Ebenso urtheilt Zeller l. c. S. 61 ff.

euern tugendreichen, festen Glauben anerkennen? eure christliche Frömmigkeit voll Besonnenheit und Milde nicht bewundern? die Sitte eurer reichen Gastlichkeit nicht rühmen? und selig preisen die Vollkommenheit und Sicherheit eurer christlichen Erkenntniß? Wie thatet ihr Alles ohne Ansehen der Person nach Gottes Gebot, den Vorstehern unterthan und den Presbytern die gebührende Ehre erzeigend; die Jugend Maaß und Anstand lehrend, die Frauen, daß sie unbefleckten, heiligen und hohen Bewußtseyns alles verrichten, ihre Männer lieben nach der Regel der Unterordnung, und anständig in aller Sittsamkeit ihrem Hauswesen obliegen? (c. 2.) Alle waret ihr demüthigen Sinnes ohne Selbsterhebung, unterthan lieber als herrschend, und lieber gebend als nehmend; zufrieden mit dem Wandergeld, das Gott gibt, auf seine Worte sorgsam achtend waret ihr reich an Mitleiden, und seine Leiden standen euch vor den Augen. So war ein tiefer, köstlicher Friede über alle verbreitet, und unauslöschliches Verlangen wohl zu thun, und die Fülle des heil. Geistes ward ausgegossen über Alle. Und voll des heiligen Willens strecktet ihr in frohem, frommem Vertrauen eure Hände aus zu dem allherrschenden Gott, ihn anflehend, daß er möchte gnädig seyn, wenn ihr ohne Willen Sünde gethan habet. Ihr kämpftet Tag und Nacht für die gesammte Bruderwelt, damit der Auserwählten ganze Zahl gerettet werde. Gerade waret ihr und ohne Falsch, erlittenen Unrechts gegen einander nicht gedenkend. Jede Spaltung und Empörung war euch ein Gräuel: über die Sünden des Nächsten trauertet ihr, seine Fehler sahet ihr als eigene an, keiner Gutthat ließet ihr euch gereuen, stets bereit zu neuem gutem Werk. So geschmückt durch einen tugendreichen, Ehrfurcht gebietenden Wandel vollbrachtet ihr alles in seiner Furcht, und die Gebote des Herrn waren auf die Tafeln eures Herzens geschrieben."

Solche Frucht eines heiligen, göttlichen Lebens hatten früher die jetzt verstörten Korinthier dem Christenthum zu danken. Und da sie durch nichts Anderes zum früheren edeln Stande zurückkommen konnten, als durch Rückkehr zu dem-

jenigen, was früher diese Umwandlung in ihnen hervorgebracht hatte, so wird ihnen zur Beschämung das vorgehalten, wovon sie zum Theil abgefallen sind. Und bei dieser Gelegenheit läßt uns Clemens deutlich sehen, was seine Predigt von Christus enthält. Es ist im Allgemeinen mehr Christi Werk, besonders sein Tod, als Christi Person, was er in seinem Briefe ausführlicher behandelt.

Der Blick auf Christi Leiden verzehrt den Stolz, lehrt uns Demuth, zieht uns in den Tod der Buße (c. 7.), unter sein gnädiges Joch (c. 16.), und in seine Nachfolge. Es ist daher ein Hauptkennzeichen und eine dem Christen nothwendige Beschäftigung, stets Christi Tod vor Augen zu haben.[6]) Seine Meinung ist dabei nicht blos, daß Christus uns ein Vorbild der Demuth und Geduld aufgestellt habe, er der ein Recht hatte, groß zu seyn (vgl. Phil. 2, 6.) — wiewohl auch dieser Gedanke ihm nicht fremd ist (c. 16.) — sondern sein Tod ist Princip der wahren erfolgreichen Buße: d. h. wirkt die Buße, die im Glauben die Sündenvergebung empfängt, denn „für uns ist sein Blut dahingegeben, zu unserem Heile ausgegossen, er hat nach Gottes Willen seinen Leib für unsern Leib, seine Seele für unsre Seelen dahingegeben.“ Jede Erklärung dieser Stellen ist gezwungen, die darin nicht die Idee der Stellvertretung, und zwar sowohl subjectiv, Christi stellvertretende Gesinnung, als auch objectiv das darin findet, daß seine stellvertretende Gesinnung und That auch ihren objectiven entsprechenden Erfolg hatte. Da-

---

[6]) Vgl. c. 2. die obige Stelle: *καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν.* c. 7.: *ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν, ὡς ἔστι τίμιον τῷ Θεῷ αἷμα αὐτοῦ, ὅ,τι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* c. 16.: *ὁ κύριος ἡμῶν Ιησοῦς Χριστὸς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν.* c. 21.: *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ., οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.* c. 49.: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.*

mit wird auch zusammenhängen, daß ihm, wie dem Hebräerbrief der Name „Hohepriester" für Christus geläufig ist. Vgl. Kap. 36. 58. (ἀρχιερεὺς τῶν προςφορῶν ἡμῶν, προστάτης, βοηθός).

Hiemit ist nun nicht blos Christi Sündlosigkeit, sondern auch bereits ein ganz eigenthümliches Verhältniß zum Vater anerkannt. Denn dieser Eine ist für die ganze Welt das Heil (c. 7.): er ist Gott wohlgefällig in seinem Opfer, es geschieht nach Gottes Willen und Gott nimmt es an (c. 49.). Er ist aber auch nicht blos Mensch, wie wir; zwar kommt ihm Leib und Seele zu (c. 49.), was anderswo zusammengefaßt wird in dem Worte σάρξ; [7]) aber das ist nur die eine Seite seines Wesens: [8]) daß ihm auch eine höhere zukommt, ist dem Glauben, der in Christo sich Gott versöhnt weiß, gewiß. Was diese letztere Seite betrifft, so wage ich zwar nicht, die Stelle c. 2. als Beweis zu gebrauchen, daß Clemens Christum Gott nenne: „auf seine (Gottes) Worte achtend waret ihr reich an Mitleid und seine Leiden standen euch vor Augen," denn es könnte eine Nachlässigkeit des Styles die Ursache seyn, daß er wie in Einer Reihe und von Einem redend, Solches setzt, was Gott, und Solches, was Christo zukommt. Doch wird ein solches Unterlassen der Einschiebung des Namens Christi bei den Leiden recht begreiflich erst dadurch, daß für seine Anschauung Christus in die Nähe Gottes gerückt, und Gottes Werk an den Menschen das Thun Christi ist. Dieses liegt ohnehin in zahlreichen Stellen des Briefes. So wird gleich zu Anfang im Gruße gesagt, in apostolischer Weise, daß wir von Gott durch Christus berufen und geheiligt seyen; in zwei Stellen, [9]) scheint eine Doxologie auf Christus gegeben: so daß er darin Gott dem Vater gleich gestellt wird: [10]) jedenfalls ist er in die Doxologien mit eingeschlossen, und es wird sogar (c. 59.) gesagt:

---

[7]) c. 32.

[8]) Ebendas. ἐξ αὐτοῦ (τοῦ Ἰακὼβ) ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα. (Vgl. Röm. 9, 5. 1, 3.)

[9]) c. 20. 50.

[10]) Vgl. c. 32.

„durch welchen (J. Christus) Gott Ruhm, Ehre, Macht, Majestät und Herrschaft sey von Aeonen zu Aeonen." Die Apostel haben ihr Wort von Christo, Christus hat es von Gott (c. 42.). Seinem Worte sind alle Gehorsam schuldig. In ihm ist die vollendete Offenbarung, die Wahrheit und die Gnosis (c. 35.) gegeben. Er ist der Erstling der Auferstandenen (c. 24.), und hat ein Reich (c. 50.), in welchem die Vergänglichkeit überwunden ist. Selige und wunderbare Güter haben wir schon hier (c. 34.), ein unsterbliches Leben in uns, Gerechtigkeit, Wahrheit mit Freimuth, Glauben mit Vertrauen u. s. f. Aber was kein Auge gesehn und kein Ohr gehöret hat, ist aufbewahret denen, die ins Land der Frommen kommen werden zur Zeit der Offenbarung des Reiches Christi, weil sie in der Liebe vollendet sind (c. 50.). Bis dahin aber ist Christus der Hohepriester unsrer Opfer, [11]) der unsern Dank und Preis, unsre Opfer vor Gott bringt, aber nicht minder auch uns die göttliche Gnade vermittelt. Denn er ist unser Anführer und Helfer in unsern Schwachheiten. [12]) „Durch ihn, ruft Clemens, laßt uns fest blicken in die Höhen der Himmel, durch ihn sein reines hohes Antlitz als in einem Spiegel schauen: durch ihn sind die Augen unseres Herzens aufgeschlossen, durch ihn blüht unser unverständiger und verfinsterter Sinn empor zu seinem wunderbaren Lichte, es hat dem Herrn gefallen, die unsterbliche Erkenntniß uns durch ihn kosten zu lassen, welcher, als die Ausstrahlung seiner Majestät, um so vieles erhaben ist über die Engel, als er einen herrlicheren Namen ererbt hat." [13]) In

---

[11]) c. 36. 58.

[12]) Ebendas. Diese Stelle setzt Christi bleibende Nähe bei den Seinigen in all ihren Nöthen und seine Macht zu helfen voraus. Vgl. Matth. 18, 20.

[13]) c. 36. Es ist theils nach dieser Stelle, wo Christus ἀπαύγασμα der göttlichen Majestät heißt, theils wegen des Verhältnisses unsrer Schrift überhaupt zum Hebräerbrief wahrscheinlich, daß auch in der obigen Stelle (c. 33.) unter der εἰκών Gottes, deren χαρακτῆρα der Mensch trägt, der Sohn zu verstehen ist. Die Worte c. 36. „durch ihn (Christum) schauen wir sein reines hohes Antlitz

dieser Stelle liegt nicht blos die Aehnlichkeit Christi mit Gott, auch nicht blos, daß er Gottes Offenbarer ist, sondern auch noch die Wesensgleichheit der höhern Seite seines Wesens mit Gott. Durch das Bisherige wird auch der schwierige Ausdruck deutlicher (c. 16.): daß Christus unser Herr das Scepter der Majestät Gottes sey. Zwar könnte man in σκῆπτρον den Sinn: Eigenthum, Erbtheil finden, (was ja das hebr. שֵׁבֶט auch bedeutet z. B. Ps. 74, 2.) und dafür anführen, daß, wie (c. 29. 30.) Israel Gottes Erbtheil heißt, so es wohl passe, daß die 12 Söhne Jacobs, die c. 31. als δωδεκάσκηπτρον erwähnt sind, sein Erbtheil, seine zugemeßne κληρονομία heißen. Allein das Gezwungne hievon leuchtet ein: und c. 32. sind die σκῆπτρα entschieden die Stämme (vgl. Test. Patr. IV, 24.), die im δωδεκάσκηπτρον als Einheit gedacht sind. Wenn nun diesen c. 16. Christus, der nach dem Fleische aus ihnen ist, und dadurch sie ehrt (c. 32.) als das σκῆπτρον der göttlichen Majestät gegenübergestellt ist, so würde besser die Erklärung passen, daß er der wahre Stamm, der Sohn der göttlichen Majestät schlechthin sey. Jedoch ist auch diese Erklärung nicht wahrscheinlich, weil der Gegensatz zum δωδεκάσκηπτρον (c. 31.) hier (c. 16.) weithergeholt wäre. Der Zusammenhang unsrer Stelle schließt auch jede Erklärung aus, die darin nicht Christi Herrschermacht als Hauptbegriff findet. Denn zur Demuth will er ermahnen durch das Beispiel Christi, der, obwohl er es gekonnt hätte, als σκῆπτρον der göttlichen Majestät, doch nicht in eitlem Glanze prangen wollte, sondern demüthig gesinnt war. Das Scepter ist das Symbol der Herrschergewalt, in ihm ruht, auf dasselbe ist gleichsam übertragen die königliche Majestät.

---

als in einem Spiegel," beziehen sich wohl auf Gottes Antlitz: so daß hier nur der umgekehrte Fall vom 2ten Cap. wiederkehrt. Unsre Stelle zeigt aber auch, warum für Clemens christliche Anschauung dieser Uebergang so leicht ist: Christus ist ihm der Spiegel und die Ausstrahlung der göttlichen Majestät, in Gottes Ebenbild d. h. Christo schaut er Gottes Antlitz (vgl. 2 Cor. 3, 18. 4, 6.); über ἀπαύγασμα, worin Ausstrahlung des Wesens liegt, vgl. Bleek zu Hebr. 1, 3.

In Christus also, das liegt in dem Wort, ruht die göttliche Majestät, er ist das Organ und die persönliche Darstellung der göttlichen herrschenden Majestät. In den Worten: „obwohl er es gekonnt hätte" verglichen mit Phil. 2, 6. liegt ein Anklang an seine Präexistenz, was evident ist aus einer andern Stelle, [14]) wo ausdrücklich gesagt ist, daß im A. T. Christus durch den heil. Geist gesprochen habe. Es läßt sich daher allerdings fragen, ob die Stelle c. 27. [15]) sich nicht auch auf das präexistente Wesen Christi bezieht. Aehnliches ist durch die mehrfach erwähnte Stelle c. 34. von der Schöpfung des Menschen gesagt, wenn unter dem Ebenbild Gottes, dessen Gepräge der Mensch trage, Christus nach seinem höhern Wesen zu verstehen ist.

---

[14]) c. 22. ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις. Καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτω προςκαλεῖται ἡμᾶς, worauf Stellen aus den Psalmen folgen.

[15]) Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι. Für die Beziehung des λόγος auf das präexistente Wesen Christi spricht außer dem Zusatze der μεγαλωσύνη, die Clemens mehrfach auf Christi höheres Wesen anwendet, so daß ganz in der Art der Theologumenen jener Zeit das göttliche Schöpferwort personificirt zu werden scheint, besonders noch das Verhältniß unseres Verfassers zu Paulus und dem Hebräerbrief, bei welchen beiden sich die Präexistenz des Sohnes und zwar auf die Schöpfung bezogen, findet. Vgl. außer den obigen Stellen bei Paulus Hebr. 1, 3. 4, 12. 11, 3. Mit dem Hebräerbrief ist unser Verfasser so vertraut, und schließt sich ihm so sehr an, daß der Gedanke der Präexistenz ihm unmöglich kann fremd gewesen seyn (vgl. auch Zeller l. c. S. 61 ff.). Als treuen Schüler des Paulus aber zeigt er sich außer seinen christologischen Sätzen, besonders in seiner Lehre von der Gnade c. 32., wo gesagt ist, daß nicht Weisheit und Einsicht, nicht Frömmigkeit oder Werke des heiligen Herzens, die wir gethan haben, uns rechtfertigen; daß wir überhaupt nicht durch uns selbst gerechtfertigt werden, sondern berufen durch Gottes gnädigen Willen in Christo, durch den Glauben. Dieser Clemens aber ist Vertreter der römischen Gemeinde um das Jahr 100: und nur um so gewisser muß sein Glaube mit dem der römischen Gemeinde dieser Zeit einstimmig gewesen seyn, wenn er nicht als Bischof, also amtlich, sondern durch das Vertrauen zum Sprecher berufen, also schrieb.

Weniger Eigenthümlichkeit und einen andern Geist zeigt der zweite Brief. Obwohl ich ihn nicht für ächt, sondern für später als Clemens halte, so trägt er doch einen höchst alterthümlichen Charakter an sich, daher er gleich hier berührt werden möge. Seine Lehre von Christus ist schon etwas ausgebildeter, wie er auch schon christologische Gegner bekämpft. „Meine Brüder, sagt er (c. 1.), von Jesu Christo müssen wir halten als von Gott, als vom Richter der Lebendigen und Todten: und nicht gering denken von unserem Heil. Denn denken wir niedrig von Ihm, so hoffen wir auch nur Weniges. Hören wir von Ihm und thun als hören wir Geringes, so sündigen wir und sind uneingedenk, von wo aus wir berufen sind und von wem und in welchen Stand und wie viel Jesus Christus unsertwegen erduldet." Dieser frühere Stand des Heidenthums wird dann beschrieben und gesagt: „wir hatten keine Hoffnung des Heils als von ihm; er berief uns, die wir nicht waren, und wollte, daß wir aus dem Nichtseyn in das Seyn kommen." Diß ist gegen Judaisirende gesprochen, die die Neuheit des Christenthums und die Hoheit der Person Christi nicht wollen anerkennen. Daher auch Kap. 2. die Kirche der jüdischen Gemeinde gegenüberstellt, und schon heißt jene eine fruchtbarere Mutter als diese. Aber auch solche, die die Auferstehung läugnen, stehen dem Verf. gegenüber. Besonders tritt die hohe Vorstellung des Briefs von Christo nach der eschatologischen Seite hin hervor. „Er wird als Gott erscheinen" (vgl. c. 1. 12.). Auch von der Präexistenz Christi spricht er (c. 9.) um die Würde des menschlichen Leibes zu beweisen. „Niemand von euch sage, daß diß Fleisch nicht ins Gericht komme und auferstehe. — Christus unser Herr und Erlöser war zuerst Geist (vgl. Röm. 1, 3. 1 Kor. 15, 45—47.), ward Fleisch und so berief er uns: so werden auch wir in diesem Fleische den Lohn empfahen." [16])

[16]) Es ist also wohl schon Doketisches und Ebjonitisches in der Gemeinde aufgetreten. Vgl. Schneckenburger, das Evang. der Aegyptier 1834. Wenn aber dieser Gelehrte in unserem Brief

Zur Zeit, wo Clemens an die Korinthier den Brief schrieb, der nach alten Zeugnissen bei Eusebius (KG. IV, 23. III, 16.) noch lange in Korinth aufbewahrt und öffentlich vorgelesen ward, scheint in Rom Friede und Einigkeit in der Gemeinde gewesen zu seyn (vgl. auch die Grußformel bei Ignat. ad Rom. wo er diese Kirche wohlgeordnet und χριστονόμος nennt). Ein ganz anderes Bild gewährte der Orient. Hier war früher der Erkenntnißtrieb lebendig: was sich ebenso in den kirchlichen, wie in den häretischen Produkten zeigt, und die Häretiker brachten die Lehre der kirchlichen Männer hier zu schnellerer Entwicklung. Die halb mythisch gewordnen Gestalten des Simon Magus, Menander, Dositheus, Saturnimus beweisen wenigstens, daß in den syrischen Gegenden die mit dem Gnosticismus zusammenhängenden Bewegungen frühe

patripassianischen Unitarismus findet, so hat er die so eben citirte Stelle aus c. 9. übersehen. Die Taufe ist hochgestellt und mehr mit einer strengen Bußlehre als mit dem Glauben in Verbindung gesetzt (c. 8). „Jenseits gibts für uns keine Buße mehr, wie ein Topf zwar noch gebessert werden kann, so lange er noch in der Hand des Töpfers, aber nicht mehr, nachdem er gebrannt ist." — Das Diesseits und Jenseits, diese beiden αἰῶνες sind einander feind (c. 6. vgl. Barn. c. 18.). Diese sämmtlichen Züge sind nicht nach der Art des ersten Briefes. Wo der letztere Gedanke sich findet, und die damit gegebene Weltanschauung, da hat man Ebjonismus wittern wollen. Daß auch dieser Brief mit seiner Christologie ihn hat, hätte mehr Beachtung verdient, und vor willkürlicher Begriffsbestimmung des Ebjonismus warnen müssen. (Vgl. Schwegler, Montanismus S. 112 ff.). Wer eine so hohe Christologie hat, der mag noch Judenchrist heißen können, ja vielfach judaisiren; Ebjonit aber kann er in der Sprache der Wissenschaft nimmer genannt werden. Nach c. 8. (λέγει κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) scheint der Verfasser schon an den Gebrauch von Evangelienschriften gewöhnt, jedoch ist noch kein Kanon da. Eine apokalyptische Stelle, die das Evangelium der Aegyptier hat, findet sich auch hier (c. 11.). Auch nach der Art, wie der Doketismus und Ebjonismus behandelt wird, und nach den übrigen Kennzeichen zusammengenommen, dürfte die Schrift nicht später, als in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen seyn. Dagegen der erste Brief dürfte in die Mitte der neunziger Jahre n. Ch. gehören.

auftauchten; Kleinasien, der früheste Sitz höherer christlicher Bildung, (und besonders Ephesus, wo noch im ersten Jahrhundert Cerinth mit seiner Logoslehre dem Johannes gegenüber stand) ist frühe vielbewegt durch verschiedene zum Theil häretische Richtungen, Act. 8, 9. f. 19. Koloss. 2, 18—23. 1 Tim. 1, 4—9. 20. 2 Tim. 2, 17—23. 3, 7—9. 13. 4, 3 f. 14. Tit. 1, 10—16. 1 Joh. 2, 22 f. 4, 2. 3. Jud. 4. vgl. 1 Joh. 3, 4. 2 Petr. 2. Ignat. ad Eph. 9. u. s. w., wie auch die Erscheinungen eines Cerdo vor Marcion und später des Montanismus dafür zeugen. Im syrischen Antiochien besonders, wo Paulus und Petrus gewesen waren, der Stadt der Heidenchristen, dem Gegenpol von Jerusalem in der Apostelgeschichte, dem Sitze einer ungemein zahlreichen Gemeinde, reich an Männern, die für verschiedene Aemter wohlbegabt waren, dem Hauptstapelplatze für die Missionsthätigkeit der ersten Kirche, konnte es nicht fehlen, daß frühe verschiedene Richtungen auftauchten, und es war damit, wie durch die Häretiker, die sich besonders um diese Stadt gesammelt zu haben scheinen, ein weit stärkerer Anstoß zur rascheren Entwicklung der Kirche gegeben, als anderswo. Hier nun war im Anfang des zweiten Jahrhunderts Ignatius, (gestorben nach der kirchlichen Tradition im Jahr 117) ein Mann von bedeutendem Geiste. In ihm trat in der jungen Kirche ein organisirendes Talent auf, voll lebendigen Sinnes für das darstellende Element in Cultus und Verfassung, feurig, beredt, begeistert für die Idee seines Lebens. Aufs manchfaltigste von außen angeregt, von den Irrthümern, wie er sagt (Philad. 7.), selbst wohl versucht, andrerseits vom johanneischen und wohl noch mehr vom paulinischen Geiste befruchtet, nimmt er zwar auch in der Lehre eine hohe, ja die erste Stelle unter den apostolischen Vätern ein, aber er glüht für die Organisation der Kirche, und ihr widmet er alle Kräfte: so daß auch bei ihm das Praktische vorwiegt, nur ist er durch seinen praktischen Trieb [17]) selbst zu einer höhern Auffassung

[17]) Er ist sich seiner Begabung und Aufgabe auch wohl bewußt, nennt

vom Wesen des Christenthums geleitet. Denn wie ihm das Theilhaben des Glaubens an Christo ein Theilhaben an seiner gottmenschlichen Erscheinung ist: so hat ihm, da er mit besonderer Energie zur Idee der Kirche sich wendet, die Gemeinde der Gläubigen keine andre Aufgabe, als die, ein Abbild und eine Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens Christi darzustellen. In der Kirche ist Christus zu ewiger Gegenwart gebracht; sie vermag überall ihn darzustellen in Cultus, Leben und Verfassung, wo irgend nur pneumatisch und leiblich die Einheit erscheinen kann, in welcher die Vielheit der Gläubigen erst ihren Begriff realisirt.

So sind ihm beide Seiten, die göttliche und die menschliche an Christo, und an der Kirche, seinem Abbilde, gleich wichtig: ja keine ist ihm etwas ohne die andere. Wie Christus Eins ist mit Gott, so soll die Gemeinde Eins seyn mit Christo (vgl. Joh. 17.), der in ihr als seinem Tempel wohnen soll (ad Eph. 9. 15.). Dazu aber gehört nicht blos

---

sich ἄνθρωπον πρὸς ἕνωσιν κατηρτισμένον (Philad. 8.), er weiß diesen Trieb, der ihn für die Befestigung der Organisation der Kirche thätig seyn heißt, als einen Trieb des Geistes, und das Zeitgemäße dieser Thätigkeit drängt sich ihm unwiderstehlich auch aus der Erfahrung auf (Philad. 7.). Zur Zeit, wo die Briefe geschrieben sind, kann die Organisation der Kirche in Bischöfe, Presbyter und Diakonen noch keineswegs überall durchgeführt noch grundsätzlich als nothwendig anerkannt gewesen seyn. Vielmehr das ist die Arbeit der Briefe, von einer Idee aus das Ganze erst zur durchgreifenden Gestaltung zu bringen. Seine Idee des Bisthums ist in ihrer Form durch und durch als Resultat des Kampfes gegen Doketismus und Judaismus so zu denken, daß sein höchster Zweckbegriff die Verwirklichung des gottmenschlichen Lebens in der Kirche wird, dessen Einheit in Christo und so auch in der Kirche jene Häresen auflösen. Mit dem eigentlichen Gnosticismus kämpfen die Briefe noch nicht. Andrerseits Vorbereitungen für seine Idee sind nach den Briefen selbst ihm gegeben: dogmatisch besonders von Paulus, historisch in der Ausbildung der kirchlichen Verfassung bis auf seine Zeit, die jedenfalls verschieden an verschiedenen Orten fortgeschritten, nicht von einem bewußten, einheitlichen Princip getragen war (Polyc. 6. Magnes. 4. Philad. 8.).

Ein Geist und Sinn in ungetheiltem Herzen, die Entfernung alles Schisma und alles Streits aus ihrer Mitte, sondern wie in Christo, so muß in der Gemeinde die ἕνωσις eine geistliche und eine leibliche Seite haben (ad Magn. 1. 13. Eph. 2. Polyc. 1. 2.)

So nur kann sie die ἕνωσις von σάρξ und πνεῦμα, die in Christo war, in der zugleich die Menschheit ihre Wahrheit erreicht, darstellen: so nur ist Christus in ihr, das Princip aller Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Diese Einheit realisirt sich nun in fortschreitenden Darstellungen, oder Abspiegelungen. Wie Christus nach dem Fleisch unterthan war dem Vater, so ist die Schaar der Apostel und die gesammte Kirche Christo unterthan, und dem Vater und dem Geist. Christus also ist wieder das beseelende, bewegende Princip für die Kirche, als seine σάρξ. Aber auch in der Kirche selbst wieder setzt sich diß Verhältniß abbildlich fort, denn sonst wäre zwar eine Einheit der Glieder mit Christo, aber nicht unter einander; es wäre nur eine πνευματικὴ ἕνωσις, sie soll aber auch σαρκικὴ seyn. Darum ist ein Amt da mit göttlicher Autorität und Vollmacht, das Amt des Bischofs, der ihm Lehrer, Liturg und Leiter der Kirche ist, sie selbst in ihrer Einheit in und außer dem Cultus darstellen, ihren wahren idealen Gesammtwillen, wie ihre Einheit in der Lehre bewahren und verwirklichen soll. [18]) Zu diesem Bischof ver-

---

[18]) Den levitischen Priesterbegriff hat er nirgends. Der Bischof opfert nicht Christum, sondern ist der Mund und Stellvertreter der Gemeinde, der ihre Opfer des Lobes und Dankes Gott darbringt, vgl. Höfling: die Lehre der apostolischen Väter u. s. w. vom Opfer im christlichen Cultus 1841. S. 32 — 44. Davon, daß er göttliche Gaben vermittelt, was doch vom Lehramt ohne Anstand gesagt werden kann, ist weniger die Rede. Von Ordination, von einem Levitenstande, der den Laien gegenüber steht, wird nicht gesprochen. Vielmehr das allgemeine Priesterthum der Christen bleibt anerkannt, und selbst die Bischöfe werden es nicht ohne das Volk (vgl. ad Philad. 10. Smyrn. 11 f. Polyc. 7.). Er nennt die Bischöfe nie ἱερεῖς, — obwohl er das Wort auch unverfänglich gebrauchen könnte — Christus allein ist ihm der ἀρχιερεύς. Vielmehr das Hauptgewicht fällt ihm

hält sich wieder die Gemeinde so, wie die menschliche Seite Christi zur Göttlichen: denn er ist der Impulsgebende, die Gemeinde aber hat im Willen und Denken des idealen, ignatianischen Bischofs nur ihren eignen innersten Sinn und Willen objectiv gegenwärtig, erkennt sich in ihm nach ihrer Einheit und Wahrheit als Gemeinde. Der Bischof ist aber

---

darauf, daß der Bischof die Einheit der Gemeinde darstellen müsse, und handhaben in der Lehre und Verwaltung, im Cultus aber in den darstellenden (liturgischen) Akten. Der Bischof ist ihm Liturg; vor allem aber (in dem noch heidnischen Staate) Verwalter des Kirchenregimentes. Sofern nun allerdings es nach Ignatius nicht in das Belieben der Gläubigen gestellt ist, eine Gemeinde darzustellen, sondern die Darstellung ihrer Einheit gehört ihm zum Begriffe des Glaubens selbst (s. u.), so ist derjenige, der diese Einheit darzustellen hat, als Mund oder Stellvertreter der Gemeinde, als Leiter der Einzelnen im Geiste des Ganzen, nicht eine zufällige entbehrliche Person: sondern das Bischofsamt in Verbindung mit dem Presbyterium und Diakonat ist ihm ein nothwendiges, und von göttlicher Vollmacht. Mit all diesem ist der katholische Begriff des Bischofs noch gar nicht gegeben: wie ja auch wir die göttliche Einsetzung des ministerium bekennen. Sein Fehler liegt nicht sowohl darin, daß er die Rechte der Gemeinde verkürzen will, denn er denkt sich überall, daß der Bischof den innersten, wahrsten Willen der Einzelnen vertritt, und diese nicht knechtisch, sondern in freier Einheit der Liebe und des Vertrauens ihm gegenüber stehen; sie sollen sich ja zum Bischof verhalten, wie der Gottmensch zum Vater, und die Ordnung ist noch keine Beraubung der Freiheit. Sondern das ist die Schwäche seiner Ansicht, und darin zeigt seine Begeisterung etwas Unerfahrenes, aber auch ein innres Kennzeichen geschichtlicher Wahrheit, daß er sein Ideal des Bischofs der Wirklichkeit zu nahe glaubt: daß er die Idee der Einheit, die das bischöfliche Amt darstellen soll, für so erhebend und reinigend (Polyc. 1.), überhaupt für so segensreich und kräftig hält, um gar nicht an den Fall zu denken, daß ein Bischof seines Amtes unwürdig seyn könnte, und welche neue Gefahren gerade wieder für die Einheit aus dem Mißbrauch der großen Gewalt sich ergeben, die er dem Bischof mit dem Presbyterium will anvertraut wissen. Die Einheit geht ihm über Alles: gar nicht blos wegen der Häresen und Schismen, die er abschneiden möchte, sondern weil ihre Darstellung und Bewahrung ihm das höchste Gut, der Zweckbegriff der Kirche ist. Und in diesem begründet er das göttliche Recht des

auch wieder nicht zu denken ohne seine Gemeinde, wie Christus nicht ohne die Kirche (Trall. 11.: „Nicht kann das Haupt geboren werden ohne die Glieder, da Gott die Einigung will, die Er ist"): sondern jede der Seiten verlangt die andre, die Gemeinde ist nicht aktuell, sondern blos potentiell Gemeinde durch den Glauben: aktuell wird sie erst durch die Liebe,

Episkopates, das ihm darum, ohne daß er auch nur so bestimmt, wie Clemens (1 Kor. 42. 44.) sich auf seine apostolische Einsetzung beruft, ganz ebenso feststehen muß, wie die göttliche Institution des Christenthumes selbst, weil er keinen andern Weg für möglich hält, jene Einheit, die die Wahrheit der Kirche ist, darzustellen, als den Episkopat mit dem Presbyterium und den Diakonen. Und nur diese Darstellung der Einheit, nichts anderes, erhebt den Bischof bei Ignatius über die Presbyter. Diese kirchliche Ordnung ist Gottes und Christi Wille (γνώμη, νόμος Magn. 2. 3.), aber so, daß die Kirche mit ihr eine Lebensaufgabe löst, die der Selbstdarstellung ihrer als des Abbildes Christi (Magn. 6.). Nicht auf einen einzelnen Akt göttlicher Einsetzung dieser kirchlichen Ordnung beruft er sich: sondern sie ist ihm eine mit dem Daseyn der Kirche gegebene göttliche Nothwendigkeit, während ein Falsarius sicher sich wenigstens auf apostolische Einsetzung hätte berufen müssen, wie das mit den Pseudoclem. die katholische Kirche thut. Vgl. dagegen Philad. 8. Der Bischof ist ihm, wie sich christliche Obrigkeiten ansehen, von Gottes Gnaden, ja eine Gottesgnade selbst (Magn. 2. θεοῦ χάρις) und Gehorsam ist man ihm schuldig um Gottes und Christi willen, weil alle Obrigkeit nach göttlichem Rechte Gehorsam verlangen kann (Magn. 3.); daß er aber mit dem Presbyterium die Obrigkeit sey, das ist durch den Begriff der Kirche (Trall. 3.) gegeben, den zu realisiren Pflicht und göttliches Recht ist (vgl. Magnes. 6. 2. Eph. 1. Smyrn. 8. 9. Philad. 4.). Es ist bei Ignatius nur erst von der Göttlichkeit des Episkopates, oder richtiger der kirchlichen Obrigkeit, deren nothwendige Spitze in jeder Einzelkirche der Episkopat sey, die Rede. Von der Art, wie die persönliche Würdigkeit dem Amte gesichert werde, spricht er noch gar nicht: es wird überall von keiner Uebertragung einer Amtsgnade durch sacramentale Weihe gehandelt. Das Stadium der Verfassungsentwicklung, das hiemit indicirt ist, weist abermals auf ein hohes Alterthum des Briefes. Einmal nämlich wird sich diß Vertrauen auf die zusammenhaltende Macht des Episkopates, auf die Sicherung der Reinheit der Kirche durch dasselbe nur erklären, wenn die Erfahrung noch so gut wie nicht

durch die ἕνωσις, und diese Einigung in Liebe geschieht dadurch erst stetig, geordnet, allgemein, daß sie sich den Bischof gibt. Andrerseits ist auch der Bischof erst was er ist, wenn er in der Mitte der Gemeinde steht als der beseelende Geist, als der in ihm persönlich gewordene Gesammtwille der Einzelgemeinde. In diesem Sinn macht sie ihn fortwährend zum

gemacht ist, daß auch der Bischof und das Presbyterium vor Häresie nicht sicher gestellt ist, noch stellt. Der Verfasser muß also, wie er auch selbst bekennt, in einer Zeit leben, in der nur erst die genügenden Vorarbeiten für seine Idee des Episkopates in der Wirklichkeit gegeben sind. Sodann, da er doch gegen persönliche Würdigkeit des Bischofs keineswegs gleichgültig ist (Polyc. 1. 2. 8. Magn. 2. 3. Eph. 1.): überhaupt ihm gar nicht zu Sinne kommt, daß seine Einheit, „über die es nichts Besseres gibt," (Polyc. 1.) zu einer blos formellen ausschlagen könnte, auch gar keine Vorkehr trifft, das Vertrauen zu persönlicher Würdigkeit ja sie selbst dogmatisch zu sichern (wie die Clement. Homil. thun und mit ihnen die katholische Kirche durch das Dogma von der Uebertragung des heil. Geistes in der Ordination): so wird eine Zeit für diese Briefe vorauszusetzen seyn, wo solche Vorkehr sich noch nicht als nothwendig aufdrang, d. h. eine Zeit, wo die Gemeinden, besonders aber die Vorsteher und die es zu werden die Nächsten waren, eine Bürgschaft persönlicher Würdigkeit nicht vermissen ließen (vgl. Clem. 1 Cor. c. 42. 44.): namentlich auch die reine apostolische Tradition (die σάρξ Χριστοῦ) durch eine namhafte Zahl von Apostelschülern, an denen jetzt die Leitung der Gemeinde war, so sich vertreten fand, daß, was eine Generation später schon nicht mehr der Fall hätte seyn können, die schriftliche Tradition noch konnte zurückgestellt werden hinter die noch gegenwärtigen apostolischen Männer, wie wir das bei Ignatius finden. Schon wesentlich anders stehen in dieser Beziehung Justinus Martyr (v. 139 an), und noch mehr Irenäus da. Letztrer legt, (obwohl ihm die Bischöfe nicht aufhören, auch Presbyter zu seyn, denn das bleiben sie jedenfalls, auch nach Ignatius, und sind nur die Zusammenfassung des Presbyteriums, Eph. 4.) schon auf die ununterbrochene apostolische Succession und die durch sie sich vermittelnde reine Tradition in der Art das Gewicht, daß er darauf dringt, diese mündliche Tradition und die schriftliche bestätigen sich gegenseitig und seyen nur mit einander die sichere Vertretung der Wahrheit. Er steht zur Aufgabe der Kanonbildung ähnlich, wie die ignatianischen Briefe zum Episkopat: da nämlich, wo die Vorarbeiten einem vorläufi-

Bischof, der ohne sie, wie sie ohne ihn eine latente Kraft ist. Aber die Wahrheit beider ist die Einigung beider: und ist diese da, so stellt sie abbildlich die Einigung der zwei Naturen Christi oder dessen Verhältniß zur Kirche im Ganzen dar (Trall. 11.). In beiden Theilen aber lebt Christus: und er, oder vielmehr die Einigung die er urbildlich darstellt, ist

---

gen Abschluß sich nahen durch die Idee des Kanon, den er in seiner Nothwendigkeit und Beschaffenheit zu construiren sucht (c. Haer. 3, 1. 11.). Justinus legt gleichfalls schon viel mehr Gewicht auf die apostolischen Schriften, als Ignatius. — Die kirchliche Organisation gieng der Kanonbildung voran, und hat ihr nach deutlichen Spuren gedient, und zwar sowohl der historischen als der dogmatischen Seite dieses Werkes; denn die Bischöfe und Presbyter sind besonders als die Träger sowohl der historischen als der dogmatischen Tradition (regula fidei, symbolum Apostolicum) anzusehen, auf die es dabei ankam. Diese Organisation ist wenigstens für den Punkt, der für Ignatius die höchste Blüthe des Cultus und überhaupt der erscheinenden Einheit der Gemeinde ist, das Abendmahl nach des Ignatius Idee zur Zeit Justins allgemein geordnet (vgl. Ign. ad Smyrn. 8. mit Justin Apol. 1, 67.). Auch die Idee der Einheit der Kirche hat Justin ähnlich mit Ignat., obwohl seine ganze Richtung weniger praktisch ist (vgl. Dial. c. Tryph. 63. 116.). Endlich kann ich nicht anders, als Neanders Bemerkung treffend finden, daß das montanistische Princip theils als eine Reaktion gegen die Beschaffenheit der damaligen Kirche, theils als dasjenige anzusehen sey, was später von der katholischen Kirche in feste Form gebracht ist. Seine Reaktion gilt vornehmlich auch der Idee des Episkopats, der, wenn nicht persönliche Würdigkeit mit dem Amte sich einigte (was freilich Ignatius noch vertrauensvoll ohne Weiteres voraussetzt), die Selbständigkeit der Gemeinde, das göttliche Recht derer gefährdet, die vom heil. Geiste ergriffen sind, der doch die einzige letzte Quelle aller kirchlichen Vollmacht und Würde seyn muß. Es ist nach dieser Seite der Montanismus eine Reaktion des materialen, realen Princips gegen die formelle Einheit des Episkopats, die auch Unwürdigen und Geistesleeren die Macht über die vom Geiste Erfüllten zuspricht. Der Montanismus ist nach dieser Seite die demokratische Reaktion des allgemeinen Propheten- und Priesterthums der Christen gegen die Concentrirung der kirchlichen Würden und Rechte in dem Episkopat. Woraus mit Evidenz folgt, daß eine geraume Zeit liegen muß zwischen dem Montanismus und dem

überall das schöpferische Princip, das dieselbe Einigung des Zusammengehörigen weiter und weiter pflanzt, in alle Verhältnisse einführt, daß alle Gott und Christum tragen, gottmenschliche Art darstellen. So ist ein weitrer Spiegel dieser Einheit das Verhältniß des Bischofs zu den Presbytern (Magnes. 6.; „sie sind dem Bischof angefügt, wie der Cither

Standpunkt der ignatianischen Briefe, denn jener ist bereits eine Reaktion gegen dasjenige, was für diese noch Aufgabe ist, und wofür die Briefe des Ignatius noch in jener frischen, unbefangenen und sicheren Begeisterung glühen, welche ihre Stelle da hat, wo eine große Idee eben concipirt ist und mit dem Bewußtseyn erfüllt, daß sie bestimmt ist, jetzt unmittelbar ins Leben zu treten. Die katholische Kirche aber hat dem Montanismus darin gegen Ignatius Recht gegeben, daß nicht der Episkopat für sich, nicht die formelle Einheit, die er zu Stande bringen kann, genüge, sondern daß persönliche Ausrüstung mit dem heil. Geiste nöthig sey, damit der Episkopat eine Wahrheit werde: aber sie gibt ihm Unrecht darin, daß er an die Stelle des Episkopats seine sporadische Prophetie, eine den geschichtlichen Zusammenhang der Kirche zerstörende, gleichfalls keine Bürgschaft der Reinheit in sich tragende Begeisterung, den Fanatismus oder die Entzückung pflanzen will. Und nach dieser Seite schließt sie wieder an Ignatius an, dahin diesen modificirend, daß der Episkopat als solcher mittelst der Ordination des heil. Geistes theilhaftig sey, wodurch versucht wird, dem wahren Element des Montanismus sein Recht widerfahren zu lassen, aber dasselbe der festen kirchlichen Ordnung einzuverleiben. Aber auch so ist noch ein Unterschied zu beachten. Die Bischöfe sind dem Ignatius Stellvertreter, Abbilder Christi, das Presbyterium stellt die Apostel dar. In der Kirche wurde diß, wie Gieseler richtig bemerkt, so umgebildet, daß die Bischöfe das apostolische Amt fortsetzen: bis endlich der Katholicismus den Papst an Christi Stelle treten läßt, die Ignatius sämmtlichen Bischöfen gegeben. Das Gesagte rechtfertigt mich, wie ich hoffe, wenn ich auch aus dem letztern Grund die Briefe des Ignatius eine volle Generation vor dem Montanismus glaube setzen und nach all den neuern Untersuchungen von Meier, Baur, Lange, Rothe, Arndt, Huther (vgl. Stud. und Kritiken 1835 S. 881 ff. 1836. S. 340 ff. 1839. S. 136 ff., auch Gieseler K. G. I, 142. Anm. 4.) mich für die Aechtheit der kürzern Recension glaube entscheiden zu müssen, und zwar vornehmlich um der Form willen,

die Saiten" Eph. 4.), dieser zu den Diakonen, das Verhältniß der Ehe (Polyc. 5.), der Gläubigen zu einander (Magn. 13.): und es wird endlich auch abgespiegelt von dem Christen in seinem Einzeldaseyn (Magnes. 5.): nur daß das Einzeldaseyn nach ihm in der Unwahrheit ist, wenn es nicht zugleich der Gemeinde sich eingliedert.

---

in der der Episkopat in ihr noch erscheint. Die entgegengesetzte Ansicht, wie sie Baur vertritt, und die Parallele, die er zwischen dem Roman der clement. Homilieen und den ignatianischen Briefen zieht, hatte auf den ersten Anschein etwas auch für mich Blendendes, aber besteht nicht die Probe einer gründlicheren Betrachtung, und weit mehr Empfehlendes hätte die Annahme Düsterdieck's, wornach um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Lucian in Peregrins Leben Ignatius den christlichen Helden im Auge hätte, wie er in den Briefen erscheint. Die Hauptfrage für die Entscheidung über die Aechtheit der Briefe betrifft den Episkopat, und ist besprochen. Weiter wendet man ein: die Geschichte, die zu Grunde liege, sey unwahrscheinlich. Wie schwach diese Gründe sind, hat Huther (Illgen's Ztschr. f. hist. Theol. 1841. Hefele l. c. S. XXXIX ff.) gut auseinandergesetzt, in Beziehung auf Trajans wohlberechnetes Verfahren vgl. Gieseler (K. G. 2te Aufl. Bd. I. S. 138.) gegen Baur (Episk. S. 149.). Ich füge Huthers Gründen bei: Justin, dessen Wirksamkeit noch weniger als die des Ignatius, in eine Zeit allgemeinerer Christenverfolgungen fiel, weiß doch von einem Enthusiasmus solcher Christen zu erzählen, als etwas nicht Seltenem, die sich selbst angaben zur Hinrichtung (Apol. 2, 12.). Warum soll die Sterbenslust, die Ignatius ad Rom. besonders ausspricht, unwahrscheinlich seyn? Zumal er nicht sich selbst angab, sondern der Angeberei von falschen Brüdern oder der Feindschaft Andersgesinnter seine Gefangenschaft kann zu verdanken gehabt haben? (Das letztere wird wahrscheinlich aus ad Polyc. 6., wo er sich ein ἀντίψυχον τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, τοῖς πρεσβυτέροις, τοῖς διακόνοις nennt, d. h. ein Opfer für die Idee seines Lebens. Vgl. dazu die Stelle über den ζῆλος bei Clem. 1 Cor. 5. Wie, wenn er auch in Antiochien die Idee, die er so originell ausbildet, mit all seiner Begeisterung und Begabung vertrat, und sie zur Wahrheit machen wollte, vielleicht schon ehe er Bischof ward? wenn er durch die Idee des dem Episkopat schuldigen Gehorsams die Partheihäupter, die wir ja nach Clemens Brief in Corinth in diesen Zeiten finden, und die nach Philad. 10. Smyrn. 11. vgl. ad Rom. 9. Trall. 13. auch in Antiochien

Da nun so überall die gottmenschliche Lebenseinheit Christi sich fortsetzt, so ist ihm Christus überall präsent; alle Christen sind Χριστοφόροι, θεοφόροι (Eph. 9. 15. Trall. 3.): am meisten natürlich soll es der Bischof seyn, welcher amtlich jeder Einzelgemeinde das Verhältniß Christi zur allgemeinen Kirche darstellt (τύπον Magnes. 6.). Und charakteristisch

sich des Bisthums wegen könnten erhoben haben, beugen wollte, und die Gewalt seines Episkopats, da er es erlangte, gegen sie geltend machte? Da konnte doch Angeberei oder Aufruhr wider ihn bewirken, daß er als die Ursache des Streites gelten, zum Märtyrer werden, ebendamit aber sein Werk befestigen konnte.) Auch die Mängel seines Charakters, die scheinbaren Widersprüche in demselben, indem ein starkes Selbstgefühl mit fast verletzenden Ausdrücken der Demuth wechselt, (besonders ad Trall.) sind bei einem feurigen Geiste seiner Art um so begreiflicher, wenn er persönlich von dieser Idee ergriffen ist. Der Verfasser hat selbst ein Gefühl davon, daß in seinen ζῆλος Unreines mit unterlaufe (Trall. 4.); das würde ein Schriftsteller, der durch den sterbenden christlichen Helden den Episkopat hätte empfehlen wollen, ihn nicht haben sagen lassen: und so ist auch Derartiges ein Zeichen innerer, psychologischer Wahrheit. Die Häretiker ferner, die ihm gegenüber stehn, und seine Denkweise negativ mitbestimmt haben, sind der Art, daß sie, auch nur 20 Jahre nach 117, wo der Gnosticismus seine bedeutenderen Repräsentanten gewinnt, anders müßten von ihm geschildert seyn, anders auf ihn eingewirkt hätten. Denn mit dem eigentlichen Gnosticismus hat er nirgends sich in einen Kampf eingelassen (wie die längere Rec. das doch schon thut): wohl aber den Doketismus mit Gründen bekämpft. — Die Stelle Magnes. 8. soll unten besprochen werden. Vorerst möge hier darüber nur das bemerkt seyn, daß Baur's neutestamentliche Kritik mehr darauf Bedacht zu nehmen scheint, Bücher des Kanon aus ihrer Stelle zu rücken, als darauf, sie nachher unterzubringen. Sonst wäre kaum begreiflich, wie er die ignatianischen Briefe mit wegen dieser Stelle als einer gegen die Gnostiker gerichteten für späteres Produkt halten kann, während doch der Philipper- und Kolosserbrief, wenn sie nicht paulinisch wären, mindestens in die Zeit des Ignatius fallen müßten, damit dem Marcion, der sie in seinem Kanon hat, noch die nöthige Zeit gelassen werde, die dazu gehörte, ihm diese Schriften annehmlich zu machen, als solche nämlich, die schon als paulinisch der Kirche galten. Endlich zu Baur's Hypothesen über

ist, daß ihm gegen diese Vergegenwärtigung des objektiven Christus in dem Bisthum, das Evangelium selbst, d. h. die Schrift (Philad. 8. Smyrn. 5. 7.) und das heil. Abendmahl zurücktritt. Zwar nennt er das Evangelium σάρκα Χριστοῦ, Philad. 5. vgl. Smyrn. 5. 7.: „Ich fliehe zum Evangelium, als zum Fleische Christi, und zu den Aposteln

---

die pseudoclement. Schriften stellt sich das Vorgetragene so: Wenn diesen je auf die Gestaltung des Episkopats in der Kirche ein Einfluß zugeschrieben werden darf (das judaisirende Princip und der römische, politische Nationalcharakter genügt aber zur Erklärung; jedenfalls hat man den hierarchischen Einfluß der pseudoclem. Literatur in den morgenländischen Kirchen, nicht mit Baur in Rom zu suchen, vgl. Bickell, Gesch. d. Kirchenrechts 1843. Beil. IV. S. 148 ff. Nr. 63 ff.), so ist es vornehmlich nur das freilich sehr wichtige Moment der Ordination, was der Kirche und ihnen gemeinsam ist: also dasjenige, was nach den oben dargestellten Stadien in der Entwicklung des Bisthums wenigstens in der Kirche allerdings ein späteres ist. Die Clementinen machen ebendaher zwischen Klerus und Laien einen schrofferen Unterschied, als Ignatius, stellen insbesondere den Bischof schon weit höher als dieser und reden von einem Oberbischof, (gleichsam Papst) während nach Ignatius noch alle Bischöfe sich gleich sind. Ignatius vertritt so zu sagen die idealistische Seite im Begriff des Episkopats, die realistische jedenfalls allerdings einen Rückfall ins Jüdische dem Princip nach bezeichnende ist die andere Seite. Dem Ignatius ist der Bischof Lehrer, besonders aber Liturg und Regent der Kirche; den pseudoclem. Schriften hat er zwar nur Lehre und Sündenvergebung zu spenden, aber die Ordination und die Tradition des Geistes durch sie macht den Episkopat zur Fortsetzung des Propheten der Wahrheit, ohne die man nicht kann selig werden: also hier wird der Bischof doch wieder Mittler, zum levitischen Priester, dessen Wort bindet und löst, der die Mittheilung des Geistes in seiner Hand hat. Die katholische Kirche aber hat weder blos den ignatianischen, noch blos den pseudoclem. Begriff des Episkopats, sondern sucht beide, wie gezeigt, zu verbinden. Darin also hat Baur Recht, daß der katholische Begriff des Episkopates in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht fallen kann, und hätte diesen Ignatius, so möchte die Authentie seiner Briefe fallen. Aber darin hat er Unrecht, und darin bestehen seine Combinationen nicht die Probe, daß er, wie freilich noch die Meisten (auch Bickell a. a. O.)

als zum Presbyterium der Kirche:" d. h. es sind die Apostel (durch ihre Schriften, wie der Zusammenhang zeigt) für die gesammte Kirche dasselbe, was für die Einzelgemeinde das Presbyterium: und ebenso stellt das Evangelium den objektiven Christus hinein in alle Zeiten, bringt ihn der Kirche sinnlich nahe. Ferner ist ihm zwar Christus auch in dem

---

die ignatianische Idee des Episkopates und die der spätern Kirche nicht gebührend unterschied (so wenig als die pseudoclem. und ignatianische), sonst hätte er die katholische, die erst aus dem Montanismus resultirt, als eine Größe begriffen, die nicht auf Einmal angewachsen ist, sondern aus mehrern Momenten besteht, und einer langen Vorbereitung bedurfte: er hätte zu den Vorarbeiten für sie auch die ignatianische Idee des Episkopates rechnen, und der stärkste Grund wider die Aechtheit dieser Briefe hätte zum stärksten Grunde für ein sehr hohes Alter derselben, somit zu einem starken Grunde für ihre Aechtheit werden müssen. — Ueberhaupt aber scheint es mir bis jetzt nicht gerechtfertigt, daß Baur mittelst der Clementinen, die doch das böse Gewissen der isolirten, häretischen Parthei an der Stirne tragen, den Ursprung des Episkopats nach Rom verlegen will, während viel näher liegt und einfacher ist, mit Gieseler K. G. I, 140 ff. zu sagen: nach dem Tode der Apostel und Apostelschüler gieng den Gemeinden die obere Leitung verloren; das Bedürfniß der Einheit forderte einen Ersatz, und dieser wurde in dem Episkopate geboten, welcher in der Muttergemeinde Jerusalem durch die Stellung des Jakobus und seiner Nachfolger vorgebildet war. Diß Beispiel fand Nachahmung, zunächst in den benachbarten Gemeinden, in den entfernteren nahmen die vornehmsten Presbyter, als Vorsitzende, eine ähnliche Stellung ein, waren aber über die andern Presbyter durch selbständige Befugnisse noch wenig erhoben. So Clem. ad Cor. 1, 44. Polyc. ad Philad. 5. 6. — Dieser Weg war der geschichtlich sichere, und man muß sich um so mehr wundern, daß Baur lieber der clementinischen Hypothese sich hingab, da ihm ja auch Jakobus in Jerusalem zu den Ebjoniten gehört, also das ebjonitische Urchristenthum und der ebjonitische Ursprung des Episkopats damit sehr wohl zu bestehen scheint. Freilich wäre dann der vornehmste, ja schließlich einzige Grund gegen die Aechtheit der ignatianischen Briefe in sein Gegentheil verwandelt, und das ebjonitische Urchristenthum auch nicht einmal mehr als Hypothese zu halten.

Ueber das Alter der pseudoclem. Schriften, besonders der Homi-

Abendmahle gegenwärtig, ad Smyrn. 7.: „Die Häretiker enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers sey;" er nennt es „ein Heilmittel der Unsterblichkeit, ein Antidoton wider den Tod, bewirkend, daß wir ewig in Jesu Christo leben" (Ephes. 20.). Aber 1. auf die Schrift stützt er sich wenig: und wenn gleich eine Sammlung von

lieen ist hiemit noch nichts entschieden. Sie könnten, wenn nicht Anderes hindert, zur Vorbereitung der realistischen Seite im Begriff des katholischen Episkopates das Ihrige beigetragen haben: sind aber freilich, was ihre Wirksamkeit betrifft, zum voraus nicht so günstig gestellt als die ignatianischen Briefe, die kein häretisches Produkt sind, vielmehr innigst an Johannes, besonders aber Paulus (Ephes. Col. 1 Cor.) sich anschließen, während jene keineswegs petrinisch sind. Denn sie haben weder das eigenthümlich-Christliche des Petrus, noch übertreiben sie es, sondern sie sind Ebjoniten, also mit Petrus, nach dem was wir oben fanden, wenigstens christologisch und soteriologisch im durchgreifendsten Widerspruch; und nur den Mangel in der Praxis des Petrus, die seinen eignen Grundsätzen zuwider war, haben sie sich angeeignet, und überboten, aber vergebens durch solche Einstimmung mit Petrus ihre dogmatische Blöße zu decken gesucht. Das Gesagte versteht sich eigentlich so sehr von selbst, daß es an sich überflüssig wäre, es auszusprechen. Aber es droht jetzt eine solche Verwilderung der Begriffe, eine solche willkürliche Vermischung der Namen: Petrinismus, Judaismus, Ebjonismus bei Einigen einzureißen, daß eine Protestation dagegen zeitgemäß wird. Auch die Theilung in ächte und unächte Bestandtheile, wie sie Neander allein um des Episkopates willen vorschlägt, scheint mir völlig unzulässig. Die Briefe sind so sehr aus Einem Guß, namentlich aber ihre Tendenz auf die kirchliche Einheit durch kirchliche Organisation ist so unzertrennlich mit dem übrigen verflochten, daß ich eher mich für die Unächtheit des Ganzen, als für die Annahme wesentlicher und bedeutender Interpolationen entscheiden zu müssen glaubte. Der Widerwille Neanders gegen das Priesterthum, zumal in seiner katholischen Form scheint mir in sein Urtheil über die Briefe sich eingemischt und die Unbefangenheit seines Blicks hier getrübt zu haben. Auf die Einwendungen, die von seiner Geschichtsbetrachtung aus sich ergeben könnten, ist im Obigen bereits mit Rücksicht genommen.

christlichen Schriften in Archiven ihren Anfang genommen hat, worauf Viele seiner Zeit großen Werth legen (ohne Zweifel auch, um seiner bischöflichen Idee damit entgegen zu treten), so hat doch er für die Kanonbildung nichts gethan; er zeigt wenig Vertrauen auf die Archive, obwohl er apostolische Schriften anerkennt, sondern entgegnet denen, die darauf sich berufen: „sein Archiv sey ihm Christus, seine unverfälschte Bibliothek sey ihm Christi Kreuz, Tod und Auferstehung" (Philad. 8.)[19]). Das ist nicht so zu nehmen, als wäre er gegen die historische Seite der Erscheinung Christi (σάρξ) gleichgültig: vielmehr dringt er aufs Stärkste darauf, daß diese rein bewahrt bleibe für alle Zeiten. Aber je mehr die Kirche eine einheitliche geschichtliche Macht wird, desto mehr ist ihm in ihr, in ihrem gesicherten Organismus die historische Seite der Erscheinung Christi verewigt, während die Bibliothek Verfälschung des Apostolischen zuläßt. Andre Formen dieser Verewigung z. B. das εὐαγγέλιον läßt er als unterstützend gelten: aber sein Ideal, worin ihm alle Bedürfnisse befriedigt sind, bleibt ihm immer die kirchliche, von gotterfüllten Persönlichkeiten auch handelnd vertretene Einheit. Auf diese kommt er immer wieder zurück, auch 2. bei dem heil. Abendmahl. Denn die vielen Stellen, wo er davon spricht (Eph. 5. Trall. 8. Rom. 7. Philad. Einleitung. 4. Smyrn. 7. 8., wo ebenso auch die Taufe behandelt wird), zeigen, daß er darum besonders es so hoch stellt, weil es ihm theils Mittel ist und Organ Christi, wodurch er den Geist der Einheit ihnen mittheilt, sein gottmenschliches Leben zum Leben der Gemeinde macht, theils aber und diß fast noch mehr, weil er die Eucharistie als die blühendste Darstellung der Einheit und Liebe der Gemeinde ansieht: als den Altar (θυσιαστήριον), auf welchen die Gemeinde, im Bischof han-

---

[19]) Diese Stelle trägt den Stempel hohen Alterthums an sich: ist aber nur verständlich im Zusammenhang seiner ganzen Denkweise. Sie hat nach ihrer negativen Seite ganz denselben Ton, wie das bekannte Wort eines andern apost. Vaters, des Papias.

delnd und als Einheit dargestellt, die Opfer ihres Lobes und Dankes darbringt, mit Christo und unter sich zusammengeht in eine gottmenschliche Einheit: als Ein Leib mit vielen Gliedern aus Einem Geist.

Dasselbe erhellt auch aus dem freieren Sprachgebrauch, den sich Ignatius mit den Worten Fleisch und Blut Christi erlaubt, der aber für seinen Standpunkt ganz natürlich ist. Trall. 8. Rom. 7. Magn. 1. Philad. 1. 5. Smyrn. 1. 7. vgl. 6. Die σάρξ Christi sagt er sey der Glaube, und das αἷμα Christi die Liebe: beide in ihrer Einheit, Glaube und Liebe seyen das All (Eph. 9. 14.). Beide, σάρξ und αἷμα gehören unauflöslich zusammen. Da er sonst stehend σάρξ und πνεῦμα zusammen stellt, so muß man zum voraus erwarten, daß zwischen dem αἷμα und πνεῦμα ein nahes Verhältniß statt finde. Sein Gedanke ist dieser: das Fleisch, die σάρξ Christi, d. h. seine objective und historische Erscheinung, entspricht dem Glauben (denn diesen zeugt sie in all den verschiedenen Formen, in welchen sie vergegenwärtigt seyn kann), aber das Blut Christi entspricht der Liebe. Dabei denkt er wohl nicht daran, daß das Innre des Glaubens die Liebe sey, sondern eher vergleicht er die Liebe mit dem Blute Christi, weil sie gleichsam als das gemeinsame Lebensblut in den Adern der Kirche kreist. Aber der Ausdruck hat noch seine bestimmte Beziehung zum Tode Christi. Es ist ein Lieblingsgedanke des Ignatius, daß Christi Tod uns in seine Gemeinschaft ziehe und gleichfalls in der Menschheit sich fortsetze. Christi Tod ist ihm das Liebesprincip in der Welt, weil es alle in den Tod zieht, damit sie als neue, liebende wieder auferstehen. Dieses Liebesprincips werden wir nun besonders im Abendmahl theilhaftig; da werden wir hineingezogen in seine sterbende Liebe: da wird seine Liebe unsre Liebe. Und so ist Christi Blut, ursprünglich das am Kreuz, sodann aber ebenso dasselbe, wie es im Abendmahl gegenwärtig ist, das objektive Princip, das die Liebe stiftet, wie Christi historische Erscheinung überhaupt den Glauben. Natürlich leistet ihm, wie dem Paulus, Christi Tod Solches in Verbindung mit seiner

Auferstehung. Die Liebe, die Christi Tod wirkt, stellt er aber nach zwei Erscheinungsformen dar, einmal als die auf Einigung gerichtete, und im Cultus wie in der Verfassung der Kirche fortwährend sie darstellende; sodann aber als die Gesinnung stellvertretender Liebe, die Christus in den Seinen erzeugt. In dem Letzteren zeigt er sich durchaus als johanneischen Schüler. (Vgl. Euseb. K. G. 3, 23. „Ich will Christo Rechenschaft von dir geben, ich will meine Seele für deine geben," spricht Johannes zu dem gefallenen Jüngling.) Nicht blos die Einheit von σάρξ und πνεῦμα, die Christi Person urbildlich und als schöpferisches Princip der gleichen Einheit in der Welt war, stellt sich in der Kirche abbildlich dar, sondern auch sein Amt, besonders seine stellvertretende Liebe. Christi Kreuzestod ist zwar Princip dieser Stellvertretung in der Menschheit: aber es bleibt auch den Christen eine Stellvertretung, obgleich so, daß in dieser fortgehenden Opferung der Liebe für Andere Christi sich opfernde Liebe sich fortsetzt (Eph. 18. 21. 8. Smyrn. 10. 13. Polyc. 6.). Er nennt sich ἄγνισμα, περίψημα, ἀντίψυχον für die Christen.

Das Gesagte kann genügen, um die Grundanschauung des Ignatius zu bezeichnen. Von ihr aus nun wird dasjenige, was er über die Person Christi sagt, erst recht verständlich. Denn gerade so, wie wir es finden, hat sich ihm seine Anschauung von der Person Christi dadurch ausgebildet, daß er überall von dem praktischen Gedanken beherrscht ist, die Idee der Kirche sey: Christi Person und Werk fortzusetzen, als sein fortgehendes lebendiges Abbild, so zwar, daß er als das einigende Princip des Göttlichen und Menschlichen ihr stets immanent bleibt.

So ist ihm also das der Grundbegriff für Christi Person, in ihm sey die ἕνωσις von σάρξ und πνεῦμα absolut vollzogen. „Er ward getragen von Maria nach Gottes Rath, aus Davids Saamen und dem heil. Geist" (Eph. 18.). „In ihm ist die ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος (Magn. 1. 14. 15. Eph. 7. Smyrn. 1. 3.), er ist der Herr, der wahrhaft aus dem Geschlechte Davids ist nach dem Fleische, Sohn Gottes aber

nach dem Willen und der Kraft Gottes, geboren wahrhaftig aus einer Jungfrau, getauft von Johannes, daß alle Gerechtigkeit von ihm erfüllet würde, wahrhaft gekreuzigt unter Pontius Pilatus nach dem Fleisch: zu dessen Früchten gehören wir. Er erhebt das Panier für alle Zeiten durch seinen Tod und seine Auferstehung zur Einheit der Kirche (Smyrn. 1.). Er ist der neue Sauerteig (Magn. 10.), der neue Mensch, der Menschensohn und Gottes Sohn (Eph. 20.)." Mit dieser bestimmten Unterscheidung der σάρξ und des πνεῦμα in Christus, der menschlichen und göttlichen Seite schließt er sich ganz an Paulus an (Röm. 1, 3. 4. 9, 5.). Ebenso ist es noch ganz paulinisch, wenn er ihm nur um der menschlichen Seite willen das Geborenwerden zuschreibt (vgl. noch Gal. 4, 4.) und das Höhere für sich υἱὸς θεοῦ nennt (daher γεννητὸς καὶ ἀγέννητος Eph. 7.). Gott hat sich menschlich in Christo geoffenbart (Eph. 19. vgl. 1 Tim. 3, 16.), daher er ihn auch θεὸς nennt (Eph. 1. 15. ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός ib. 7. 18. Rom. Init. 3.), was nur als die unbestimmtere Bezeichnung desselben angesehen werden kann, was ihm υἱὸς θεοῦ ist. Denn Smyrn. 3. sagt er: Christus ist unser wahres, untrennbares (Eph. 3. Magn. 15.) unsterbliches Leben (Eph. 7. 19. 20.). „Drei nun laute Geheimnisse sind in der Gottes-Stille bereitet worden und dem Fürsten dieser Welt verborgen geblieben: die Jungfrauschaft der Maria, die Geburt Christi und sein Tod. — Alle Bande des Bösen verschwanden, die Unwissenheit ward vernichtet, das alte Reich gestürzt, da Gott menschlich erschien, um ein neues ewiges Leben ans Licht zu bringen" (Eph. 19.).[20] Nach seiner Grundanschauung muß ihm aber besonders daran gelegen seyn, die Einigung des πνεῦμα und der σάρξ in Christus als eine in alle Ewigkeit nicht auflösliche zu denken, weil er in jedem Augenblick das lebendige Princip der gottmenschlichen Einheit in der Welt seyn muß.

---

[20]) Was diese Stelle weiter vom Stern der Magier meldet (ihr nach dann andre Väter), das konnte nur so sich gestalten vor der Kanonbildung, und nach der nüchterneren Darstellung bei Matthäus.

Das spricht er nun auch aus (Magn. 15. und Smyrn. 3.): „ich weiß, und glaube ihn im Fleisch auch nach der Auferstehung." (Vgl. Eph. 11. Philad. 9.) Nicht minder greift er endlich mit Paulus auch zurück in die Zeit vor seiner irdischen Erscheinung. Die Läugnung der einen oder andern Seite des gottmenschlichen Wesens Christi nöthigte, die bedrohte bestimmter als zuvor zu denken: und obwohl Ignatius noch beim Allgemeinen stehen bleibt, und nur erst die Integrität der beiden Seiten in ihrem Unterschiede, deren Einigung eben das Princip des Christenthums ist, im Großen ausspricht, so hat doch die bestimmtere Fixirung beider Seiten für sich schon eine Art von christologischen Glaubensbekenntniß geschaffen (Eph. 7, 17. Magn. 9, 11. Trall. 9. Smyrn. 1.). Was die menschliche Seite betrifft, so handelt es sich hier noch nicht sowohl um die einzelnen Theile des menschlichen Wesens, sondern um die Bestreitung der Läugnung eines menschlichen Lebens Christi überhaupt: der Läugnung der Hauptthatsachen der Geschichte Christi, in denen sein Lebensverlauf sich darstellt. Gegen drei Momente seines menschlichen Lebens hat sich schon der Widerspruch concentrirt: gegen die Geburt des Sohnes Gottes von einem Weibe, gegen sein Leiden und gegen seine Auferstehung. In Gestalt dieser drei Momente als geschichtlicher Thatsachen stellt Ignatius die Menschheit Christi fest, ohne schon auf den Begriff dessen, was zur wahren Menschheit gehöre, sich einzulassen. Unter diesen drei Momenten der menschlichen Geschichte Christi wiederum fällt, sowohl im Widerspruche der Häretiker als im Eifer des Festhaltens bei Ignatius bei weitem das Hauptgewicht auf die beiden letztern (vgl. Magnes. 9. Trall. 10. Smyrn. 1. 2. 7.), wegen ihrer Beziehung auf Christi Werk: und weil die unmittelbare gottmenschliche Lebenseinheit ihren Begriff noch nicht erreicht hat, bevor sie durch den Tod und dessen Aufhebung hindurch sich vollendet. Hier nun ist es, wo er auch besonders eifrig wird (Trall. 9. vgl. 10 f.): „Stopfet eure Ohren zu, wenn euch Jemand etwas sagt wider Christum, der wahrhaft geboren, wahrhaft

gekreuzigt und gestorben, wahrhaft von den Todten auferstanden ist durch den Vater. Wenn aber einige Gottlose, d. i. Ungläubige sagen, er habe nur zum Schein gelitten, sie die selbst nur ein Scheindaseyn haben, warum bin ich gebunden, warum kann mich verlangen, mit den Thieren zu kämpfen? So stürbe ich ja um Nichts! so löge ich wider den Herrn. Darum fliehet die bösen Schmarotzerpflanzen, die tödtliche Frucht bringen. Wer davon kostet, der stirbet, denn sie sind nicht Pflanzen, die der Vater gepflanzet hat. Wären sie es, so zeigten sie sich als Zweige, die aus dem Kreuze sprossen und ihre Frucht wäre unvergänglich." Aehnlich Smyrn. 2—7.: „Die Christi Leiden und Auferstehung zum Scheine machen, sind selbst leiblos. Hütet euch vor ihnen als vor Thieren in Menschengestalt: nur beten möget ihr für sie. Obwohl ihre Umkehr schwer ist, ist sie doch möglich bei Christo, unserem wahrhaftigen Leben. Ist Christus nur zum Scheine gewesen, so sind auch meine Bande vergeblich. Aber den Thieren nahe und den Fesseln bin ich Gott nahe." Die Häretiker lehren anders, als Ignatius und die Smyrnäer wissen. „Sie lassen sich von Mose, den Propheten, dem Evangelium selbst nicht überzeugen: aber wer nicht glaubt an ihn, ist seines Todes Mitschuldiger. Sie loben die Märtyrer, aber läugnen, daß Christus Fleisch trug; wer das nicht bekennt, der hat ihn gänzlich verläugnet, und trägt den Tod in sich." Namen könnte er nennen, aber will es nicht, bis sie sich bekehrt haben im Leiden, das unsre Auferstehung ist. „Man muß gar nicht von ihnen reden, weder privatim noch öffentlich, sondern achten auf die Propheten, besonders aber das Evangelium, worin das Leiden uns geschildert und wornach Christi Auferstehung vollbracht ist." — Da er erkannt hat, das offenbare Geheimniß des Christenthums bestehe nicht darin, daß es ein Göttliches gibt, oder ein Menschliches, sondern einzig in der Einigung dieser beiden, so mußte er sagen: wer läugnet, daß Christus Fleisch trug, der hat ihn gänzlich verläugnet, d. h. er sagt es ist kein Christus; und diese Häretiker sind also vielmehr nur scheinbar Christen, in Wahrheit Ungläubige.

Dasselbe wäre natürlich bei denen der Fall, die die göttliche Seite läugnen. Hier ist nun auffallend, daß er nach dem ersten Anblick von Solchen nicht spricht: sondern außer jenen Doketen (die gleichfalls Judaisten seyn konnten), nur wider den Ἰουδαϊσμὸς im Halten der Sabbathgesetze u. dgl. Magnes. 10.: „Nicht das Christenthum glaubt ans Judenthum, sondern das Judenthum ans Christenthum. Es ist ungereimt Jesum den Christ zu nennen, und zu judaisiren (als wäre der Messias nicht da)." Vielmehr ist das Christenthum ein neuer Sauerteig. „Setzet euch weg über den schlechten Sauerteig, den alten und sauer gewordnen, und verwandelt euch in den neuen, welcher ist Jesus Christus." — Jedoch näher betrachtet spricht der Brief an die Magnesier von solchen, die in Christus nur den Lehrer anerkennen. „Er ist unser Lehrer, sagt Ignatius (Magnes. c. 9.), aber er ist es allein: und so wenig ist er blos einer der Lehrer, wie Mose und die Propheten, daß er vielmehr über ihnen steht auch als ihr Lehrer. Sie sind seine Schüler gewesen und haben ihn im Geiste als den Lehrer erwartet. Darum hat er sie, da er kam, von den Todten erweckt" (Matth. 27, 52.) „Leben wir noch nach dem jüdischen Gesetz, so bekennen wir damit, die Gnade noch nicht empfangen zu haben." (Magn. 8.). Hier sehen wir nun auch, wie der christliche Geist durch innre Nothwendigkeit zu der Bestimmung fortschritt, die in der Präexistenz Christi liegt. Die geschichtliche Abhängigkeit des Christenthums vom Judenthum bedrohte die Selbständigkeit und Neuheit des ersten. Ist es nur abhängig, so hat es kein eigenthümliches Princip. Wie darf dann die Kirche etwas Andres seyn wollen, als die Synagoge? So mußte die Einsicht bald sich einfinden: das christliche Princip ist nicht gesetzt durch das Judenthum: sondern das Judenthum durch jenes Princip, welches älter, ja als göttliche Wahrheit ewig ist. Und da das christliche Princip persönlich gegeben ist im Gottessohn, der schon bestimmt unterschieden war von der menschlichen Seite, so ist der Ausdruck hievon: es ist wie Ein Gott, so auch in allen Offenbarungen Ein Offenbarer, sein

Sohn, durch welchen auch das A. T. gegründet ist. „Er ist (Philad. 9.) die Thüre des Vaters, durch die Abraham, Isaak und Jakob, und die Propheten und die Apostel und die Kirche eingehen. Dieser Eine Offenbarer, der Sohn Gottes, ist sein ewiges Wort, nicht wie jüdische Irrlehre und Mythe meint, aus dem Stillschweigen entsprungen. [21]) Vor den

[21]) Magn. 8. *οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστον Ἰησοῦν ἔζησαν· διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ,* — *ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.* Das Wort Logos kann nichts Befremdliches haben, zumal wenn wie hier, sich nachweisen läßt daß es an das *ῥῆμα Θεοῦ*, nicht an den *λόγος* = *νοῦς* sich anschließt: denn bei Johannes schon findet sich ja dasselbe; mag man nun lieber an Apok. 19, 14. oder Joh. 1, 1. 1 Joh. 1, 1 ff. denken, immer ist das Prädicat *ἀΐδιος* der Sache nach auch dem johanneischen Logos zuzuschreiben. Nennt doch auch Philo seinen Logos *αἰώνιος*. Aehnlich reden die Presbyter, die Schüler der Apostel bei Iren. 5, 36. (wahrscheinlich nach Papias) von Christus als dem Verbum; was in die Zeit des Ignatius weist. Ebenso wenn bei Cerinth oder etwas später im *Κήρυγμα Πέτρου* vom Logos die Rede ist (s. Gieseler I, 153. Schliemann, die Clementinen S. 252 ff.), oder wenn das fünfte Buch der Sibyllinen (s. u.) den Messias *θεὸς ἀΐδιος* nennt. Diß ist die einzige Stelle der kürzern Rec., in der Gnostisches berücksichtigt scheint: und auch hier nur ganz beiläufig. Daher angenommen werden darf, die Briefe seyen zu einer Zeit geschrieben, wo der Gnosticismus noch nicht seine Hauptrepräsentanten hat. Andrerseits aber beweist Philo und die Verwandtschaft der gnostischen Familie unter sich und mit ihm, daß im Laufe des ersten Jahrhunderts es nicht an den Elementen fehlte, aus denen der Gnosticismus sich allmählig sammelte: sondern die *μυθεύματα*, von denen noch kanonische Schriften, die vor Ignatius fallen, und auch dieser selbst spricht (Magn. 8.), sind besonders dadurch eine Vorbereitung des Gnosticismus, daß durch sie der philonische Gottesbegriff noch mehr paganisirt wird. Das geschah nun zwar in manchfaltiger Weise: und eine große Rolle spielen die Engel, deren Genealogieen nur eine gröbere Form der Aeonenlehre dürften gewesen seyn. Aber wie selbst diß an die philonischen *ἄγγελοι, λόγοι* sich anschließt, so lag auch in der philonischen Unterscheidung des *Ὂν* und des *λόγος* schon dem Begriffe nach der gnostische Unterschied zwischen der *σιγὴ* und dem *λόγος*.

Aeonen war er bei dem Vater, und erschien am Ende (Magnes. 6.). Er ist zeitlos, unsichtbar, aber unsertwegen sichtbar; ungreiflich, leidensunfähig, unsertwegen leidentlich" (Polycarp. 3.). In den neutestamentlichen Schriften ist dieser Weg, aus dem christlichen Glauben die Präexistenz des Sohnes Gottes zu entwickeln, am deutlichsten vom Hebräerbrief eingehalten. Jedoch darf bei Ignatius, obwohl er nur an zwei Stellen vom Logos (Smyrn. Einleitung und Magn. 8. vgl. Eph. 15.) in johanneischer Weise (Joh. 1, 1 ff. 1 Joh. 1, 1 ff. Apoc. 19, 14.) spricht, neben dem entschiedenen paulinischen Einfluß auch ein johanneischer nicht geläugnet werden: zumal so viele Anspielungen auf Stellen, die zur johanneischen Tradition gehören, bei ihm sich finden.

Wie sehr die Denkweise des Ignatius aus Einem Gusse ist, durch und durch den Charakter der Ursprünglichkeit trägt,

---

Das Wort σιγή bildete, wenn eine Logologie gegeben war, aus dieser sich aufs Einfachste hervor. Denn bevor das Wort gesprochen ist, ist Stillschweigen. Die Bezeichnung σιγή setzt die Logoslehre voraus: schließt sich aber an diese da auf natürliche Weise an, wo die Gottesidee ethnisirt ist und man keinen Anstand mehr (wie noch Philo) nimmt, in Gott eine Veränderung zu setzen: ein Entspringen des Logos aus früherem Stillschweigen. Wenn nun ein bis zwei Jahrzehnte nach 117 schon ausgebildete gnostische Systeme vorliegen, so muß man statt die vereinzelten früheren Spuren einer so bedeutenden weitverbreiteten Erscheinung verdächtig zu finden, vielmehr, wo sie sich, wie hier, finden, das geschichtlich völlig Angemessene darin sehen, daß es an den Vorboten dieser Systeme nicht fehlt. Demgemäß erlaubt diese Stelle so wenig bündige Schlüsse gegen die Aechtheit der Briefe, daß sie vielmehr stark für ein hohes Alter derselben spricht, zumal die Gegner Judaisten der ältesten, cerinthischen Art sind. Andere denken an Interpolation. Allein man hat, namentlich auch wenn die längere Recension dazu verglichen wird, die nach der spätern Dogmatik unsern Text abändert, kein Recht zu dieser Annahme. — Die andern beiden im Text deutsch gegebnen Stellen Magn. 6. und Polyc. 3. lauten: *Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη* und: *τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τον ἀόρατον τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν.*

und einen bedeutenden Wendepunkt in der ältesten christlichen Kirche ankündigt, an dessen Spitze in ihm ein eigenthümlich begabter und starker Geist sich stellt: das erhellt noch besonders aus seinem Verhältniß zu der Erwartung der baldigen Rückkunft Christi. Sie tritt bei ihm sehr zurück. Die sehr charakteristische Ursache wird später zu besprechen seyn. Die Innigkeit seiner christlichen Frömmigkeit, die Gluth seiner Liebe zu Christo hat ihm auch ein höheres Verständniß vom Wesen des Christenthums aufgeschlossen. „Schön ists, sagt er im Römerbrief, unterzugehn von der Welt in Gott, damit ich wieder aufgehe in ihn. In den Thieren soll ich mein Grab finden, ich will ein Gottesopfer seyn. Laßt mich, hindert nicht meinen Tod: bin ich dort, so werde ich das Licht haben und Mensch seyn. Laßt mich nachahmen die Passion meines Gottes. Meine Liebe ist gekreuzigt: das Feuer in mir liebt nicht irdischen Stoff; was aber inwendig in mir lebet und das Wort führt, das spricht: heim zu dem Vater!“ — Ueberall ist es besonders Christi Tod, in den seine Liebe und Betrachtung sich versenkt: Christi Opfer ist ihm ein Weltopfer, das Himmlische, Irdische und Unterirdische schaute dem Opfer zu (Trall. 9.). Es ist ihm der Altar, von wannen die Flamme der Liebe sich anzündet in der Menschheit. Ins innerste Herz der Menschheit will er die objektive Geschichte Christi aufgenommen wissen: ihn soll sie als Christusträgerin nachbilden, nicht blos in einzelnen Individuen, sondern in einem organischen Daseyn, in welchem er sich zu steter Gegenwart bringt.

Auch Barnabas entwirft seine christologischen Sätze von seinem Werke aus, worin ihm Christi Tod die Hauptsache ist. Der Gegensatz, durch den er bestimmt ist, ist nicht Doketismus, noch Gnosticismus; von beidem fehlt jede Andeutung im Briefe: sondern der Judaismus, und zwar gleichfalls in praktischer Form. Durch die Auseinandersetzung der Bedeutung seines Todes versucht er das Judenthum über sich selbst hinauszuheben: kommt aber ebendamit, wie Ignatius dazu, das nun geoffenbarte Princip, Christum als das

schöpferische Princip auch des Judenthums, oder die Präexistenz des Sohnes Gottes auszusprechen. Aber viel stärker als bei Ignatius tritt die Lehre von Christi Wiederkunft, und sehr ausgebildet die Eschatologie bei ihm auf, und die Bedeutung der historischen Erscheinung Christi ist ihm außer der Versöhnung durch seinen Tod vornehmlich in der Ankündigung der eschatologischen Hoffnungen beschlossen.[22])

„Es ist Sünde und Häufung der Schuld, sagt er, zu behaupten, der alte Bund gelte auch den Christen. Um tiefere Erkenntniß sollen die Christen sich mühen, um den Unterschied zu erkennen. Christus hat ein Gesetz gebracht, aber ein neues, ohne das Joch des Zwanges. Zerbrochen sind Mosis Tafeln, daß die Liebe Jesu versiegelt werde in euern Herzen.[23]) Opfer und Beschneidung sind aufgehoben: sie sind gar nicht im äußerlichen Sinne gemeint gewesen: ein zerschlagenes Herz ist das Opfer das Gott gefällt, und die Beschneidung des Herzens und des Ohres (c. 4. 9.). Der wahre Tempel (c. 16. 4.) sind die Menschen, in denen Gott wohnt, der wahre Ort der Verheißung (c. 6.) Jesus, der im Fleisch sich offenbaren sollte." Da er aber den göttlichen Ursprung des A. T. nicht läugnet, so entsteht ihm die Frage, wie so vieles Unvollkommne, Vergängliche von Gott könne geordnet seyn. Diese Vermittlung des A. und N. T. ist ihm besonders Aufgabe der Gnosis. Er selbst hilft sich so, daß er das N. T. zurückdatirt in die Zeit des alten, und theils

---

[22]) Der Verf. bleibt weit mehr bei den christlichen Individuen stehen, als Ignatius, und wie ihm die Fortsetzung des gottmenschlichen Lebens Christi, das die wahre Kirche abbilden soll, fremd ist, so steht er überhaupt dem petrinischen Lehrtypus in jeder Beziehung näher als dem paulinischen und johanneischen. Mit petrinischen Grundgedanken stellt er sich dem Judaismus innerhalb der Christenheit entgegen.

[23]) c. 4. Es fehlt also den Judaisten, die er meint, an Gnosis: und der Verf. fordert, ohne einen Mißbrauch nach dieser Richtung zu bezeichnen, auf, nicht bei der πίστις stehn zu bleiben, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.

die alttestamentlichen Frommen im Geiste schon auf den Sohn blicken, also durch Anticipation des Glaubens schon im N. T. leben läßt, theils im A. T. mittelst allegorischer Interpretation das neue als den tieferen oder gar einzigen Sinn liest. [24]) Das Christenthum selbst beschreibt er aber so: „Christus bewirkte, daß wir einen andern Typus gewonnen, an der Seele wurden als Kinder: er bildet uns um. Die letzte Bildung aber soll werden wie die erste, ein heil. Tempel für den Herrn soll die Wohnung unseres Herzens seyn: wenngleich die Herrschaft über die Welt, die der Mensch hatte, erst künftig uns zu Theil wird. [25]) Wie kommt Gott in uns zu wohnen? Durch sein Wort, das zum Glauben ruft, durch seine Berufung zur Verheißung. Er selbst weissagt, er selbst wohnt in uns, öffnend die Thüre des Tempels, der wir sind, d. i. den Mund, Buße uns schenkend führte er uns in den unvergänglichen Tempel, (worunter er den innern Menschen versteht, dem er auch Selbstgesetzgebung und Selbstberathung zuschreibt) (c. 21.). Diesen neuen Menschen erzeugt die Sündenvergebung (c. 6.), in die uns die heil. Taufe trägt (c. 11.). Zwar alles Heil haben wir Christo zu danken: er gibt ewiges Leben, aber durch sein Holz, das Kreuz (c. 11.). Er hat seinen Leib dahingegeben, daß wir durch die Sündenvergebung geheiliget werden, d. i. durch die Besprengung mit seinem Blut (c. 5.). Der Sohn Gottes, der Herr und künftige Richter der Lebendigen und Todten, konnte aus keinem andern Grunde leiden als unsertwegen, [26]) nämlich damit seine Wunden uns heil machen. Für unsere

---

[24]) Vgl. c. 9. 10. 12. 13. 15. 17.

[25]) c. 6.

[26]) Den Judaisten muß die Beziehung des Todes Christi auf die Sündenvergebung nicht geläufig gewesen seyn: sie werden ihn als Märtyrertod angesehen haben, den er durch die Sünde der Juden erlitt. Er dagegen liebt es, auch diese letztere Seite so aufzufassen, daß von Anfang an auch das zu Christi Aufgabe gehört habe, die Sünde der Juden, der Prophetenmörder voll zu machen (c. 14.), also die κρίσις zu bringen.

Sünden brachte Christus das Gefäß des Geistes als Opfer dar (c. 7.)." Die Stelle Jesaj. 53. bezieht er auf Christi stellvertretenden Tod. Wie die Einsicht von der Nothwendigkeit der Sündenvergebung ihn über das blos prophetische Amt Christi hinaus führt, und im hohenpriesterlichen auch eine höhere Stellung seiner Person erreicht, so erhält andrerseits sein Tod eine höhere Bedeutung erst durch die Würde seiner Person. „Der Sohn Gottes konnte nicht leiden, außer unsertwegen" (c. 7.). Sein Tod hat besondern Werth, da er der Herr des Erdkreises ist, zu welchem Gott am Tage vor Vollendung der Welt sprach: Lasset uns Menschen machen. Von ihm hatten die Propheten ihre Gabe, auf ihn weissagten sie: aber erst später offenbarte er sich als Sohn Gottes. Alles ist in ihm und auf ihn (c. 12.), er ist Davids Sohn und Gottes Sohn, daher Davids Herr und alles ist zu seinen Füßen. Ihn, der dich vom Tode erkauft hat, sollst du verherrlichen" (c. 19.). Die Menschwerdung für sich dagegen ist ihm kein Moment von selbständiger Bedeutung: so wenig sieht er in ihr die Spitze der Offenbarung, daß er vielmehr sagt: „wäre er nicht im Fleische gekommen, wie hätten wir Menschen, ihn sehend, unversehrt bleiben können? Denn schon die Sonne, die doch nicht verschwindet und ein Werk seiner Hände ist, können wir nicht in ihren Strahlen anschauen." [27]) So hoch die Vorstellung von der Majestät des menschwerdenden Sohnes Gottes in dieser Stelle ist: so ist sie doch mehr als Verhüllung denn als Offenbarung aufgefaßt. Und erst im Tode Christi sieht er die Offenbarung göttlicher Liebe, sowie in seinen Wundern die der Macht, und findet in seinen Reden und seiner Auferstehung noch die Anzeige, daß er die Auferstehung bewirken und richten wird. [28])

---

[27]) c. 5.

[28]) Dahin gehört noch seine Ansicht von dem großen Weltsabbath und den darnach sich ordnenden Welttagen oder Weltaltern (c. 15.), wo sein Gegensatz gegen den Judaismus wieder in der Form auftritt, daß nicht der siebente, sondern der achte Tag, — also dem christlichen Sonntag entsprechend, der Anfang einer andern Welt

Auch Polycarp von Smyrna verdient unter den apostolischen Vätern um so mehr Beachtung, da er bei dem hohen Ansehen, das er in Kleinasien genoß, und bei seiner ausgezeichneten, langen Wirksamkeit als der Repräsentant eines großen Kreises angesehen werden muß. [29]) Schon der Gruß

seyn wird, der Welt, wo kein Unrecht, sondern alles neu ist, wo wir geheiligt sind zum erstenmal die Zeit ganz heiligend.

[29]) Irenäus adv. haer. 3, 3, 4. Euseb. H. E. 4, 14. Schliemann die Clementinen S. 418. 419. Die Hauptquelle ist sein Brief an die Philipper, sodann das Fragment des Briefs von Irenäus (vgl. Euseb. 5, 20.) an Florinus, vgl. Iren. Opp. ed. Grabe S. 463. 464. Irenäus kannte noch mehrere andere Briefe Polycarps an benachbarte Gemeinden, und an Einzelne, die uns nicht aufbewahrt sind, aber L. 3, 3. hebt er besonders den Brief an die Philipper hervor, woraus der χαρακτὴρ τῆς πίστεως αὐτοῦ und die wahre christliche Lehre erkennbar sey. Irenäus sagt in jenem von der heutigen Kritik, wie mir scheinen will, fast vergessenen Brief an Florinus: „ich sah dich in Unterasien bei Polycarp, da du am kaiserlichen Hofe glänzend lebtest und bei Polycarp etwas zu gelten suchtest. Denn was damals geschah, bewahre ich besser in der Erinnerung, als was kürzlich begegnet ist: denn das von Jugend auf Gelernte wächst mit der Seele zusammen und einigt sich mit ihr.“ — Nachdem er sodann ins Einzelne erwähnt, wie er Polycarps, seines Ganges, seines Aussehens, seiner Lebensweise, seiner Reden vor der Menge sich erinnere und seiner Erzählungen von seinem vertrauten Umgang mit Johannes und Andern, die den Herrn gesehen, sowie seiner Erzählungen von deren Reden und davon, was er über den Herrn, seine Wunder und Lehre von ihnen gehört hatte, fügt er bei, dasjenige, was Polycarp von denen, die das Wort des Lebens selbst gesehen, empfangen hatte, sey, so wie er es erzählte, alles in Einklang mit den Schriften (nämlich des N. T., die Iren. wenigstens später damit verglich). „Solches hörte ich schon damals durch Gottes Gnade, die mir geworden war, eifrig und schrieb es zur Erinnerung nieder, nicht auf Papier, sondern in mein Herz: und immer lese ich es durch Gottes Gnade unverfälscht von demselben wieder ab.“ Daß der Brief an die Philipper, den Irenäus bezeichnet, derselbe war, den Eusebius K.G. 4, 14. 3, 36. vor sich hat, ist wohl nicht zu bezweifeln; derjenige aber, den wir haben, ist mit dem des Eusebius derselbe, was aus der Bemerkung des Eusebius hervorgeht: der Brief des Polycarp kenne den ersten Brief des Petrus. Dieser ist in der That am häufigsten erwähnt, z. B.

des Briefes wünscht „Barmherzigkeit und Friede von dem allmächtigen Gott und dem Herrn Jesu Christo, unserem Heiland" (vergl. c. 12.). „Er ist unser Heiland, denn durch Gnade werden wir gerecht, nicht aus den Werken (c. 1. Eph. 2, 8. 9.); er hat für unsere Sünden selbst bis in den Tod zu gehen über sich genommen, ist ein Diener Aller geworden (c. 5.) und durch seinen Tod für uns unsre Hoffnung und das Unterpfand unserer Gerechtigkeit (c. 8. 9.). Sein Tod zeugt die Liebe zu ihm (c. 9. 3.), erweckt die Lust, ihn zu verherrlichen, indem wir in die Fußtapfen seines Leidens treten (c. 8. 9.). Diese Ehre von uns gebührt ihm: denn auch Gott hat ihn von den Todten erwecket, hat ihm Ehre und den Thron zur Rechten gegeben (c. 1. 2. 12.); ihm ist Alles unterthan im Himmel und auf Erden, was Odem hat, bringt ihm Gottesdienst, er kommt als Richter der Lebendigen und

---

c. 1: 1 Petr. 1, 8.; c. 2: 1 Petr. 1, 13. 21. 3, 9.; c. 5: 1 Petr. 2, 11.; c. 7: 1 Petr. 4, 7.; c. 8.: 1 Petr. 2, 22. 24.; in dem Schluß, den wir außer c. 13. nur in alter Uebersetzung haben c. 10: 1 Petr. 2, 12. Aber auch den ersten Brief des Johannes kennt er, und führt 1 Joh. 4, 3. an. Ganz besonders aber ist er in den Briefen des Apostels Paulus bewandert und gedenkt seiner mehrfach, ähnlich wie Ignatius: sowie dieses letzteren selbst und seiner Briefe (Eus. 3, 36.). Der Brief verhandelt dieselbe Beglückwünschung Antiochiens wegen der hergestellten Ruhe in der Gemeinde, die in den ignatianischen Briefen gewünscht wird (Ign. Ep. ad Polyc. 8.). Daher Polycarp seinen Brief um die Zeit des Todes des Ignatius geschrieben haben muß. Daß der Brief zur Idee des Episkopates anders steht, als Ignatius, mag zugegeben werden; er geht nicht dahin fort, was Ignatius verlangt, den Ersten der Presbyter, den (ohne Zweifel lebenslänglichen) Vorsitzer als denjenigen, der das einheitliche Leben der Gemeinde zu repräsentiren hat, bestimmter zu fixiren; aber nichts in dem Briefe berechtigt zu der Meinung, es seyen andere Verhältnisse als in den ignatianischen Briefen vorausgesetzt. Zwar eine Unterscheidung von Bischof und Presbyter ist nicht im Briefe gemacht: aber vorausgesetzt ist sie in der oben bezeichneten Art der damaligen Zeit, über die Ignatius hinausführen will. Polycarp selbst ist der Sprecher, der Erste in Smyrna: er verkehrt mit andern Gemeinden, er unterzeichnet den Brief, und spricht in eignem Namen darin, ist faktisch ihr Bischof, während der

Todten (c. 2. 6.). Die schwerste Sünde ist der Unglaube an ihn: sein Blut wird von den Ungläubigen gefordert werden; für diejenigen, für die der Sohn Gottes Christus Jesus, der ewige Hohepriester (c. 12.), nicht die Vergebung bringen kann, die sein Tod erwarb, ist also gerade sein Tod verdammend. Die Menschwerdung hat johanneisch bei ihm den Namen ἔλευσις τοῦ κυρίου ἡμῶν (c. 6.), ἔλευσις ἐν σαρκί (c. 7.). Welche Formen der Unglaube innerhalb der Kirche zur Zeit des Briefes angenommen, zeigt die Stelle (c. 7.): „Haltet euch zurück von denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, und leere Menschen verführen. Denn Jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen

---

Eingang: „Polycarp und die Presbyter mit ihm wünschen" u. s. w. ein anderes erwarten ließe, wenn die Presbyter um ihn ihm nur gleichgestellt waren. Er verfährt vielmehr ähnlich mit Paulus, z. B. 1 Cor. 1, 1. Gal. 1, 2. Sodann läßt sich auch ein Grund angeben, warum Polycarp, gesetzt die Idee des Episkopates hätte ihn lebendiger beseelt, als es bei der einfachen Art seiner Frömmigkeit der Fall war, doch hier sie geltend zu machen, Anstand nehmen mußte. Bei der Gemeinde in Philippi war der Fall eingetreten, dem die ignatianische Idee des Episkopates nicht gewachsen war. Nach c. 11. war Valens, der eine hohe Stelle, wie es scheint, bei ihnen einnahm, durch unwürdigen Lebenswandel anstößig geworden: er hatte sein Amt in niedriger Weise mißbraucht. Einschärfung der Amtsrechte dieses Vorstehers wäre da wenig am Orte gewesen, und so bleibt er bei der allgemeinen, immerhin noch etwas ignatianisch lautenden Ermahnung stehen: „Seyd unterthan den Presbytern und Diakonen, wie Gott und Christo" (c. 5.). Denn unter den Presbytern ist auch der Vorsitzende gemeint, der in ihrem Namen zu handeln hat, und den Ignatius bestimmter als den Repräsentanten der Einheit der Gemeinde gedacht wissen will, nicht ohne das Presbyterium, aber in consequenter Durchführung dessen, was in dem Amte des Vorsitzes ihm schon gegeben scheint. So stimme ich mit Neander und Gieseler überein, die keinerlei zureichende Gründe sehen, dem Polycarp den Brief abzusprechen: bemerke aber noch, daß er allerdings als eine, was die Erkenntniß betrifft, mehr receptive Natur sich zeigt. Er ist wohlbewandert in den Schriften des alten und vielen des N. T., bleibt aber mehr bei dem unmittelbar Praktischen stehen.

ist, ist ein Widerchrist; und jeder, der nicht das Martyrium des Kreuzes bekennt, der ist vom Teufel, und jeder, der um die λόγια τοῦ κυρίου (d. h. wahrscheinlich, wie bei Papias, Geschichte und Reden des Herrn) nach eigenen Lüsten herumgeht, und sagt, es sey weder Auferstehung noch Gericht, der ist Erstgeborner des Satans."[30]) „Der uns übergebene Glaube ist unser aller Mutter, seine erste Tochter die Liebe, seine zweite die Hoffnung (c. 3.). Wandeln wir nach der Wahrheit des Herrn, und sind ihm wohlgefällig in dieser Welt, so werden wir empfangen die künftige, wie er denn uns versprach, uns aufzuwecken von den Todten; und wandeln wir seiner werth, so werden wir auch mit ihm herrschen (c. 5.). An ihn glaubet ihr, obwohl ihr ihn nicht sehet, glaubend aber frohlocket ihr mit der unaussprechlichen, herrlichen Freude, in die Viele einzugehen sich sehnen."

Man sieht aus dem Angeführten, wie gerade auch nach diesem Brief bei Polycarp das Zeugniß des Irenäus (adv. haer. 3, 3. Euseb. H. E. 4, 14.) wörtlich zutrifft, „daß er immer lehrte, was er von den Aposteln lernte, was die Kirche noch überliefert:" wofür auch, wie Irenäus, selbst Kleinasiate, sagt, Zeugniß ablegen alle Kirchen Asiens und Polycarps Nachfolger. Dieser selbst hieß noch bei seinen Lebzeiten Lehrer und Vater Asiens, trug täglich im Gebete Gott seine heißen Wünsche für den Frieden und die Ruhe der Kirchen auf dem ganzen Erdkreise vor, und scheint auch auf großen Reisen, besonders nach Rom, für Erhaltung der Einheit und Reinheit der christlichen Lehre gewirkt zu haben.[31])

---

[30]) Auch Iren. adv. haer. 3, 3. führt diese letzte Redeweise als eine dem Polycarp eigenthümliche an: auch der Schluß des Brieffragments an Florinus zeigt dieselbe Denkweise, die unläugbar johanneische Farbe hat. Auch das Wort μαρτύριον so gebraucht, ist aus johanneischem Sprachkreis.

[31]) Iren. 3, 3. Der Brief der Smyrna'ischen Gemeinde an die Gemeinden in Pontus (woher Marcion war) dürfte auch ein Beweis seyn, daß Polycarp dort wohl bekannt und thätig gewesen ist (vgl. Eus. 4, 15.). Der Brief enthält Ausschmückungen; aber Andres ist einfach und durchaus glaubwürdig, so besonders die

In Kleinasien finden wir überhaupt in den zwei ersten Dritteln des 2ten Jahrhunderts das regste christliche Leben; war doch besonders Kleinasien von zwei der bedeutendsten Apostel, Paulus und Johannes, lange gepflegt: und tiefe Spuren ihres Geistes haben hier beide zurückgelassen. Hier hatte das Christenthum am festesten frühe Wurzel gefaßt; hier

---

Worte des Polycarp. So weit diese Christologisches enthalten, stimmen sie ganz mit dem Briefe überein. Seinen Märtyrertod nennt er einen Antheil am Kelch Christi; Gott nennt er den Vater Jesu Christi, diesen selbst *παῖς θεοῦ ἀγαπητὸς καὶ εὐλογητός*, und *αἰώνιος ἀρχιερεύς* (vgl. ad Philipp. 12.). Durch den Sohn ist dem Vater samt dem Sohn in dem heil. Geist Ehre in Ewigkeit. — Wenn sein Todesjahr d. J. 167 ist, er nach Irenäus lange lebte und *πάνυ γηραλέος* starb: und wie Iren. mehrfach anführt, mit Johannes dem Apostel noch vertrauten Umgang pflog, so sind die Worte des Eusebius H. E. 4, 15, *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησε* von seinem Christseyn, nicht von seinem Lebensalter zu verstehen, wie es auch die Worte an sich verlangen. Denn die Lesart bei Eusebius, die die ältere ist, lautet nicht *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων*. Auch paßt der Sinn, der von der langen Dauer der von Christo empfangenen Wohlthaten spricht, besser in den Zusammenhang als die Erwähnung seines Alters, die eben vom Proconsul schon geschehen und worauf jetzt vielmehr zu repliciren war. — Demgemäß hätte Polycarp ein Alter erreicht, noch nicht so hoch wie das des Simeon, oder einige der von Christo Geheilten, die Quadratus als noch lebend in seiner Schutzschrift bezeichnet; sondern nur etwa das Alter des lyoner Bischofs Pothinus, den Polycarp nach Lyon soll geschickt haben. Der Schluß des Briefes der smyrna'ischen Gemeinde mit seinen reinen Ansichten über das Martyrium und die wahre Verehrung der Märtyrer ist noch besonders beachtenswerth: denn diese Stelle zeugt ohne Zweifel durch sich selbst von hohem Alter. In derselben Stelle nun aber heißt es: „die Juden beobachteten uns genau, wie wir Polycarps Ueberreste aus dem Feuer holten (sie meinten nämlich, die Christen werden sie zum Gegenstand des Cultus machen). Sie wußten nicht, daß wir weder Christum je verlassen können, der für das Heil der gesammten Welt der Erlösten starb, noch einen Andern verehren. Denn diesen, wie er denn Sohn Gottes ist, beten wir an: die Märtyrer aber als Christi Schüler und Nachahmer lieben wir würdiglich."

haben wir die ersten Spuren von einem lebendigen Triebe, die Kirche zu gestalten: hier sind nachweislich (Euseb. K.G. 5, 25.) schon in den Anfängen des zweiten Jahrhunderts Bischöfe. Polykrates in Ephesus, der, da er an Viktor schreibt, schon 65 Jahre Christ ist, und unter den sieben Bischöfen aus seiner Verwandtschaft mehrere zählt, deren Nachfolger er in Ephesus ist, weiß sich eine andre als bischöfliche Einrichtung gar nicht mehr vorzustellen, und nennt den Johannes sogar einen ἱερεύς im Priesterkleid. Hier war der früheste Zusammenschluß verschiedner Kirchen nebst den frühesten Synoden. Hier war die größeste Bewegung der Geister auch auf dem dogmatischen Gebiete. Kleinasien ist die Geburtsstätte sowohl des Marcionitismus als Montanismus. Beiden aber, die um 150 sich regen, geben vorbereitende Erscheinungen voran, wofür hier nur an Marcions Lehrer, Cerdo, und an die Propheten und Prophetinnen, die besonders in Kleinasien das christliche Alterthum schon vor Montan kennt, erinnert sei (Euseb. K.G. 3, 37. 5, 25.). Aber noch weiter zurück sind die ignatianischen Briefe ein Beweis, daß hier am frühesten Hellenismus und Judaismus innerhalb der Kirche in Kampf mit einander geriethen: und schon die Verwerfung Cerinths und die mit Abscheu verbundene Erinnerung an seinen Ebjonismus in der Kirche muß uns beweisen, daß in Kleinasien der Ebjonismus nicht kann das Geltende oder Herrschende gewesen seyn, auch nicht vor dem Montanismus oder Marcionitismus. Andrerseits schon der dem Papias und Polycarp bekannte erste Brief des Johannes kennt zwar, wie Ignatius, Doketen; aber auch von diesen wissen sich diese Lehrer wesentlich getrennt.

Wenden wir uns von hier mit einem Blicke nach *Griechenland*, so steht nicht blos um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Korinth *Dionysius*, dessen Briefe Eusebius noch kennt, der auch für seine Rechtgläubigkeit einsteht, sondern wir wissen auch noch bestimmter, daß er den ersten Brief des Clemens hoch gehalten, und in seiner Gemeinde gebraucht hat, ja auch, daß er seit Alters von Zeit zu Zeit daselbst vorgelesen wurde (Eus. 4, 23.). Ferner hat uns Eusebius

einen Zug von ihm aufbewahrt, der uns ein Beweis ist, wie ferne er von judaistischem Wesen war. Bischof Pinytos in Knossos hielt viel auf Ehelosigkeit; strenge, dem Montanismus verwandte Grundsätze machten sich überhaupt damals geltend. Keineswegs fand dabei das Bewußtseyn statt, ins Jüdische zurückzufallen, sondern umgekehrt, die Meinung, lange genug habe nun die Kirche von Milchspeise gelebt (d. h. ohne strenge Askese): es sey jetzt die Zeit des reiferen Alters da, und die Kirche müsse in ein höheres, vollkommeneres Stadium eintreten. Hiegegen verwahrte sich nun Dionysius, wie er auch gegen die Gefallenen keine übermäßige Strenge billigt (Eus. 4, 23.). Schon dieses läßt uns einen Blick thun in den Geist der christlichen Kirche vor 150, indem die Freunde strenger Askese und einer neuen Gesetzlichkeit sich nicht darauf berufen, daß das christliche Alterthum für sie zeuge, sondern im Gegentheil wissen sie sich in Opposition damit, und wollen eine neue, vollkommnere Form erst einführen, wobei sie sich auch so wenig an das Judenthum oder gar an Ebjonismus anschließen wollen, daß sie vielmehr sich nicht einmal bewußt sind, mit ihrer höhern Vollkommenheit wieder zum gesetzlichen Standpunkt, dem jüdischen Princip, zurückzufallen. Wir haben auch den Gegensatz gegen die Gerechtigkeit aus den Werken einstimmig, wenn auch mit verschiedenem Maaß der Erkenntniß, aus dem Munde des Clemens, Ignatius, Barnabas, Polycarp gehört.

Man nehme dazu, was Dionysius weiter über diese Vorzeit der ihm am nächsten liegenden Kirchen sagt. In seinem Briefe an die Athenienser, aus welchem Eusebius uns Bruchstücke aufbewahrt hat, erinnert er sie, außer an Dionysius Areopagita daran, daß nach des Publius Märtyrertod (der in die Zeit von Ignatius Tod gefallen seyn muß) Quadratus das Bisthum in Athen bekommen, und ihren Glauben wieder angefacht habe. Quadratus aber hat eine Apologie für die Christen in den zwanziger Jahren des zweiten Jahrhunderts dem Kaiser Hadrian übergeben, die Eusebius noch gelesen hat, und von der er sagt, sie gebe glänzende Proben von der Gesinnungs-

weise und der apostolischen Rechtgläubigkeit des Mannes. Er galt im zweiten Jahrhundert für einen Mann voll heiligen Geistes. [32]) In seiner Apologie hat er sich auch auf die

[32]) Vgl. Routh reliqu. sacr. I, 74. Das Martyrologium, das dem Beda zugeschrieben wird, rühmt einen Zug von ihm, der antijudaistischer Art ist: firmavit, ut nulla esca a Christianis repudiaretur, quae rationalis et humana est. Aehnlich wie der Verfasser des Briefs an Diognet c. 4. Sieht man bei letzterem Brief darauf, daß c. 3. 4. die Juden als noch opfernd und in ihrer väterlichen Religion ungebrochen dastehen, sowie darauf, daß der Verfasser sich c. 11. einen Schüler der Apostel nennt, so empfiehlt sich die Annahme eines sehr hohen Alters des Briefes. Man könnte dann an Quadratus als Verfasser denken, der auch sonst ein Apostelschüler heißt. Die philosophische und rhetorische Bildung, die der Brief zeigt, sein freier universeller Standpunkt (c. 5. 6.) und seine ethische Lehre, besonders von der Eudämonie, würden zu dem, was wir sonst von ihm wissen, wohl passen. Denn das fühlt man dem Ton und Geist, wie dem Gedankenkreise an, daß in dem Verfasser auf eine edlere philosophische Bildung das Christenthum gepflanzt ist. Damit hätten wir dann auch vom hellenischen Christenthum her ein sicheres frühes Beispiel davon, daß die Logoslehre schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts eine übliche ward. Wirklich ist auch die Logoslehre Justins in seiner Apol. 1. (i. J. 139.) schon ausgebildeter. Noch weiter mit Aelteren, z. B. Galland und mit Möhler den Brief hinaufzusetzen, scheint mir unzulässig, weil wir vor Quadratus und Aristides keine Spur von der Verbindung des Christenthums mit hellenischer φιλοσοφία haben. Aber es läßt sich allerdings fragen, ob nicht die Schrift wenigstens etwas später falle als in das dritte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts. Dafür könnte besonders sprechen die Darstellung der Maria als zweiter Eva (c. 12.), die dem Irenäus in dieser Art ganz geläufig ist, wie auch das ξύλον ζωῆς καὶ γνώσεως. Auch die Ausgleichung zwischen den Ansprüchen der ζωή und der γνῶσις (c. 12.), die einen höhern, freien Standpunkt verräth, würde in eine spätere Zeit des zweiten Jahrhunderts passen. Endlich auch der Schluß spricht schon von den Kerzen der Osterfeier (c. 12.; es ist überflüssig, hier mit den Maurinern für κηροὶ χοροὶ oder mit Sylburg καιροὶ zu conjekturiren.). Einen Apostelschüler würde sich dann der Verfasser nur im weitern Sinne nennen (c. 11.): und das Judenthum nach seinem auch mit dem allgemeinen Exil nicht aufgegebenen Princip, nicht nach der Wirklichkeit seines Cultus beurtheilen. Auch die Frage, die die Neuheit des Christenthums

Wunder des Herrn berufen, die er im Gegensatz zu vergänglichen Scheinheilungen seiner Zeit stellt: „einige der vor unserem Erlöser (σωτήρ) Geheilten haben, sagt er, bis auf unsre Tage gelebt." Um dieselbe Zeit übergab Aristides, sein Zeitgenosse, „ein gläubiger Mann und eifrig für unsre Religion," eine ähnliche Apologie, die Eusebius gleichfalls kennt.

---

betrifft, und die der Brief in paulinisch-johanneischer Weise so schön löst, ist noch viel später immer wieder aufgeworfen worden. Diese Gründe für eine spätere Abfassung ließen sich zwar alle durch eine Theilung des Briefs beseitigen, die Semisch, Böhl, Otto wollen, und der jetzt auch Hefele (Patres Apost. ed 2. 1842. LXI. sich zuneigt. Nur scheint mir die Theilung noch nicht genug begründet, vielmehr auch c. 11. 12. dieselbe geistvolle Art und christliche Farbe durchaus zu verrathen, und erst einen angemessenen Schluß dem Briefe zu geben. Das zwölfte Kapitel wendet sich zwar an Mehrere, nicht blos an Diognet, aber warum soll der Verfasser, der sich einen Lehrer der Heiden (c. 11.) genannt hatte, nicht haben erwarten oder wünschen können, daß Diognet den Brief nicht blos in seiner Hand behalte? Zwischen der Lehre von der γνῶσις (c. 12.) und von der πίστις (c. 8.) ist kein Widerspruch, wenn man nur erwägt, daß er c. 12. die ζωή wie die γνῶσις will, und letztere nicht als das discursive Erkennen, sondern als die Erkenntniß der ὀφθαλμοὶ καρδίας bezeichnet (ἤτω σοι καρδία γνῶσις: καρδία ist Subject des Satzes). Ich gebe zu, daß die genannten Argumente, die den Brief in die Zeit nach 150 rücken würden, nicht entscheidend sind: und für eine frühere Zeit könnte noch besonders geltend gemacht werden, daß die paulinischen Citate noch frei gehalten sind, nach Justins Art, daß die Frage über die Gnosis noch so harmlos behandelt und auf den Gnosticismus keine Rücksicht genommen wird; daß ferner der Verfasser in seinem Gottesbegriff einen Standpunkt verräth, welcher im Gegensatz gegen die bloße Macht und Gerechtigkeit als das eigenthümlich Christliche die Liebe Gottes errungen hat. Zur Zeit des Irenäus und Tertullian, ja schon für die früheren Gegner Marcions und Anderer stellte sich dagegen schon wieder umgekehrt die Aufgabe, neben der Liebe auch der Gerechtigkeit als Eigenschaft des höchsten Gottes ihre Stelle zu geben, und letztere, so zu sagen, als aufbewahrt in der Liebe, zu reproduciren, während unser Verfasser, dem Ignatius ähnlich, selig in der Liebe Gottes, fast nur in ihrer Betrachtung verweilt. Endlich läßt sich dafür besonders c. 11. anführen: Ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν; denn eine solche

Beide hat (Euſ. K.G. 4, 3.) Juſtin der Märtyrer bald darauf ſich zum Vorbilde genommen. Beide ſind noch beſonders merkwürdig, weil ſie höher gebildete Männer waren. Wie nachher Juſtin, hat Quadratus das Chriſtenthum eine Philoſophie genannt und auch als Chriſt den Philoſophenmantel beibehalten. Hier haben wir alſo um dieſelbe Zeit, wo der Gnoſticismus mächtig zu werden beginnt, eine Richtung innerhalb der Kirche ſelbſt, die mit helleniſcher Philoſophie das Chriſtenthum in Verbindung ſetzt, ohne darum gnoſtiſch zu werden. Intereſſant wäre es, zu wiſſen, ob ſie die erſten ſind, welche die helleniſche Logoslehre mit dem Chriſtenthum in Verbindung geſetzt haben. Aber wir haben ihre Schriften nicht mehr: und nur ſo viel iſt gewiß, daß Juſtin, in deſſen Apologie (um 139) die helleniſche Logoslehre eine große und ſchon geläufige Rolle ſpielt, beide als Vorbilder benützt hat. Auch die ganze Art, wie Juſtin die Logoslehre braucht, beweist ſchlagend, daß ſie nicht als ein Novum jetzt erſt eintrete, ſondern ſchon in der Kirche eingebürgert ſey, was auch Zeller (l. c. S. 60 f.) vollkommen anzuerkennen unbefangen genug iſt.

Theilung hat auf den erſten Anblick etwas an die älteſte Zeit Erinnerndes. Jedoch hat ſie auch ſpäter noch ihr gutes Recht, und hier in der eigenthümlichen Art des Verfaſſers ihre klare Begründung. Und es wäre immerhin möglich, daß auch ſpäter ein beſonders ſinniger und harmoniſch durchgebildeter Geiſt, ohne an den Kämpfen der Zeit ſich zu betheiligen, oder doch ohne ſchon den heidniſchen Schüler in dieſe Kämpfe innerhalb der Chriſtenheit einzuführen, dieſe merkwürdige Schrift geſchrieben hätte, über die wie ein Hauch der Ewigkeit, innerer Harmonie und Klarheit ausgegoſſen iſt, und die, weil ſie aus der ewigen Sphäre des Chriſtenthums ſelbſt heraus geſchrieben iſt, ſo wenig ſichere Spuren einer einzelnen Zeit an ſich trägt, daß ſie vielmehr jede chriſtliche Zeit in ihrem Innerſten heimathlich anſpricht. Stünde dagegen die Theilung des Briefes feſt, ſo wäre ſeine Abfaſſung nicht lange nach 120 wahrſcheinlich. Otto's ſcharfſinnige und fleißige Unterſuchungen geben der auch von alten MSS. angegebenen Abfaſſung des Briefes durch Juſtinus den Märtyrer ſtarke Stützen, doch bekenne ich, daß mir der Standpunkt des Briefes als ein höherer und die Sprache edler erſcheint, als bei Juſtin. — Wie es ſich aber mit ſeinem Alter verhalte: die Vorſicht räth bei einem ſo

Noch sind zwei Männer hier zu erwähnen, **Agrippa Castor**, und **Aristo** (bei Maximus Comment. in c. 1. Pseudodionys. Areop. de myst. theol. **Aristion**) aus Pella. Jener (vgl. Hieronym. de viris illustr. 21.) ist Gegner des Basilides, und hat nach Eusebius (K.G. 4, 7.) zur Zeit des Saturnin in Antiochia und des Basilides in Aegypten gelebt. Wir haben nur noch zwei Fragmente von ihm, beide gegen den Gnosticismus (Eus. 4, 7. Hieron. l. c.) gerichtet. Eusebius zählt ihn zu den kirchlichen Männern, welche mehr mit vernünftigen Gründen (λογικώτεροι) für den apostolischen und kirchlichen Glauben stritten, und in ihren Schriften prophylaktische Mittel wider jene Häresen den Nachkommen hinterließen. Sein Werk, das mithin ebjonitischen Charakter nicht kann an sich getragen haben, kannte Eusebius noch. Gleichfalls unter Hadrian und seinem Nachfolger blühte **Aristo**, dessen Origenes (c. Cels. 4, 52.), Eusebius (K.G. 4, 6.), Hieronymus (Comm. ad Galat. 3, 13.) Erwähnung thun. Seine Schrift „Disputation zwischen Papiskos und Jason" kannte schon der Philosoph Celsus: Origenes gibt ihr (l. c.) das Zeugniß, daß sie geschickt abgefaßt und auch die Rolle des Juden, der mit dem Christen streitet, gut gehalten sey. Er wies besonders aus dem A. T. die Göttlichkeit des Christenthums, und namentlich auch die Gottheit des Sohnes nach: und obwohl er Judenchrist war, [33]) hat er nicht blos die Präexistenz des höhern Wesens Christi angenommen, sondern auch, ähnlich wie die Sprüchwörter, dieses höhere Wesen, das er Sohn Gottes nennt, bei der Weltschöpfung betheiligt. [34]) Auch

wichtigen Punkt, wie das Alter der hellenisch-christlichen Logoslehre ist, diesen Brief lieber erst später zu benützen. Vgl. Ueber die verschiedenen Ansichten **Otto** in Illgens Zeitschrift 1841. Heft 2. S. 80. und 1842. Heft 2. S. 54. f.; ferner: de Epist. ad Diognetum S. Iustini Philos. et Martyris nomen prae se ferente. Ien. 1845.

[33]) Wie sich aus seiner Lehre von den sieben Himmeln ergibt, vgl. Maximus l. c. und Test. Patr. III.

[34]) Das folgt aus Hieron. Quaest. hebr. in Genesin: Plerique existimant, sicut in altercatione quoque Iasonis et Papisci scriptum est, — in Hebraeo haberi: In Filio fecit Deus coelum et terram. (Aehnlich wie Origenes die ἀρχή Joh. 1., 1. und Gen. 1, 1. ed. de la

scheint er den Versöhnungstod Christi gegen den Juden vertheidigt zu haben.[35])

Aristo mag uns den Uebergang bilden zu der judenchristlichen Richtung, die, so lange in Jerusalem keine Heidenchristen waren (d. h. bis um 130. Euseb. K.G. 4, 5.), hier einen Mittelpunkt, mit Bewahrung von Nationaljüdischem hatte. Mit dem zweiten Vertilgungskrieg wider die Juden wurde aber das Nationaljüdische gebrochen und hatte innerhalb der christlichen Kirche keine Stätte mehr. In Jerusalem selbst beginnt fortan die Reihe heidenchristlicher Bischöfe. Das Princip des Judenthums freilich, die Gesetzlichkeit und was daran hängt, war damit nicht überwunden; aber nur weil es nicht blos nationaljüdisch, sondern ein Princip von so allgemeiner Bedeutung ist, wie der Paganismus: und in der Menschheit als religiöse Krankheitsform immer wieder auftaucht. Ebendeßwegen konnte auch von frühe an unter den Christen aus der Heidenwelt eine gesetzliche Richtung sich zeigen, zumal unter Römern, die deßwegen noch kein Beweis von Judenchristenthum in der Heidenwelt ist: obwohl zuzugeben ist, daß bis auf Hadrians

---

Rus II, 52. IV, 17 ff. von der göttlichen Weisheit erklärt.) Vgl. Routh l. c. I, 91. 94. Von einer Logoslehre des Aristo wissen wir nichts: aber er gehört zu denen, welche in Einheit mit dem alten Testamente, wenn gleich ohne den Namen Logos, doch Momente der Logoslehre, Präexistenz, weltschöpferische Kraft des Sohnes in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausgebildet haben. Vgl. auch Irenäus adv. haer. 2, 3. Aehnlich Clem. Alex. Strom. 6, 16. p. 815. ed. Potter. — Die Nachricht im Chron. Alex. (ed Rader. 600.), daß im 18ten Jahr Hadrians diesem Apologieen von Apelles und Aristo übergeben seyen, dürfte auf einem Mißverständniß des Eusebius beruhen. Fabricius nimmt an, es solle dafür Aristo aus Pella heißen.

[35]) Vgl. Routh l. c. I, 94. Theodotion und Aquila übersetzten die Stelle Deuteron. 21, 23. λοιδορία θεοῦ, und ähnlich die Ebjoniten nach Hieron.: ὕβρις; durch beides würde der Begriff der Strafe, des Fluches verwischt. Aristo verstand nicht hebräisch. Aber daß er die LXX. kannte, welche Deut. 21, 23. günstiger für seine Zwecke erklären (vgl. Gal. 3, 13.), darf aus seiner Erklärung über Gen. 1, 1. geschlossen werden; vgl. d. LXX. zu d. St.

Zeit die gesetzliche Richtung, wo immer sie sich in der Christenheit zeigen mochte, an der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem einen gewissen Halt haben konnte. Wir betrachten nun die Denkmale, die uns entweder von der judenchristlichen Richtung selbst, oder von den mit ihr in principieller Verwandtschaft stehenden Richtungen innerhalb des Heidenchristenthums überliefert sind. Wir können sie im Allgemeinen unter dem Namen der besonders die Seite der Einheit des N. T. mit dem A. T. geltend machenden Richtung zusammenfassen. Hier sind zu betrachten: der Hirte des Hermas, Papias und Hegesipp. — Passend wird sich hieran ein Blick auf die altchristliche Eschatologie und ihren Entwicklungsgang mit dem dahin gehörigen apokryphischen und sonstigen Schriften, sowie auf die hieher gehörigen apokryphischen Evangelien anschließen. Wie sich aber bei dieser Betrachtung ergeben wird, daß auch innerhalb dieser Richtung ein Fortgang Statt finde, der in alttestamentlich gehaltener Form alle Momente, die für die hellenisch-christliche Logoslehre konstitutiv sind, wenngleich in anderer Reihe, gewinnt: so wird zum Schluß das Testament der 12 Patriarchen uns zeigen, wie diese Richtung vom königlichen Amte Christi zu seinem hohepriesterlichen fortschreitet, ebendamit aber den innersten Lebenspunkt des Christenthums begrifflich zu erfassen beginnt und für die Gottheit Christi eine Begründung schafft, die fortan jede Gefahr des Rückfalls zum Jüdischen und Ebjonitischen auch für diese Richtung ausschließt. Damit ist dann die innere Union der realistischen und mit der mehr hellenischen oder idealistischen Richtung sowohl für die Person als das Werk Christi vollzogen, wie die folgende blühende Epoche innerhalb der Kirche sie uns zeigt. Die erstere Richtung, ausgehend von der Eschatologie, schreitet fort zum Anfang: der eschatologische Christus ist präexistent, ist das Schöpferwort, ist die Weisheit. Umgekehrt, die zweite hellenisirende, ausgehend von der ewigen Vernunft schreitet fort zum Schöpferwort, und einigt ihr ideales Princip immer mehr mit dem Realen, und besonders der Geschichte der Person Christi. Für beide Richtungen aber ist die Einigung der idealen und realen Seite dieser Person

erst gewonnen, und die beiden drohende Gefahr des Doketismus und Ebjonismus überwunden, nachdem in Christi Person das nothwendige Geschichtlichwerden des Ewigen, und umgekehrt die ewige Bedeutung des Geschichtlichen erfaßt zu werden beginnt: und das geschieht dadurch, daß das Versöhnungswerk Christi als der Mittelpunkt seines irdischen Werkes bewußter und mit Ausschließung der Gegensätze, die mit dem königlichen oder prophetischen sich begnügen wollen, erfaßt wird.[36]) Doch wir gehen zum Einzelnen über.

[36]) Wie Irenäus in seinen 5 Büchern sich bewußt ist, dieselbe christliche Lehre um d. J. 180 vorzutragen, die er in seiner Jugend bei Polycarp in den zwanziger Jahren des ersten Jahrhunderts gehört hat (Ep. ad Florin. l. c. vgl. Flemmer: de itineribus et rebus gestis Hadriani Imper. secundum nummorum et inscriptionum testim. Haun. 1836. c. 3. 9.), und in der die verschiedenen Kirchen des Erdkreises einig sind (L. 3, 1 – 4.), so hebt auch Eusebius, dem so viele alte und verlorne Dokumente noch vorlagen, die wesentliche Glaubens-Einigkeit, die für jene Zeit nur in christologischer Form möglich war, oft hervor (K.G. 4, 5. 7. 14. 23.). Mindestens aus derselben Zeit aber, in der Aristo, Quadratus, Aristides lebten, wenn nicht aus früherer, haben wir noch ein schönes Zeugniß über den Inhalt des christlichen Glaubens der damaligen Christenheit, nämlich das jenes unbekannten Greisen, durch den Justinus Martyr zum Christenthum geleitet worden ist (Dial. c. Tryph. 3—7.). Daß Justinus Geschichtliches von diesem Greisen berichte, nehme ich nach Semisch's Ausführung l. c. I, 15 ff. als ausgemacht an, wie auch derselbe als wahrscheinlichsten Ort des Gespräches Ephesus nachgewiesen hat (S. 21.). Da nun Justin um 139 schon eine Apologie für die Christen überreichte, bei seiner Bekehrung aber noch jung war, so wird das Gespräch am wahrscheinlichsten auch in die zwanziger Jahre des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht früher, zu setzen seyn. Der Greis aber, der (c. 3.) als παλαιὸς πρεσβύτης beschrieben wird, macht ohne Zweifel auf jeden, der das Gespräch liest, den Eindruck nicht blos eines höher gebildeten, sondern auch eines gereiften Christen, so daß, was er von Christo sagt, uns als Glaube der Christen schon um das Ende des ersten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts wird zu gelten haben. Nun geht allerdings der Greis so freundlich in den philosophischen Gedankenkreis des Jünglings ein, und seine Absicht geht so bestimmt vorerst nur dahin, ihn an seinen Philosophemen irre zu machen, und zu reizen, mit den „Freunden Christi" es zu versuchen, daß er über den Inhalt der christlichen

Wenn Clemens von Rom sich als paulinischen Schüler zeigt, Ignatius mit Polycarp und dem Verfasser des Briefs an Diognet als johanneischen und paulinischen, Barnabas dem petrinischen Standpunkt am nächsten steht, so ist der Hirte des Hermas dem Jakobus am ähnlichsten; [37]) wiewohl er ein späteres Alter verräth. [38])

Lehre ihm noch Weniges sagt. Aber diß Wenige ist significant. Am Schluß des dritten und im Anfang des vierten Capitels steuert der Greis darauf los, daß, da die wahre Eudämonie nur in der Gotteserkenntniß liege, der Geist aber nicht durch sich, sondern nur durch Gott Gott zu erkennen vermöge, eine doppelte Offenbarung nöthig sey. Einmal eine objektive, weil nur durch Vermittlung der äußern Erscheinung, durch den Sinn des Gesichtes oder Gehöres, wie Alles, so auch Gott könne erkannt werden. Sodann eine subjektive im heil. Geist, weil nur das Reine für das Göttliche empfänglich ist. Diß alles ist wie aus der Mitte des johanneischen Lehrtypus herausgesprochen (vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 1, 1 ff. Joh. 5, 37. 38.). Beides ist (c. 7. ed. Col. 109.) nach des Greisen Bewußtseyn im Christenthum gegeben: und zwar in dem von den Propheten verkündigten, und vom Vater gesandten Christus, seinem Sohn, und in dem heil. Geist, durch welchen Gott und sein Christus die Erkenntniß gewährt, und die Pforten des Lichtes dem Betenden aufschließt. Ungescheut und unverstanden bleibt es (d. h. die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung in Christo) Allen, denen nicht Gott und sein Christus das Verständniß gegeben hat. Vgl. Ep. ad Diogn. 8. 4 am Schluß. 12. — Wer der Greis war, ist nicht auszumachen. Fabricius denkt an Polycarp, was wenig für sich hat. Ein philosophisch gebildeter, geistvoller Mann war er: scheint jedoch hinter dem Verfasser des Briefs an Diognet zurückzustehen, so viel Aehnliches in der Situation und den Grundgedanken sich findet. Der Greis zeigt auch, wie später Justin selbst, eine Stellung zur Prophetie, die bei dem andern nicht nachweisbar ist.

[37]) Vgl. Jac. 5, 16. mit Vis. 2, 1. 3, 1.; Jac. 5, 1 ff. 2, 1 ff. mit Vis. 3, 6. Simil. 1. und 2. 9, 20.; Jac. 4, 5. mit Mand. 5, 3.; Jac. 4, 7. mit Mand. 7.; Jac. 1, 6—8. mit Mand. 9.; Jac. 1, 5. mit Mand. 2.; Jac. 4, 12. mit Mand. 12, 6.

[38]) Als Spuren, die auf die Abfassungszeit dieser Schrift hinweisen, führe ich Folgendes an: 1. Einmalige Buße (Vis. 2, 2. 3, 7. Mand. 4, 3. Poenitentia una est. Poenitentiae justorum habent fines.). Auf diese Eine fällt alles Gewicht: als Praepositus poenitentiae steht ihr ein Bußengel vor. Hienach wird auch der Ehebruch behandelt. Ferner weist auf spätere Zeit die Idee von der Ehe

Das Christenthum ist ihm das wahre Gesetz, aber eingepflanzt in das Herz derer, die gläubig geworden sind (Simil. 8, 1—8.) Durch dieses Gesetz ist der Sohn Gottes gepredigt an allen Enden der Erde. Ihn zu schmähen und zu verläugnen den Namen, der über uns angerufen ist, Ueberläufer und Verräther der Kirche zu werden, ist Todsünde. Von solchen wird das Siegel (der Taufe) aufgelöst, sie sind Gott gestorben, und kommen nicht wieder zur Buße (Sim. 8, 6.). Ihnen stehen am nächsten, die falsche thörichte Leh-

(Vis. 2, 2. Mand. 4, 4.). Damit hängt zusammen 2. was von der heil. Taufe gelehrt wird. Die Frommen in der Unterwelt, die keiner Besserung bedürfen, können doch nicht selig werden, bevor sie durch die Apostel das Siegel der Taufe empfangen haben (Simil. 9. 16.). — 3. Den Märtyrertod stellt am höchsten Vis. 3, 1. 4. Die christliche Frömmigkeit hat schon ein System von Handlungen der Askese geschaffen (stationem habeo. Simil. 5, 13.). 5. Der Pastor sucht einer steifen Kirchenform, bei der die Funktion der Vorsteher die religiöse Aktivität der übrigen Christen zu verschlingen droht, kurz einem kirchlichen Formalismus überall entgegen zu arbeiten. Diß zeigt sich besonders in seinem Verhältniß zu den Vorstehern der Kirche und der oben besprochenen Richtung auf Darstellung derselben in Cultus und Verfassung. Er stellt der liturgischen und episkopalen Darstellung der Kirche die ethische entgegen: und reagirt gegen einen besondern principatus in der Kirche (Simil. 8, 8. Mand. 12, 2.). Die falschen Geister wollen die erste Cathedra haben. Visio 3, 9: „Und euch sage ich, die ihr der Kirche vorsteht (d. h. den Bischöfen nach Sim. 9, 27.) und die ersten Sitze liebet, seyd nicht den Giftmischern ähnlich!" — Zwar sind in Gottes Weinberg Pfähle aufgestellt, d. i. Vorsteher, das Volk zusammen zu halten (Sim. 5, 5.); und die Bischöfe, die die Heerde beschatten sollen, haben zu seiner Zeit schon die erste Stelle (Sim. 9, 27. Vis. 3, 9. 5.). Aber nicht als Bischöfe sind sie der idealen Kirche, die er im Gesichte sieht, einverleibt (Simil. 9, 27. 15.), sondern nur einige Bischöfe sind die beschattenden Bäume; wie auch umgekehrt, solche die nicht Bischöfe sind, diese Stelle einnehmen. Besonders merkwürdig ist aber noch die Polemik, die mit Spott gegen die Cathedra angeht. In der dritten Visio c. 11. heißt es: Die Kirche erschien zum erstenmal dem Hermas als alte Frau auf einer Cathedra sitzend: „Weil euer Geist alt und schon im Verblühen ist. Wie Alte, die sich nicht erneuern,

ren einführen: doch ist für sie noch die Möglichkeit der Buße; thun sie nicht Buße, so gehen sie verloren. Vides igitur, in poenitentia peccantium inesse vitam: non agentium vero poenitentiam mortem paratam. Die Buße nun, die er zum Theil (Vis. 2.) als ein gutes Werk anzusehen scheint, ist ihm doch andrerseits Gottesgabe (Sim. 8, 6.): sie wird denen zu Theil, von welchen Gott vorhersieht, daß sie redlich und nicht falschen Herzens seyn werden. Den christlichen Charakter aber bekommt ihm die Buße durch die Verbindung mit

nichts erwarten als den Schlaf, so habt ihr euch in Trägheit ergeben, eure Sorgen nicht auf den Herrn geworfen u. s. w." Auf der Cathedra aber saß das Weib: „quoniam omnis infirmus super Cathedram sedet, propter infirmitatem suam, ut contineatur infirmitas ejus." (Vgl. Mand. 12, 2.) Die Cathedra ist also für Schläfrige und hat etwas Einschläferndes. Die Schwäche sucht an ihr eine Stütze, aber das ist Unglaube, und was selbst schwach ist, kann nicht stärken. Spiritus vester antiquior etiam marcidus est, et non habens vim a vestris infirmitatibus et dubitatione cordis. In dem zweiten Gesicht (Vis. 3, 12.) sieht er die Frau (die Kirche) schon mit jugendlichem Gesicht und heiter, doch noch alt an Fleisch und Haaren. Die Deutung ist: „ihr Geist ist erneuert, sie hat abgelegt die infirmitates, sie ist verjüngt durch Buße." Aber festgegründet ist sie erst, wenn sie von ganzem Herzen Buße gethan. Da sieht er sie nicht auf der Cathedra, sondern super subsellium sedentem: das ist die fortis positio. Die Gleichheit aller will er also aufrecht erhalten wissen: wie den Reichen gegenüber, so den kirchlichen Würden. Die um Rang und Würde streiten, haben sich der Buße zu unterwerfen (Sim. 8, 7.). Diese Opposition setzt ohne Zweifel schon Erfahrungen voraus, die im Zeitalter der apostolischen Väter noch nicht möglich waren: dasjenige, was den Ignatius begeisterte, ist auch dem Hirten nicht fremd, die Idee der Einheit der Kirche als eines Baues, wo die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen in einander greifen wie Steine, die in ihre Fugen passen (Vis. 3, 5.), aber diese Organisirung der Verfassung bedroht, wo es an den Persönlichkeiten fehlt, die Gleichheit der Christen und trägt „einen falschen Geist," ein weltliches Element in die Kirche (Mand. 12, 2.). Was aber die religiösen Zusammenkünfte betrifft, so bekommen diese, durch das Uebergewicht der Cathedra, durch das vorherrschende Handeln des Bischofs etwas Einschläferndes. Die Polemik gegen diese episkopale und liturgische

der Taufe: und eine strenge Bußdisciplin, die sich um die Taufe als ihren Mittelpunkt concentrirt, eine strenge Lehre von der Nothwendigkeit der Taufe andrerseits sucht beide, Buße und Taufe, unauflöslich zu einigen. Keine Buße, ja keine Gerechtigkeit, die ohne Taufe bleibt, errettet vom Tode, aber ebenso gibt es auch für den, bei welchem die Taufe nicht einen entscheidenden Wendepunkt bringt, nachher keine Buße, also auch kein Heil mehr (Simil. 9, 13. 15. Vis. 2, 2. 3, 7. Mand. 4, 3.). „Die Kirche ist der Thurm, über dem Wasser

Darstellung der Kirche erhält noch ihr besonderes Licht durch das Ideal des Gemeindegottesdienstes (Mand. 11. 12.). „Es kommt darauf an, den Geist zu haben: nicht den falschen, sondern den Geist von oben. Des Menschen Geist ist irdisch und leicht, redet viel und hat doch keine Kraft. Der Geist von der Erde spricht, wenn er will: aber der wahre Geist nicht wenn der Mensch, sondern wenn Gott will Kommt also ein Mensch, der den Geist hat, in die Versammluug der Gerechten, die an Gott glauben und es wird gebetet zu Gott, dann erfüllt der heilige Bote der Gottheit jenen Menschen mit dem heil. Geist, und er redet in dem Haufen, wie Gott will." Also jene freie Weise des Gottesdienstes in Korinth will der Verfasser wieder sehen: keine feste Ordnung, weder was den Sprechenden, noch den Gegenstand betrifft, will er: sondern das plötzliche Wirken des Geistes, das Abrupte flößt ihm allein Vertrauen ein. Geschichtliche Bildungen sind menschlich, irdisch: Gott soll das Wort allein haben in der Gemeinde. Wie hierin, so ist er auch in dem über die Buße angeführten, in seinem Begriff von Kirche (Sim. 9, 18.), von der Ehe (Mand. 4, 4.), besonders aber darin ein Vorläufer des Montanismus, daß ihm in der abgebrochenen montan. Weise aller Fortschritt in der Erkenntniß in der Form von Visionen sich vermittelt. Daß ihm die Gestalt eines Hirten zu erscheinen pflegt, woher das Buch den Namen hat, dürfte auch nicht zufällig seyn, sondern zu dem besprochenen Gegensatz gegen den Episkopat mitgehören. Auch darin ist mit dem Montanismus Verwandtes, daß das Neue, was in seinen Offenbarungen ihm zu Theil wird, vornehmlich ethischer Art ist. Selbst die Tendenz von Simil. 4. ist ethisch, was bei der Erklärung nicht zu vergessen ist. Diß Ethische freilich nimmt eine vorherrschend negative, also gesetzliche Stellung zur Welt ein. An Handlungen religiöser und kirchlich geordneter Askese zwar liegt dem Hirten wenig, und da vertritt er einen freiern Standpunkt (Sim. 5, 3.); aber in der

(der Taufe) erbaut, Euer Leben ist durch das Wasser gerettet. Denn gegründet ist sie durch das Wort des allmächtigen und majestätischen Namens; zusammengehalten wird sie von der unsichtbaren Kraft Gottes" (Vis. 3, 1 ff.). Die Kirche erscheint ihm (Vis. 2.) als alte Frau, weil sie als die erste unter Allem geschaffen ist, und um ihretwillen ist die Welt gemacht. In der Kirche ist Erneuerung des Geistes (Vis. 3, 8.) durch den heil. Geist, der in den Gläubigen wohnt (Mand. 5, 1. 3. Mand. 10. 12.).

---

ethischen Askese bleibt er stehen; und das ist der Inhalt seiner neuen Offenbarungen. — Aus den angegebenen Zügen wird erhellen, daß der Hirte vor den Montanismus fällt, dessen Bewegung er aber schon ankündigt (vgl. Aehnliches bei Andern dieser Zeit, Euseb. K.G. 4, 23.), andrerseits aber erst geschrieben seyn kann nach einer Zeit, in der der kirchliche Organismus sich durch den Episkopat, sowie durch andere Institutionen schon fester als zu des Ignatius Zeit zusammengeschlossen hatte. Manches, was zu des Ignatius Zeit noch streitig war, und noch einer so energischen Empfehlung bedurfte, wie die ignatianischen Briefe sie enthalten, scheint zur Zeit des Hirten schon Wirklichkeit gewesen zu seyn. Erfahrungen von Mangel an persönlicher Würdigkeit, von Gefahren für die Gleichheit der Christen, für die freie Bewegung des Geistes und die wahre, lebendige Frömmigkeit, die der Episkopat hatte machen lassen, und die dem Ignatius noch nicht vorgekommen seyn konnten, weil er in völliger Unbefangenheit darauf nicht Bedacht nimmt, sind häufig geworden: überhaupt die Einheit, die durch die Ausbildung der kirchlichen Institutionen erreicht ist, erscheint schon Vielen — denn allerdings darf der Hirte nicht als vereinzelte Erscheinung aufgefaßt werden — als eine formelle, wogegen sie im Namen des christlichen Geistes Protest einlegen. Baur hat in seiner Schrift über den Episkopat S. 75 ff. den Hermas sehr unvollständig behandelt: auf obige Stellen von der Kathedra und dem ersten Sitz nimmt er gar nicht Bedacht: bleibt vielmehr bei der Stelle Vis. 2, 4. stehen, aus der er liest, daß Clemens in die Klasse der Seniores gesetzt sey. Allein diese Stelle gehört zur Einkleidung des Briefes, die es angemessen finden muß, die Verhältnisse, wie sie etwa 50 Jahre früher waren, darzustellen, denn Clemens Name soll den Brief einführen in die Kirche: und die früheren einfachern Verhältnisse möchte ja gerade der Hirte wieder sehen. Sodann beschreibt die Stelle den Clemens gar nicht blos als einen der Seniores. Er ist besonders genannt, neben den Seniores, und ist

Wie verhält sich nun aber die Kirche zu Christus? **Unter** dem majestätischen Namen (שֵׁם), dessen Wort sie schuf, ist **der** Sohn Gottes zu verstehen (Vis. 3, 3. heißt es verbum omnipotentis et honorifici nominis, invisibilis virtus Dei und ist **mit** der Taufe in Verbindung gebracht), der also damit als **Gott** in der Offenbarung bezeichnet ist. Hermas sieht (Simil. 9.) den Sohn Gottes nicht selbst, was gleichfalls ein Beweis **ist**, daß er ihn als übermenschliches Wesen ansieht: sondern **er** erscheint ihm als ein Geist in Gestalt der Kirche (9, **1**: ille enim spiritus, qui loquutus est tecum in effigie Ecclesiae

---

also mindestens, wie auch Baur zugestehen muß, als primus inter pares betrachtet. In keiner Stelle, die auf Verhältnisse der Gegenwart sich bezieht, spricht Hermas von Presbyteri oder Seniores wie Baur zu glauben scheint, sondern von Episcopi, Doctores Ministri. Man muß daher Routh beistimmen (Reliqu. sacr. IV, 33.), wenn er keine Gründe sieht, dem Kanon des Muratori zu widersprechen (ib. S. 5.), der bezeugt: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus (vgl. auch Pseudotertullian in dem Carm. adv. Marc.). Daß eine dem Montanismus verwandte Richtung in Rom etwas später, um das dritte Viertel des 2ten Jahrh. vorkam, ist ja auch sonst beglaubigt. Eine entscheidende Reaction dagegen trat erst im letzten Viertel desselben ein. Das stimmt freilich wieder übel zu der Hypothese, die ich immer mehr als eine historisch unhaltbare ansehen muß, daß in Rom bis etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Ebjonismus sei herrschend gewesen: denn um d. J. 100 ist Clemens da, wie wir sahen, kein Ebjonit; der Montanismus aber ist gleichfalls weder in der Christologie, wie wir sehen werden, Ebjonismus, noch ist überhaupt seine Eigenthümlichkeit bezeichnet mit dem Ebjonismus, da er vielmehr die Neuheit des Christenthums für jeden Moment festhalten will und erst durch Uebertreibung und Firirung dieser Seite ins Gesetzliche, d. h. in das dem Princip nach Judaisirende zurückfällt: wogegen das Nationaljüdische, das Dringen auf das mosaische Gesetz und die Beschneidung, die eschatologischen Hoffnungen für Israel u. dgl., das, wenn man von der Christologie absieht, den eigentlichen Ebjonismus bezeichnet, ihm als Montanismus überall nicht angehört. Hermas aber anlangend, so ist er zwar, nach seiner Sprache zu urtheilen, ein Judenchrist, und auch Judaisirendes findet sich bei ihm, außer Einzelheiten

Filius Dei est.). Selbst die Nachricht, daß ihm der Sohn Gottes in dieser Gestalt erschienen sey, erträgt er erst durch besondere, höhere Stärkung. Man hat diß so verstehn wollen, als ob Hermas den Sohn noch mit dem heil. Geist identificire; aber er kennt auch andere Spiritus, ja spiritus sanctos, als den heil. Geist (z. B. Sim. 9, 13.: hae virgines, inquit, spiritus sancti sunt. Mand. 5, 1.). Nennte freilich Hermas das Höhere in Christus nur heiligen Geist: so könnte er in Christus nur den vollkommenen, von heil. Geist erfüllten Men-

(z. B. Michael ist Schutzengel der Christen, Simil. 8, 3, die Engellehre überhaupt spielt eine große Rolle: ein eigener Bußengel ist da; die Stellung zu den exterae gentes, die er verlangt, ist eine abgeschlossene, Sim. 8, 9.), gehört hieher besonders seine Schätzung der guten Werke und des Gesetzes überhaupt. Jedoch ist sein Judaisiren in all dem Erwähnten von der Art, wie es zu allen Zeiten auch aus der Kirche selbst hervorkommen kann; d. h. es ist nicht eine Fortsetzung vom Nationaljüdischen, vielmehr dagegen ist die möglichst starke Opposition beabsichtigt (Michael z. B. ist den Juden ihr erster Schutzengel: jetzt ist er als Schutzengel der Christen gedacht: und so wollen auch die Visionen nicht die alttest. Gesetze wieder einschärfen, vielmehr ihnen eine christliche Gesetzgebung entgegen stellen). Aber diese Art der Opposition ist durch ihren Gegensatz allerdings noch gebunden und bestimmt, und steht, wenn sie auch mit dem Nationaljüdischen noch so bestimmt gebrochen hat, doch noch principiell theilweis auf demselben Boden, dem des Gesetzlichen nämlich, das man im weitern Sinne judaisirend nennen kann. Dieses Stadium der Opposition der Kirche wider das Judenthum, die wider Willen seinem Princip wieder in die Hände arbeitet, zu verfolgen, wäre überaus lehrreich; es offenbart sich außer dem ethischen Gebiete im engern Sinn auch z. B. im Fastengebot am Sabbath, in der christlichen Ausbildung der Festordnung, der Eschatologie und besonders des Chiliasmus, in der Taufe in ihrem Verhältniß zur Beschneidung, in dem heil. Abendmahl, das als christlicher Opferdienst dem vorchristlichen entgegengestellt ward. Dieses Stadium der Kirche, was in ihrem geschichtlichen Verlaufe ein nothwendiges war, nach allen Linien zu verfolgen, dürfte der Wissenschaft mehr reinen Ertrag bringen, als in beliebter Verschwemmung der Unterschiede auch das Judaisirende in diesem Sinn zum Ebjonismus zu zählen, um wo möglich eine ebjonitische Urzeit der gesammten christlichen Kirche heraus oder richtiger hinein zu rechnen.

schen sehen. Aber viel eher könnte man sagen, daß bei ihm der heil. Geist noch nicht bestimmt hervortrete, als der Sohn Gottes. Die Jungfrauen, welche demjenigen, der durch das, Thor eingehen soll, das weiße Kleid anziehen, nennt er heilige Geister (spiritus sanctos), ihre Einheit heißt ihm wiederum Spiritus (Sim. 9, 13. vgl. Vis. 3, 8.) und zwar sind die Tugenden, die jene Jungfrauen vorstellen, nach Mand. 5, 1. als Wirkungen des heil. Geistes anzusehen (vgl. Sim. 5, 7.). Aber von denselben ist nun gesagt (Sim. 9, 13.), sie seyen Kräfte des Sohnes Gottes. „Wer den Namen des Sohnes Gottes trägt, muß auch ihre Namen tragen, denn auch der Sohn trägt ihre Namen." So kann es also den Schein gewinnen, als sey ihm der heil. Geist noch zurückgehalten in der Person Christi und noch nicht bestimmt von ihm unterschieden: nimmer aber darf (wie Baur u. A. thun), die Sache so dargestellt werden, als trete bei Hermas der heil. Geist an die Stelle des Sohnes Gottes. Vielmehr ist die Sache diese: der Sohn Gottes ist dem Hermas auch ein Spiritus, was gar nichts Bedenkliches an sich hat; denn Johannes nennt auch Gott einen Geist, und Paulus sagt: der Herr ist der Geist (2 Cor. 3, 17. 18. vgl. auch Röm. 1, 4.): und doch unterscheiden beide den Sohn und den heil. Geist, wie auch der Hebräerbrief den heil. Geist und die πνεύματα. Allerdings ist der Name Geist noch eine sehr unbestimmte Bezeichnung; aber eben deßhalb ist es falsch, jeden Sanctus Spiritus mit dem trinitarischen heil. Geist zu identificiren, oder die Unterscheidung zwischen Sohn und Geist dadurch ausgeschlossen zu glauben. Hermas selbst bleibt dabei nicht stehen; das einzigemal, wo er den Sohn einen Geist bildlos nennt (Sim. 9, 1.: Ille spiritus, qui tecum loquutus est, Filius Dei est), folgt gleich die nähere Bezeichnung: dieser Geist ist der Sohn Gottes; und Christi gewöhnlicher stehender Name ist bei Hermas: Filius Dei. So mehrfach in derselben Simil. 9. Daher wir nur zu fragen haben: 1. Wie stellt Hermas diesen Filius Dei zum Vater? Unterscheidet er ihn hypostatisch von ihm, und zwar auch vor der Menschwerdung, oder nur erst, wie die Ebjoniten es allein können, seit derselben? Und wenn das Erstere,

wie stellt er ihn zu den andern Geistern, über sie, oder neben, oder gar unter sie? 2. Wie stellt er den heil. Geist zum Sohn und zum Vater? Hat er nur einen heil. Geist, der mit seinem hypostatisch vom Vater unterschiedenen Filius Dei identisch ist; ist also der heil. Geist der Trinität bei ihm noch zurückgehalten in der Hypostase des Sohnes, der ja auch das Prädikat hat, ein spiritus zu seyn, oder beginnt wenigstens auch der Spiritus, sanctus neben dem Spiritus, der Filius Dei ist, selbständig hervorzutreten?

Was das Erste anlangt, so ist der Sohn Gottes bei Hermas von dem Vater bestimmt und hypostatisch unterschieden, und es werden auf ihn die Prädikate der alttestamentlichen Weisheit übertragen. Durch das Wort des Sohnes Gottes ist die Kirche gegründet, die Ein Geist ist und Ein Leib und Einer Farbe (Sim. 9, 13.). Er hat sie durch sein Leiden erlöst, und ist dafür von Gott erhöhet (Sim. 5, 6.). Mithin ist er vom Vater unterschieden, und zwar als der Leidende, dann aber Belohnte: womit eine patripassianische Vorstellung ausgeschlossen ist. Aber auch die ebjonitische Unterscheidung des Sohnes Gottes vom Vater ist nicht die des Hermas. Dagegen spricht schon die Erwähnung seiner Leiden zur Tilgung unserer Sünden aufs Entschiedenste. Noch mehr aber, was Hermas von der Präexistenz des Sohnes Gottes lehrt. Schon vor der Menschwerdung unterscheidet er ihn von dem Vater und hebt ihn hoch hinaus über den Kreis der andern Wesen. Derselbe, der die Kirche gründete, ist mit dem Vater der Schöpfer der Welt. Er heißt Sim. 9, 12. antiquior omni creatura; in consilio patri suo adfuit ad condendam creaturam; 14.: totus orbis — omnis Dei creatura sustentatur ab eo. Doch es ist der Mühe werth, das neunte Gleichniß genauer zu betrachten, um zu sehen, ob er, den man, unbeschadet seiner Singularitäten zum Repräsentanten der apostolischen Väter hat machen wollen, als Testis für den angeblichen Ebjonismus der Urkirche brauchbar sey. Hermas sieht auf einem großen, von 12 Bergen umringten Feld einen weißen ungeheuern Felsen in der Mitte

stehen, der aus dem Felde aufgestiegen war. Der Fels war höher als jene Berge, so gestaltet, daß er den ganzen Erdkreis tragen konnte. „Er schien mir alt zu seyn, aber hatte ein neues Thor, das neu ausgehauen schien, und dessen Glanz heller (vgl. Barnab. 5.) war als die Sonne: um das Thor standen die 12 Jungfrauen (s. o.)" (c. 2.). Die Deutung ist diese (c. 12.): Dieser Fels und das Thor ist der Sohn Gottes. „Warum, frägt Hermas den Führer, ist der Fels alt, das Thor neu?" „Weil, ist die Antwort, der Sohn Gottes zwar älter ist als alle Creatur, also, daß er auch in dem Rathe seines Vaters zugegen war zur Schöpfung der Creatur: das Thor aber ist darum neu, weil er am Ende der Welt in den letzten Tagen erschien, [39]) damit die das Heil Erlangenden durch dasselbe ins Reich Gottes eingehen." „Wer nicht durch diß Thor eingeht, d. h. an den erschienenen Gottessohn glaubt und auf ihn sich taufen läßt, so daß er fortan seinen Namen (das ist das nomen honorificum) trägt, der kann nicht ins Reich Gottes eingehen" (ebendas.). „Auf den Felsen und das Thor (fährt c. 14. fort) und nicht auf die Erde wird der Thurm (die Kirche) erbaut, weil der Fels und das Thor der Sohn Gottes ist, dessen Name groß ist und unendlich, und der ganze Erdkreis, alle Creatur Gottes, besonders aber wer von ganzem Herzen seinen Namen trägt, wird von ihm getragen. Er also ist ihr Fundament und träget sie gerne [40]). Daß Hermas diesen präexistirenden Sohn

---

[39]) Die auch durch MSS. an die Hand gegebene Lesart apparuit statt apparebit halte ich des Zusammenhangs mit dem Folgenden wegen für die richtige. Es gibt nach Hermas schon vor der Wiederkunft Christi ein Eintreten in das Reich Gottes durch die Taufe und Bekehrung, und von diesem ist im Zusammenhange die Rede.

[40]) Es kann nach den angeführten Stellen nur Verwunderung erregen, wenn Baur (Trin. 156. Anm.) leugnet, daß bei Hermas das Göttliche in Christus auf andere Weise als durch πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον bezeichnet sey. Nicht erst der erschienene Christus ist Sohn Gottes genannt, sondern Hermas hat auch schon einen vorweltlichen Sohn Gottes, vom Vater hypostatisch unterschieden. Und gesetzt dieser vorweltliche Sohn hieße bei ihm heil. Geist (was aber

Gottes über alle Creatur hoch erhebt, von Gott bestimmt unterscheidet, aber auch wieder ihm gleichstellt, drückt besonders stark auch das Wort aus: „der Herr hat geschworen bei seinem Sohn: wer den Sohn und ihn verläugnet, den werden auch sie verläugnen in den kommenden Tagen." [41])

Daß Hermas in seiner Lehre vom Sohn Gottes ebjonitisch denke, ist demnach eine völlig grundlose Hypothese, auf die Niemand kommen kann, es sey denn, daß er die angeführten Stellen ignorire. [42]) Wie es auch mit der Trinitäts-

nach dem Obigen nicht der Fall ist, denn der Sohn ist ihm zwar auch ein Geist, nirgends aber nennt er den Sohn heiligen Geist, sondern sein stehender Name ist Sohn), so wäre der Begriff dieses hypostatischen heil. Geistes doch mit dem kirchlichen Sohn Gottes identisch, und wenn er, was Baur nicht leugnet, das Persönliche in Christus war, Ebjonismus für die Christologie völlig ausgeschlossen; ohnehin der vulgäre, dem Christus nur ein Prophet ist, aber auch der clementinische, der seinen Christusgeist nicht bei der Weltschöpfung betheiligen und so, wie Hermas in die Nähe Gottes rücken kann.

[41]) Vis. 2, 2. Durch diese Stelle werden diejenigen doppelt geschlagen, die bei Hermas nur Judaismus finden. Schwört hier der Herr seinen höchsten Schwur bei dem Sohn, so ist der Sohn wohl gleichsam sein anderes Selbst, daher das gleichstellende „sie." — Im Anfang dieses Kapitels scheint auch, verglichen mit dem Schluß, der Sohn Gottes gloria Dei zu heißen.

[42]) Daher die besonnensten Forscher dieselbe einstimmig als verfehlt bezeichnen. Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 151. 152. 2. Ausg. 1844. Derselbe sagt: „Man ließ die verschiedensten Richtungen gewähren, so lange sie das Göttliche und Menschliche in Christo unangetastet ließen, durch dessen Vereinigung der erlösende und vorbildliche Charakter des Lebens Jesu bedingt war. Daher gab der Hirte des Hermas mit seiner eigenthümlichen Christologie keinen Anstoß." Schliemann l. c. 421—426., der den Hermas im Ethischen als ebjonitisch gefärbt anerkennt, spricht ihn in Beziehung auf die Christologie völlig davon los. Auch Meier, die Lehre von der Trinität I, 47 — 49. findet zwar, die ganze Schrift des Hermas stehe erst auf dem Scheidepunkte des Judenthums und Christenthums. Er meint zwar, die Simil. 5. für sich, wenn man davon absehe, daß der Geist nur im Gleichniß Sohn Gottes heiße, und diß vielmehr doctrinell nehme, unterscheide hypostatisch Gott und Geist, und damit wäre dann eine ebjonitische Christologie

lehre des Hermas stehen möge, seine Christologie setzt in den Erlöser ein wirklich hypostatisches, vom Vater verschiedenes Göttliches, das bei der Weltschöpfung präsent und thätig war, dessen Name groß und unendlich ist, und von dem der Weltkreis getragen wird. Dieses selbige Göttliche ist in Christus erschienen; dieser selbige wird die Welt richten.[43])

verträglich; denn Christus könnte da der ἄνθρωπος ψιλός seyn, in welchem, wie in Andern, der heil. Geist wohnt und der zum Lohn seiner Tugend erhöht wird. So wäre die Incarnation ausgeschlossen. Aber doch sey das nicht nothwendig gegeben mit jener (selbst noch fraglichen) hypostatischen Unterscheidung zwischen Gott und Geist, statt zwischen Sohn und Geist. Denn, wenn sich auch der heil. Geist zur Menschheit Christi ähnlich wie zu andern Menschen verhalte, „so könnte dabei doch ein persönliches Verhältniß zu einer andern Hypostase Statt finden, und hiezu finden sich allerdings Andeutungen: es heißt der Sohn Gottes ist älter als alle Creatur u. s. w. Sim. 9, 12. u. s. w." S. 49.: „Es wird auch eine wirkliche Incarnation gelehrt, wenn es heißt, der alte Fels, auf dem der Thurm der Kirche erbaut ist, und das neue Thor sey beides der Sohn Gottes, weil er älter als die Welt, in der Vollendung der Tage erscheinen wird." — Noch entschiedener spricht nicht blos gegen den Ebjonismus des Verfassers, sondern auch gegen die Identificirung des Sohnes und heil. Geistes bei ihm L. Wolff, Ueber den Begriff geschichtlicher Entwicklung des Dogma's in Rudelbachs und Guerikes Zeitschr. 1842, I, S. 57 ff. Vgl. auch Nossel Rec. von Baurs Trin.-Lehre, in Berl. Jahrb. 1844. Nro. 41—45. besonders S. 337 ff.

43) Sim. 9, 12.: Nemo intrabit in regnum Dei, nisi qui acceperit Nomen Filii Dei, qui est ei carissimus (durch die h. Taufe auf seinen Namen Christ, nicht Christus wird). — Porta Filius Dei est, qui solus est accessus ad Deum. — Petra et Porta Filius Dei est. Der Fels ist alt, das Thor neu, denn: Filius quidem Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio Patri suo adfuerit ad condendam creaturam, Porta autem propterea nova est, quia in consummatione etc. s. S. 194. Note 39. — Vis. 2, 2.: Juravit Dominus per Filium suum: qui denegaverit Filium et se, et ipsi denegaturi sunt illum in advenientibus diebus. — Sim. 9, 14.: Nomen Filii Dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis. Si ergo, inquam, omnis Dei creatura per Filium ejus sustentatur, cur non et eos sustinet, qui invitati sunt ab eo, et nomen ejus ferunt, et in praeceptis ejus ambulant? Nonne etiam vides, in-

Bei solcher Verbindung des präexistenten Filius Dei mit dem Menschen Jesu, der auch Filius Dei wird, weil er plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum (Sim. 5, 6.), kann daran nicht gezweifelt werden, ob Hermas in Christus die Menschwerdung jenes persönlichen und präexistenten Filius Dei sehe, sondern nur daran, ob diß göttliche Wesen, das an sich und in Christo persönlich ist, in ihm nur eine Theophanie habe, d. h. einen Leib ohne menschliche Seele (wie Baur annimmt), oder aber die Verbindung mit ihm eine bleibende sey. Im erstern Fall wäre Hermas nicht (wie Baur doch will) zu den Ebjoniten, sondern offenbar eher zu den Doketen zu rechnen; denn nicht am Göttlichen sondern am Menschlichen fände eine Verkürzung statt. Jedoch ist selbst diß nicht wahrscheinlich. Denn das Menschliche, was das fünfte Gleichniß corpus (σάρξ?) nennt, ist Sim. 9, 6. 12. durch Vir bezeichnet. **)

Aber schwieriger, als die Frage über den Ebjonismus des Hermas, ist es, mit Sicherheit die zweite der obigen Fragen zu beantworten, nämlich, ob der heil. Geist vom Vater und Sohn bestimmt und hypostatisch unterschieden sey. Es kommt hiebei vornehmlich das fünfte Gleichniß in Betracht.

Mit Sicherheit läßt sich bei der Schwierigkeit dieses Gleichnisses, dessen Text zum Theil corrupt seyn dürfte, nur dieses sagen: so bestimmt Sim. 9. der Sohn Gottes von Gott unterschieden ist, so bestimmt tritt Sim. 5. der heil. Geist und Gott auseinander: wogegen das Verhältniß des

---

quit, quod sustinet eos, qui ex totis praecordiis portant nomen ejus? Ipse igitur fundamentum est eorum, et libenter portat eos, qui non negant nomen ejus, sed libenter sustinent illum.

**) Außerdem zeigt selbst das fünfte Gleichniß, wie viel Mühe sich Hermas gibt, Christi Menschheit eine bleibende Bedeutung zu geben. Wie kann ein „Leib" damit belohnt werden, daß er zum Sohn Gottes erhoben und dem heil. Geist gleichgestellt wird? Viel eher ist zu sagen, daß Hermas der adoptianischen Anschauung nahe trete, wornach Christi Menschheit an der Sohnschaft nicht sowohl um der Verbindung mit dem Sohn Gottes willen, als wegen ihres heiligen Wandels Antheil bekömmt.

Sohnes zum Geist im Unklaren bleibt, weil das Gleichniß nicht mit dem präexistenten Sohn Gottes, sondern mit dem Stande der Erniedrigung zu thun hat; mit der Sohnschaft Christi aber nur nach der Seite, wornach sie der leidenden Menschheit Christi als Lohn zugetheilt wird. Kann aber hienach dieses Gleichniß nach seiner Anlage nicht der Frage Rede stehen wollen, wie sich der heil. Geist zu dem Sohne Gottes verhalte, der antiquior est omni creatura, oder überhaupt zu dem Göttlichen, was in Jesu erschien: so hat man weder ein Recht, daraus Schlüsse gegen die Gegenwart dieses Filius Dei in Christo zu ziehen, und dasjenige, was die Stelle über die Verbindung des heil. Geistes mit Jesu sagt, für die Summe der Incarnationslehre des Hermas zu halten: noch läßt sich auch mit Sicherheit das Verhältniß der Hypostase des Sohnes zu der des heil. Geistes aus der Stelle entwickeln. Gegen das Erstere spricht offenbar, daß dann Hermas völlig mit sich selbst im Widerspruch wäre, da er Sim. 9. die kirchliche Lehre vom präexistenten Sohn Gottes, der Mensch ward, hat, Simil. 5. aber nur von einer Eingießung des heil. Geistes in Christi Menschheit spräche. Die Ausgleichung, an die man denken könnte, nämlich daß Sim. 5. von einer Menschwerdung des heil. Geistes die Rede sey, hält darum nicht Stand, weil da das Unangemessene einträte, daß der heil. Geist über seinen Leib oder seine Menschheit und deren Belohnung mit dem Vater beriethe: ferner, da nach Hermas der heil. Geist in allen Christen wohnt, wäre es unbegreiflich, wie da Christo nach ihm noch die ausgezeichnete Stellung zukäme, die nach dem Früheren ihm gebührt. — Endlich müßte da nothwendig erwartet werden, daß hier oder sonstwo Hermas sagte: unter dem Göttlichen, das der alte Fels und das neue Thor zugleich ist, d. h. dem Göttlichen, das in Christo Mensch ward, sey nicht der Sohn Gottes zu verstehen, sondern der heil. Geist.[45]) Andrerseits aber ist auch diejenige

[45]) Statt dessen findet das Umgekehrte Statt; Hermas sagt nämlich ausdrücklich: was er im Gleichniß Sohn des Herrn genannt habe,

Erklärung, bei welcher sich über das Verhältniß des menschgewordenen Sohnes Gottes zum heil. Geiste einige Andeutungen in der Stelle ergeben, nicht ohne Härten; doch weil sie mit Simil. 9. allein zusammenstimmt, ja bei ihr allein Sim. 5. nicht mit sich selbst im Widerspruch ist, glauben wir ihr den Vorzug geben zu müssen. Wir gehen zum Gleichniß selbst über.

Vor Allem ist wohl zu beachten, daß nicht die Christologie der eigentliche Gegenstand desselben ist, daher auch nicht die Christologie des Verfassers im Zusammenhang und nach allen Seiten hier erwartet werden darf. Der eigentliche Gegenstand ist das Fasten (Sim. 5, 2.) und sein wahrer Begriff; das Dogmatische, insbesondere Christologische kommt mehr nur beiläufig und so in Betracht, wie das, für einen andern Zweck, wie es scheint, ersonnene und schon aus ihm völlig begreifliche, also bereits fertige Gleichniß es nachträglich noch ertrug, durch künstliche Wendung christologisch gedeutet zu werden. Ein Mann, so lautet das Gleichniß, übergibt seinen Weinberg seinem treuesten und bewährtesten Knecht, und verheißt ihm die Freiheit, wenn er die Reben an die Pfähle binde während seiner Abwesenheit. Der treue Knecht thut nicht blos dieses, sondern noch viel mehr, und bestellt den Weinberg aufs Beste. Als der Herr kommt freut er sich, nimmt den Sohn, der ihm theuer und sein Erbe war und die Freunde zu sich, zu berathen. Er erzählt, was der Knecht gethan, und sie freuen sich mit ihm. Da verkündigt er seinen Entschluß: die Freiheit habe ich zwar dem Knechte versprochen, wenn er mein Gebot befolge: aber er hat mehr gethan und mir große Freude bereitet. Dafür will ich ihn zum

sey nicht der Sohn Gottes; sondern der Sohn Gottes sey Christus; nur bildlich, oder im Gleichnisse nenne er dasjenige Sohn des Herrn des Weinbergs, was eigentlich gesprochen heiliger Geist heiße. — Bei einem Widerspruch des Hermas mit sich meint Reuter, Repert. N. F. 1845, 3. S. 215 f. stehen bleiben zu müssen. Uebrigens verwirft auch er die Meinung als voreilig, der heil. Geist und der Sohn Gottes seyen dem Hermas Eins. S. 214.

Miterben meines Sohnes machen. Das gefiel dem Sohn und den Freunden. Bald darauf sandte denn auch der Hausvater jenem Knechte vom eigenen Tische reichliche Speise. Dieser nahm nur, was für ihn genug war, das Uebrige vertheilte er an seine Mitknechte, was diese so erfreute, daß sie wünschten, ihr Mitknecht möchte bei dem Hausvater noch mehr in Gnade kommen, weil er ihnen Solches gethan. Das hört wiederum der Hausvater, beruft den Sohn und die Freunde, das Geschehene zu melden, und um so mehr stimmten sie jetzt bei, daß der Knecht zum Miterben des Sohnes werden müsse.

Die Deutung ist nun diese: Zuerst halte die Gebote Gottes; fügst du dazu noch ein weiteres Gutes außer dem, was Gott geboten: so erwirbst du dir größere Würde und wirst geehrter bei Gott seyn. Wenn du mithin die Gebote hältst, rein bist von Herz und Mund und fastest dazu so, daß du das Ersparte den Armen gibst, so ist dein Fasten sehr gut, ein wohlgefälliges Opfer (c. 3.).

Zu dieser Deutung kommt nun nachträglich eine andere, auf deren Gedanken vielleicht das Gleichniß gar nicht ursprünglich berechnet ist, die sich aber an die Erinnerung anschließt, daß die selbstaufopfernde Liebe Christi über das wahre Fasten die vollkommenste Lehre enthält. Da ist dann der Herr des Weinberges Gott: der Knecht ist der Sohn Gottes, der viel gearbeitet und geduldet hat, um die Sünden der Menschen zu tilgen, also Jesus Christus. Ist nun aber unter dem Knecht im Gleichniß der Sohn Gottes zu verstehen, wer ist der Sohn des Hausvaters? Der Sohn Gottes, Christus, kann es nicht wieder seyn, denn es berathschlagt sich der Vater mit ihm über den Knecht, d. h. Christus, der nach andern Stellen, wie nach der Deutung Sim. 5. zwar der Sohn Gottes im eigentlichen Sinn, um des präexistenten Sohnes Gottes willen in ihm ist: den aber in irgend welchem Sinn über sich selbst zu Rathe gehen zu lassen unangemessen war. Mithin blieb nichts übrig, als dem schon von der Taufformel her Jedem bekannten heil. Geiste die noch übrige Rolle des Gleichnisses

zuzutheilen.[46]) Allerdings ist es ungewöhnlich, daß der heil. Geist Sohn heißt, aber er heißt Sohn des Hausvaters im Gleichniß, während in der Deutung, also in der eigentlichen Rede, vielmehr der Knecht der Sohn Gottes ist.[47]) Und daß selbst im Gleichniß diese Rede etwas in seiner Zeit Ungewöhnliches hat (obwohl es da für den Aufmerksamen völlig unverfänglich ist), das bekennt noch zum Ueberfluß Hermas selbst, und sucht das Mißverständniß, das auch Neueren begegnet ist,[48]) abzuwehren. „Warum, frägt er, ist der Sohn Gottes in diesem Gleichniß in den Rang eines Knechtes gesetzt (nämlich da er doch Sohn Gottes ist, also bei richtigerer Anlegung des Gleichnisses der Sohn des Hausvaters seyn sollte, oder Gottes, während nun im Gleichniß der heil. Geist als der Sohn auftritt, mit dem sich der Hausvater über den eigentlichen Sohn, Christus, berathet)?" „Er ist nicht in den Rang des Knechtes gesetzt, ist die Antwort, sondern in große Macht und Herrschaft, denn Denjenigen, die Gott seinem Sohne übergeben hat, hat der Sohn Vorsteher vorgesetzt, die Einzelnen zu schirmen:" wie der Knecht im Gleichnisse die Reben an die Pfähle bindet. „Er selbst aber hat viel gearbeitet und erduldet, um ihre Sünden zu tilgen. — Nach Tilgung der Sünden seines Volkes nun hat er ihnen die Wege des Lebens gezeigt, indem er ihnen das Gesetz gab, das er vom Vater empfangen hatte. Siehst du nun, daß er Herr des Volkes ist, und vom Vater alle Ge-

[46]) Orbem terrarum fundus ille significat, qui in Similitudinem est positus. Dominus autem fundi demonstratur is, qui creavit cuncta et consummavit et virtutem illis dedit. Filius autem, Spiritus sanctus est. Servus vero ille, Filius Dei est. (c. 5.)

[47]) Baur l. c. S. 134. verwechselt was Gleichniß und was Deutung des Gleichnisses ist, wenn er in der ungenau betrachteten Stelle den Beweis findet, daß Hermas nur einen Sohn Gottes kenne, der heil. Geist sey: während umgekehrt, wie im Gleichniß Sohn des Hausvaters und Knecht desselben, so in der Deutung heiliger Geist und Sohn Gottes auseinandertreten.

[48]) Aber schon nicht mehr hätte begegnen sollen nach Georg Bull's Auseinandersetzung.

walt empfangen hat?" (c. 6.) So weit entfernt also ist Hermas vom Ebjonismus, so widersprechend ist dieser seiner Zeit, daß er vielmehr die Knechtsgestalt des Sohnes im Gleichnisse theilweise wieder aufzuheben, und auch seine irdische Arbeit als eine Gewalt und Herrschaft darzustellen, das aber, was von Erniedrigung übrig bleibt, wie die Leiden, zu behandeln sucht als ein Werk seiner freien Liebe, als Mittel der Tilgung unsrer Sünden und als Durchgangspunkt zu höherer Vollendung. Diese Erhöhung freilich kann den präeristirenden Sohn Gottes an sich nicht angehen, wohl aber seine mit ihm eine Lebenseinheit bildende Menschheit. Darauf reflectirt nun der Schluß, und dieser Punkt gibt dann zweitens noch Veranlassung, das Rückständige auseinander zu setzen: worin denn die Verbindung zwischen dem (im Gleichniß Sohn des Hausvaters genannten) heil. Geist, und dem Knechte = Sohne Gottes bestehe, die doch vorauszusetzen ist, wenn der heil. Geist vom Vater zu Rathe gezogen wird über den Sohn in Knechtsgestalt, ja wenn der heil. Geist im Gleichnisse den Namen hat, der doch strenge genommen auch auf Erden irgendwie Christo zukommen muß, wenn dieser nicht in der Knechtsgestalt die Gottessohnschaft völlig aufgegeben hat. Wir erwägen noch diese beiden Punkte.

Das Erste, die Erhöhung Christi, betrifft nach Hermas den Leib; denn so bezeichnet er noch Christi Menschheit; es soll also nicht vom präeristenten Sohn Gottes in Christo, sondern nur von der Seite die Rede seyn, die einer Erhöhung fähig war. Von dem Leib, und von diesem allein sagt er, daß er zu dem heil. Geiste im Verhältniß der Unterthänigkeit und des Knechtes gestanden; aber auch, weil er allezeit dem heil. Geiste gehorchte, rechtschaffen und keusch mit ihm arbeitete, nie ihn befleckte, nie unterlag, ist jener Körper zwar ermattet und in Knechtsgestalt einhergewandelt, aber durch die Verbindung mit dem heil. Geiste kräftig erwiesen und Gott wohlgefällig. „Es gefiel Gott dieser mächtige Lauf, weil er (Christus) nicht befleckt ward auf Erden, da er in sich im

Rathe den heil. Geist besaß." [49]) „Daher rief er (der Hausvater) den Sohn und die guten Engel herbei, damit nämlich auch diesem Körper, der dem heil. Geist ohne Klage gedient hatte, seine bleibende Stätte werde und er nicht um den Lohn seines Dienstes zu kommen scheine." [50]) Der heil. Geist also wird vom Vater als Zeuge und Richter mit herbeigerufen über den heil. Wandel des Leibes Jesu: nur auf diesen bezieht sich die Erniedrigung und die Erhöhung zum Lohne. — Was das Zweite betrifft, die Verbindung zwischen dem heil. Geist und Christus, so erhellt schon aus dem Bisherigen, daß Hermas nicht kann sagen wollen, wie Baur meint, der vom heil. Geiste erfüllte menschliche Körper sey Christus: denn da, wie wir nun gesehen haben, der heil. Geist von dem Sohne Gottes unterschieden wird, so muß er auch, wie er denn in Christo die Erscheinung des Sohnes Gottes sieht, auch für diesen eine Stelle in Christo gelassen haben (Simil. 9, 14. Note 43.). Darauf deutet auch Mehreres. Denn einmal sagt er, daß Christus den heil. Geist in sich als Mitberather besessen habe (Simil. 5, 6. possidens in se spiritum in consilio). „Weil er in Christi Wandel Mitberather war, so eignet er sich auch zum Mitbeurtheiler über den Werth dieses Wandels." Aber noch mehr: der heil. Geist steht auch von Anfang an zu dem Körper (der Menschheit) des Sohnes Gottes im innigsten Verhältniß, aber nicht so, daß er diesen Leib gesetzt hätte. „Er eignet sich, heißt es, auch darum zum

[49]) Placuit igitur Deo hujusmodi potens cursus, quia maculatus non esset in terra, possidens in se Spiritum sanctum in consilio. Da es nicht heißt maculatum, so kann das Wort nicht auf corpus im Vorherigen bezogen werden; aber auch nicht auf cursus, weil dazu die Worte possidens etc. nicht passen: also auf Christus, in welchem also auch der heil. Geist als Mitberather ist (Sim. 5, 6.).

[50]) Ut et huic scilicet corpori, quod servivit Spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse. Diese Stelle hat wohl ihre deutliche Beziehung auf denjenigen Doketismus, der namentlich bei dem Tode den Sohn Gottes vom Leibe trennt, so diesen sich selbst überläßt.

Mitberather im Gleichniß über Christi Menschheit, weil er Mitbewirker derselben nach ihrer für die Einwohnung Gottes berechneten Eigenthümlichkeit ist." „Der Offenbarer Gottes," der auch alttestamentlich wie bei Justin ἀπόστολος, der Nuncius d. h. der Maleach κ. ἐ. (wie Vis. 3, 1. der majestätische Name, vielleicht auch Vis. 2, 1. die gloria Dei) heißt, „hört, da es sich um die Einwohnung Gottes in der Menschheit handelt, jenen heil. Geist, der zu allererst dem Körper, in welchem Gott wohnen sollte, eingegossen ward." [51]) Hier wird also das Wohnen Gottes als der Zweck und das Ziel unterschieden von dem, wodurch es vorbereitet wird; die Vorbereitung kommt dem heil. Geiste zu, das Einwohnen Gottes selbst aber muß also dem Offenbarer oder Sohn Gottes zukommen. Viel eher, als zu sagen: der einwohnende Gott sey hier als der heil. Geist beschrieben (wobei das „zu allererst" und das „wohnen sollte" bedeutungslos würde) könnte man als Mangel dieses bezeichnen, daß hier ein Moment gedacht scheint, in welchem Christi Leib vorhanden und durch die Eingießung des heil. Geistes geweiht, aber noch die Einwohnung des Sohnes Gottes nicht geschehen ist. Allein auch dieses erledigt sich in der Hauptsache durch den Zusammenhang. Der heil. Geist ist eingegossen von dem Offenbarer: dieser hat durch

---

[51]) Nuncius audit illum Spiritum sanctum, qui infusus est omnium, primus in corpore, in quo habitaret Deus. Sim. 5, 6. Die Stelle ist vielleicht corrupt; Baur macht gar keinen Versuch, sie zu erklären. Sie gibt aber einen guten Sinn, wenn unter Nuncius der Filius Dei verstanden wird, was auch Gieseler annimmt. (Vgl. Simil. 9, 1. Mand. 5, 2. Simil. 8, 3., welche Stellen deutlich zeigen, wie weitschichtig Hermas das Wort Nuncius gebraucht, und wie erhabene Bedeutung es ihm hat, da er es Sim. 9, 1. auch vom Sohn Gottes gebraucht, der nach 9, 12. 6. in der Mitte der 6 höchsten Nuncii steht, excelsus und höher als der Thurm, die Kirche, selbst). Dieser Nuncius κ. ἐ. nun zieht den heiligen Geist zu Rath und Hülfe in Beziehung auf den Körper, in welchem Gott wohnen sollte. Die Hilfeleistung, die er vom heiligen Geist empfängt, ist die Vorbereitung des Körpers Christi für die Einwohnung Gottes, d. h. des Sohnes Gottes.

die Eingießung des heil. Geistes sich selbst die Vorbereitung für seine Einwohnung gesetzt, d. h. die Menschheit für seine Einwohnung empfänglich und stark (Sim. 9, 1.) gemacht, also in der Thätigkeit des heil. Geistes das erste Moment seiner Einwohnung im Menschen, seiner Menschwerdung selbst gesetzt.[52]) Aehnlich wird auch sonst (Sim. 9, 13.) der Sohn Gottes als der, von dem die Kräfte des heil. Geistes ausgehen, bezeichnet. Treffend ist diß so zusammengefaßt worden:[53]) der heil. Geist ist im Gleichniß der mit zu Rathe gezogene, weil er der Möglichkeitsgrund des Wohnens Gottes im Menschen, zweitens die Norm, der der Mensch getreu seyn soll, und drittens das Maaß und die Bewährung ist für die Erfüllung dieser Norm.[54])

---

[52]) Das wird der Sinn der weitern Worte (5, 6.) seyn, die vielleicht schlecht aus dem Griechischen übertragen sind: Collocavit enim eum (sc. Spiritum sanctum) Intellectus in corpore, ut ei videbatur. Wie der Offenbarer oder Sohn Gottes oben (Sim. 9, 12.) mit der Weisheit der Proverbien identificirt wird, so heißt er hier Intellectus (vgl. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. S. 1154. 1155.).

[53]) Wolff, in der Zeitschr. für luth. Theol. 1842. I. o.

[54]) Baur, wie er überhaupt die Zeit der apostolischen Väter in seinem umfassenden Werke karg behandelt, verweilt nur etwas länger bei Hermas, der uns nach seiner Vorstellung „überhaupt als der treueste Repräsentant dieser judaisirenden Ansicht (der Gesammtzeit der apostolischen Väter) gelten darf," eine Behauptung, die er jedoch bereits in der Recension von Schliemanns Clementinen in Zellers Jahrb. 1844. bedeutend ermäßigt, ja theilweise zurückgenommen hat. Bei Hermas nun sey das Höhere, das Christus zum Sohne Gottes macht, nur der heil. Geist: und darum meint er weiter schließen zu dürfen, „es sey auch bei andern, (wie Barnabas und Clemens), die zwar Präexistenz und Weltschöpfung dem Sohne beilegen, aber ohne irgend eine Andeutung der Logosidee, die gleiche Vorstellung vorauszusetzen." Mit solcher Beweismethode scheint mir wenig erreicht zu werden. Den Hermas für alle apostolischen Väter gelten zu lassen, und nach ihm die andern zuzurichten, ist nicht historisch und entstellt das manchfaltige Bild dieser Zeit. Die Logosidee muß ferner wenig nach dem Inhalt ihrer Momente, sondern mehr nur nach dem Wortlaut beachtet seyn, wenn man, wo das Wort Logos fehlt, auch sofort nicht mehr

Fassen wir alles zusammen, so schaut auch Hermas die Absolutheit des Christenthums in der Präexistenz und ewigen Posteristenz desjenigen Subjectes an, das der persönliche Träger des Christenthums ist, des Sohnes Gottes: und betrachtet

irgend eine Andeutung der Logosidee findet. Wenn aber der Sohn Gottes mit der Weisheit der Proverbien (Sim. 9, 12.) identificirt wird, wenn er ferner Intellectus heißt, gloria Dei (vgl. Clemens ad Cor. I, 37.), nomen Dei magnificum, nuncius κ. ἑ., ja wenn ihm auch ein schöpferisches Verbum (ähnlich wie Hebr. 1, 3.) zugeschrieben wird (Vis. 3, 1 ff.), so dürften sogar etwas mehr als bloße Andeutungen der Logosidee bei Hermas zu finden seyn. (Vgl. oben Anm. 15. 22.). — Wie abnorm ist überhaupt die Vorstellung, es sey der heil. Geist früher als präexistirendes Subject von Gott unterschieden worden, denn das Höhere in Christo, während der gesammte Entwicklungsgang der Trinitätslehre verkannt werden müßte, um zu leugnen, er habe seinen Impuls vom Sohne Gottes in Christo fortgehend empfangen, bis zuletzt, nach der des Sohnes auch die Homousie des heil. Geistes festgestellt ward? Die durch Baur's Hypothese entstehende Verwirrung rächt sich dann auch dadurch an seiner Ansicht selbst, daß er, um zu begreifen, wie man dazu kam, den heil. Geist, dessen Wesen am wenigsten zur Hypostasirung drängt, doch vor dem Sohne, der es am meisten thut, von Gott als eigenes Subject zu unterscheiden, oder gar, wie er meint, Sohn Gottes zu nennen, nichts zu sagen weiß, und das was er sagt, alles Frühere der Sache nach wieder aufhebt. Er sagt nämlich doch wieder S. 135 ff.: um zu verstehen, warum der heil. Geist als präexistirendes Subject und Sohn Gottes gedacht sey, müsse man zurückgehn auf die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes, von welcher erst diese Benennung (es handelte sich nicht blos um Benennung, sondern auch um die Bestimmung des heil. Geistes als eines von Gott unterschiedenen Subjects) auf den heil. Geist übertragen worden sey. Der Geist heißt Sohn Gottes, „weil er von Anfang an die Bestimmung hatte, als Sohn Gottes in einem menschlichen Leibe zu erscheinen.“ Wäre es so, so wäre jedenfalls ein göttliches Subject nach Hermas Mensch geworden, ein präexistirendes, von Gott unterschiedenes, und in der Menschwerdung entspräche es so sehr seinem eigenen Begriff, daß es ihretwegen auch an sich von Anfang an den Namen Sohn Gottes hätte: wo bleibt dann das Ebjonisirende im Begriffe der Sache, mit dessen Erweis die gesammte Baur'sche Anschauung von diesen urchristlichen Zeiten steht und fällt? Die Trinität wäre

die Verbindung, die er mit der menschlichen Natur unter Mitwirkung des heil. Geistes eingieng, als eine unauflösliche. Er ist ihm höher als die ganze Kirche, höher als die höchsten Engel, und wie er betheiligt war bei der Schöpfung der

damit afficirt, jedoch auch sie nur dann, wenn dieser „heil. Geist" schon der des christlichen Dogma und nicht blos der unbestimmtere Name für das göttliche Princip überhaupt wäre, das hier bereits von der Kategorie der bloßen Kraft zu der des Subjectes fortschritte; die Christologie, die damit gegeben wäre, judaisirend, ebjonitisch zu nennen, könnte Niemanden beigehen. — Ueberhaupt aber, gesetzt es gäbe eine größere oder kleinere Parthei, der zuerst die präexistente, vom Vater unterschiedne Hypostase des heil. Geistes feststand, (denn die Präexistenz müßte mit in den Kauf genommen werden), die aber dann zur Abzweigung des Logos von diesem heil. Geiste fortschritt, — der Hypothese vom ursprünglichen Ebjonismus der Kirche thäte sie keinen Vorschub. Denn eine Menschwerdung des heil. Geistes in Jesu wäre so wenig ebjonitisch zu nennen, als eine Menschwerdung des Logos. Nicht das Göttliche in Christo wäre dabei bedroht, sondern im schlimmsten Fall könnte da die Gemeine nicht den heil. Geist haben, weil er ganz in Christo wäre; wiewohl auch diß nicht nothwendige Folge wäre; denn auch der Gottmensch hat nach der Sprache der Kirche die doppelte Stellung, für sich zu seyn, oder objectiv den Menschen gegenüber zu stehen, und andrerseits in ihren Herzen zu wohnen. Aber so manchfaltig die Ausgangspunkte für die Entwicklung der Christologie sind, von einer solchen Parthei, die den hypostatischen heil. Geist der Kirche vor dem hypostatischen Sohn Gottes = Logos gehabt hätte, haben wir keine Spur. In den alttestamentlichen Apokryphen (besonders bei dem Siraciden) ist Wort und Geist noch sehr unvollkommen unterschieden, aber niemand wird in diesem πνεῦμα den heil. Geist der Tauffomel finden wollen. Wenn Matthäus und Lukas bei der Incarnation nicht vom Logos reden, sondern vom πνεῦμα ἅγιον, und die Göttlichkeit Christi von diesem πνεῦμα allein ableiten, so hat πνεῦμα hier so gewiß noch die unbestimmte, weitschichtige Bedeutung etwa unsrer Bezeichnung: „das Göttliche in Christo," daß Niemand darin den trinitarischen heil. Geist finden darf. Sondern diese Redeweise steht der paulinischen (Röm. 1, 3. 9, 5.) völlig parallel, und diese unbestimmtere Bezeichnung ist auch neben der bestimmteren immer noch brauchbar und üblich gewesen, also zu einer Zeit, wo für das Göttliche in Christus der solenne Ausdruck Logos oder Sohn

Welt, so ist er der Stifter der Kirche. Und zwar dieses nicht blos als Gesetzgeber, sondern zuerst als der Bringer der Sündenvergebung für die, welche Buße thun. Durch seine Leiden hat er die Sünden getilgt, und die heil. Taufe

Gottes vollkommen feststand. Vgl. oben die zahlreichen Stellen bei Ignatius, der in Christus die ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος findet, und dabei die Lehre vom präexistenten Logos hat. Ebenso Barnabas nennt Christi Leib σκεῦος πνεύματος (c. 7.) trotz seiner Lehre vom präexistenten Sohn Gottes (c. 5. 12. vgl. 1 Petr. 3, 18.), wie auch der Hebräerbrief 9, 14. von Christus sagt: ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ trotz seiner Logologie im Anfang (c. 1, 1—3.), der (cll. 4, 12 ff.) nicht einmal das dem präexistenten υἱὸς parallele λόγος τοῦ θεοῦ fremd ist. Clement. Ep. II, 9.: Χριστὸς ὁ κύριος, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Dieser weitschichtige Gebrauch des Wortes findet sich bei spätern Vätern noch häufig, z. B. Tertull. adv. Marc. 3, 16.: Spiritus Creatoris, qui est Christus. 5, 6. adv. Hermog. 18. Apol. 21. de carne Christi 18.: Sic denique homo cum Deo dum caro hominis cum spiritu Dei; bei Cyprian de idol. vanit. ed. Basil. 1558. p. 122. die richtigere Lesart: hic in Virgine labitur, carne Spiritus sanctus induitur, woraus die Hand eines Fremden, der wo er spiritus sanctus las, an den trinitarischen heil. Geist dachte, machte: „hic in Virginem illabitur, carnem Spiritu sancto cooperante induitur. Aber vielmehr ist hier noch die unbestimmte Redeweise, wie bei Tertull. adv. Prax. 27. auch der Vater Spiritus heißt.

Allerdings nun war aber von jenem unbestimmtern πνεῦμα des Matthäus und Lucas zum Bestimmteren fortzuschreiten. Dazu trieb vor Allem das Bewußtseyn, daß in Christus das Göttliche hypostatisch, bleibend gewohnt habe; und diß Moment hatte die Wirkung, statt des weitschichtigen Ausdruckes göttlicher Geist, womit das wahrhaft göttliche Wesen in Christus bezeichnet aber noch nicht von dem Vater unterschieden war der auch πνεῦμα ist, zu bestimmter Bezeichnung und Unterscheidung des Göttlichen in Christo von dem Göttlichen im Vater fortzugehen: eine Unterscheidung, die um so nothwendiger ward, als das einmal als hypostatisch erkannte Göttliche in Christus auch präexistent gesetzt werden mußte. Erst das Zweite konnte dann seyn, von diesem Göttlichen in Christus, wenn es schärfer bestimmt und bezeichnet war, das Göttliche in der Gemeine, oder den heil. Geist zu unterscheiden.

Für jene Unterscheidung nun des πνεῦμα in Christus von dem πνεῦμα des Vaters (d. h. vom Göttlichen überhaupt, nicht aber

auf seinen Namen gewährt die Sündenvergebung denen, die fortan im neuen Gesetze wandeln, das er dem Erdkreis brachte, und die den heil. Geist nicht beflecken, den Christus sendet (Simil. 9, 13.). Wie wenig er auch diese christolo-

vom trinitarischen heil. Geist), die auch von der Taufformel gefordert war, fanden sich theils in den Theologumenen der Zeit manchfache Anknüpfungspunkte, die יְקָרָה oder δόξα, die Schechina, die Memra, die Lehre vom Metatron und Adam Kadmon, vom ῥῆμα und λόγος θεοῦ mit der Σοφία oder Chochma; andrerseits die hellenische Lehre vom νοῦς oder λόγος (Vernunft), theils in der mündlichen apostolischen Tradition und in den kanonischen Schriften die bestimmtesten leitenden Aussagen. Bei Paulus dient dem genannten Zweck der nähern Unterscheidung des Göttlichen in Christus, das er πνεῦμα nennt, von dem Vater, der Ausdruck Sohn Gottes, der auch ihm sich nicht blos auf den Gottmenschen, sondern auch auf das Göttliche des Sohnes für sich bezieht (s. o. S. 78.); jedoch wendet er auch einige jener Theologumenen auf ihn an: so wenn er ihn den zweiten Adam, den Erstgebornen der Schöpfung, die εἰκὼν τοῦ θεοῦ, die Kraft und die Weisheit Gottes nennt (1 Kor. 1, 24.), im Letztern dem Lucas ähnlich, der in seiner Hauptstelle von der Incarnation (Luc. 1, 35.) nicht blos vom πνεῦμα überhaupt, sondern auch von der δύναμις ὑψίστου spricht, (für dessen Erklärung die Worte Act. 8, 10. lehrreich sind) und Christus sich selbst die σοφία nennen läßt (Luc. 11, 49.). — Diese Bezeichnung des präexistenten göttlichen Wesens in Christo mit dem Worte „Sohn Gottes" darf als der urchristliche Typus angenommen werden; denn sie findet sich auch im Hebräerbrief c. 1. und das johanneische μονογενής, das sich frühe allgemeinern Eingang verschaffte (wie die Gnostiker und das Testament der 12 Patriarchen beweisen), sowie das paulinische πρωτότοκος gehört in dieselbe Familie. Den Männern dagegen, die mit dem alten Testament mehr positiv zusammenhängen, liegt zur Bezeichnung des höhern vom Vater unterschiedenen Wesenҙ in Christus näher, auf die Schechina, oder דְּבַר יְהֹוָה zurückzugehen. Letztres 1 Pet. 1, 24. cll. 2, 4., werde nun ῥῆμα oder λόγος θεοῦ daraus gemacht; Apoc. 19, 15. vgl. Joh. 1, 1 ff.; 1 Joh. 1, 1 ff. Ersteres Joh. 1, 14. ὁ λόγος — ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

Die älteste Kirche hatte auch das Bewußtseyn, daß sie nur das Unbestimmte näher bestimme, wenn sie die Worte des Lucas oder Matthäus, „der heil. Geist wird über dich kommen," „das aus ihr Geborne ist vom heil. Geist," von einer bestimmten göttlichen Kraft

gischen Sätze mit der Einheit Gottes, die er Mand. 1. so stark betont, vermittelt hat, er hat doch jene nicht minder als diese; von dem Charakteristischen im häretischen Judaismus, nämlich daß für die Tilgung durch Christi Leiden keine Stelle

(δύναμις ὑψίστου Luc. 1, 35.), dem präexistenten und vom Vater hypostatisch unterschiedenen Sohn Gottes, oder dem Worte, nicht aber von dem trinitarischen heil. Geist verstehe. Justin d. Märt. (Apol. 1, 33.) sagt: τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ (Luc. 1, 35. Matth. 1, 20.) οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν. Und ganz ähnlich Tertullian adv. Prax. 26. ed. Semler 1828. II, 197 ff: Der Evangelist sage nicht, wie nach Praxeas zu erwarten wäre, Deus superveniet, et Altissimus obumbrabit te, sondern spiritus Dei, virtus Altissimi. Portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen, und schließt: hic spiritus Dei idem erit sermo. Sic enim, Johanne dicente: Sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis; ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt." Daß der spiritus, dessen operatio der Sermo ist, nach Tertullian nicht der trinitarische heil. Geist sey, ist unleugbar; sonach sehen wir hier die Ausgleichung zwischen dem πνεῦμα ἅγιον (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35.) und dem trinitarischen (Matth. 28, 19.) mit Recht so vollzogen, daß πνεῦμα ἅγιον in dem Anfang als die noch unbestimmtere Bezeichnung der göttlichen Natur Christi genommen wird, die auch da fortdauert, wo schon für diese der bestimmtere Name da ist, z. B. Joh. 3, 34. Zu den obigen Beispielen für den freieren Gebrauch des πνεῦμα lassen sich aus dem zweiten Jahrhundert noch Theophilus von Antiochien und Athenagoras anführen, und beide zeigen, wie das zweite Jahrhundert unter dem πνεῦμα bei der Incarnation Christi nicht das trinitarische πνεῦμα verstand. Theophilus sagt: das Wort sey Gehülfe des Vaters bei der Weltschöpfung; es sey die ἀρχή, πνεῦμα θεοῦ, σοφία, δύναμις ὑψίστου und habe sich in die Propheten herabgesenkt (ad Autolyc. L. II, S. 88. ed. Col. 1686.). Athenagoras aber sagt, Vater und Sohn seyen ineinander durch die Einheit und Kraft ihres Geistes; wobei unter dem Geiste wieder das gemeinsame göttliche Wesen zu verstehen seyn wird. Ebenso nennt auch Irenäus das Göttliche in Christo spiritum Patris L. 5, 1.: . . . . . effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem.

bleibt, sondern nur für das prophetische oder königliche Amt, findet sich bei ihm das Gegentheil: und erst auf dem oben bezeichneten Umweg (Anm. 38.) fällt er ähnlich wie der Montanismus ins Judaisirende zurück, nicht in Beziehung auf die Person Christi,

---

§. 2. Christi Erscheinung war nicht doketisch; εἰ μὴ ὢν ἄνθρωπος ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε, ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε, πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα, οὔτε ἀλήθειά τις ἦν ἐν αὐτῷ, οὐ γὰρ ἦν ἐκεῖνα, ἅπερ ἐφαίνετο. §. 3. wird ausdrücklich auf Luc. 1, 35. Bezug genommen, und in dem Spiritus sanctus die Virtus Altissimi, der Filius Dei, das Verbum gesehen. Athanasius ad Serap. I. 980. c. Apoll. 1, 8. Greg. Naz. or. 42, 19. Besonders häufig ist der Sprachgebrauch Spiritus für Verbum bei Hilarius, wovon er als Grund angibt de trin. 8, 25., weil alle drei, auch Vater und Sohn, Geist seyen. Andre hieher gehörige Stellen s. bei G. Bull, defensio fid. Nic. 1, 2, 5. ed. Grabe p. 19.; und die Einleitung zu den Opp. Hilarii ed. Maur. p. XVIII ff. §. 57 ff.

War so das πνεῦμα bei der Geburt Christi (Matth. 1, 20. Luc. 1, 35.) nur zu einem Prädicat des Logos gemacht, so folgt darum noch nicht, daß nicht auch daneben schon frühe Spuren des eigentlich trinitarischen πνεῦμα sich finden. Schon die Taufformel (Matth. 28, 19. 20.) braucht das Wort πνεῦμα ἅγιον ganz anders in einem specifischen und engern Sinn, denn es wird von dem Sohn und dem Vater unterschieden und ihnen coordinirt. Auch hat es nie in der Kirche an dem Bewußtseyn gefehlt, sowohl daß sie Antheil habe am göttlichen Geist, als daß diß in anderer Weise bei den Gläubigen der Fall sey, als bei Christus; und so bekam frühe, wie im Kanon, so in der Kirche, der heil. Geist im engern Sinn die Bedeutung, das Princip der subjectiven Aneignung des Christenthums zu seyn. Sobald nun das πνεῦμα ἅγιον im trinitarischen Sinne etwas bestimmter fixirt wurde, so mußte es auch zu Christus in die innigste Beziehung gesetzt werden; einmal, sofern es von ihm ausgieng, sodann, sofern ihm auch eine Einwirkung auf die Person Christi zukommt, wie auf alle menschliche Subjectivität. Er ist es, der das πνεῦμα sendet, die Kraft aus der Höhe (Luc. 24, 49. Act. 1, 8. Joh. 14. 15. 16. und nach dieser Seite ist Christus der ursprüngliche Ort und Quellpunkt des πνεῦμα ἅγιον, die Einheit der sieben Geister u. s. w., wie nicht blos Hermas, sondern auch Irenäus ihn nennt (πηγὴ τοῦ πνεύματος Iren. fragm. p. 346. ed. Massuet.). Aehnlich Tertullian. Diese Betrachtungsweise, die an Joh. 3, 34. 7, 39. 21, 22. sich anschließt „der Geist war noch nicht da, denn Christus war noch

wohl aber in dem Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung. Aehnliches findet sich, ohne daß man deßhalb von Ebjonismus spricht, z. B. bei Cyprian und in der katholischen Kirche. Besonders aber verdient noch Erwähnung, daß bei der Art, wie das Supernaturale des Christenthums sich bei ihm vornehmlich in der Taufe concentrirt, für eine magische

---

nicht verklärt" stellt zwar sehr deutlich das göttliche Wesen des den Gläubigen mitgetheilten πνεῦμα fest, aber läßt nothwendig seine Hypostase noch zurücktreten, wie sie überhaupt nur in der ökonomischen Sphäre stehen bleibt. Aber diese Betrachtungsweise, wornach das πνεῦμα nur die vom erhöheten Herrn gesendete Kraft ist, ausströmend von ihm, in welchem sie in absoluter Fülle ihren Ruhepunkt gefunden (cf. das Evang. der Nazar.), ergänzte sich sofort durch die entgegengesetzte, wornach diß πνεῦμα nicht blos Emanation des Sohnes Gottes, sondern mit konstitutiv für seine menschliche Person war, und auf sie einwirkt. Hiezu lud vor Allem die Taufgeschichte Christi ein, in welcher zu der schon vorhandenen Persönlichkeit Jesu das πνεῦμα ἅγιον sich in Beziehung setzt; und zwar ebensowohl nach Joh. 1, 29 ff. als nach den Synoptikern. Die ursprüngliche Vorstellung hievon scheint die gewesen zu seyn: obgleich Christus Sohn Gottes von Geburt, aus dem heiligen göttlichen Wesen selbst war, so verband sich doch für seine amtliche Wirksamkeit, die Taufe mit Feuer und Geist, erst bei seiner eigenen Taufe dasjenige göttliche πνεῦμα mit ihm, was er seiner Zeit den Gläubigen mittheilen sollte. Und war so neben dem inwohnenden Sohn Gottes auch dem heil. Geist eine Stelle gelassen, ja die vollendete Ausrüstung seiner Menschheit für sein Amt diesem zugeschrieben, so lag es nahe genug, auch bei der Menschwerdung selbst den heil. Geist neben dem präexistenten Sohn zu betheiligen, wie wir das nach der oben versuchten Deutung bei Hermas, sicher aber bei Irenäus u. A. finden. Da war es dann versucherisch, das Wort πνεῦμα bei Matthäus und Lucas auf diese Thätigkeit des trinitarischen heil. Geistes zu beziehen, was von Spätern häufig geschah, wogegen aber mit Recht Justin, Clemens Alexandr., Tertullian dann protestiren, wenn der Leib Christi Werk des heil. Geistes seyn soll, oder des Vaters, während vielmehr der Logos sich selbst seinen Leib aus Maria müsse gegeben haben. Vgl. Augustin. c. Maximin. L. 2, 17. §. 2.

So löste sich also das trinitarische πνεῦμα vom Sohne = Logos ab, nachdem das Göttliche in diesem statt der anfänglichen unbestimmtern Wesensbezeichnung (πνεῦμα, πνεῦμα θεοῦ) zu bestimmterer

Auffassung dieser Handlung der Grund gelegt ist: womit für eine ähnliche Auffassung der Handauflegung zur Ordination die Einleitung gegeben war. Beides ist in den pseudoclem.

Fassung gediehen war. Das war der kirchliche Gang im Großen, wie die apostolischen Väter und die Apologeten ihn zeigen: er ist ebenso naturgemäß als durch die obigen Stellen beglaubigt, während es ein unbegreifliches, von den geschichtlichen Zeugnissen verlassenes Hysteronproteron bleibt, zu meinen, daß zuerst das präexistente, hypostatische πνεῦμα ἅγιον concipirt ward, von diesem aber der Logos sich ablöste. Jedoch soll damit keineswegs behauptet seyn, daß Alle von jenem unbestimmten πνεῦμα (Matth. 1, 20. Röm. 1, 3.) zur bestimmteren Bezeichnung des Göttlichen in Christus durch die Lehre vom präexistenten Sohn oder Logos auf die angedeutete Weise fortschritten. Einige vielmehr blieben bei jener unbestimmteren Bezeichnung des Göttlichen in Christus stehen, wovon die Folge war, daß sie für den trinitarischen Gottesbegriff, wie er im allgemeinen Rahmen durch die Taufformel schon der Kirche gegeben und präsent war, keine Stelle hatten, also auch fern von dem Lehrbegriff der übrigen Kirche, die Montanisten selbst nicht ausgenommen, standen; und das sind die eigentlichen Ebjoniten, von welchen nur die Nazoräer (damit schon den Ebjonismus überschreitend) zum Theil zu einer hypostatischen Existenz des göttlichen Geistes in Christus zu kommen scheinen, aber ohne Präexistenz dieser Hypostase, die daher auch fließend muß geblieben seyn; während die andern Ebjoniten unter Matth. 1, 20. Luc. 1, 35. herabsinken, indem ihnen das Höhere in Christus nur eine göttliche Einwirkung nach dem Typus der Prophetie oder aber ein höherer geschaffner Geist ist, der früher oder später sich mit Christus verband, oder in ihm eine doketische Erscheinung hatte. Auch so konnte natürlich gesagt werden, daß ein spiritus sanctus in Jesu erschien. So konnten z. B. die Elresaiten sagen; wenigstens liegt davon ihre Meinung nicht weit ab, wenn sie eine δύναμις κεκρυμμένη, חֵיל כְּסֵי lehrten, die in Christus erschienen sey. Noch Lactantius beschreibt (Instit. IV, 12.) die Menschwerdung so: descendens itaque de coelo sanctus ille Spiritus, sanctam virginem, cujus utero se insinuaret, elegit. (Das Nähere s. u.).

Es ist hier der Ort, schließlich noch über den **Montanismus** ein Wort zu sagen. Vor allem ist bestimmter, als von **Schwegler** geschieht, zwischen dem ältern und dem spätern **Montanismus** zu unterscheiden. Eine weit verbreitete krankhafte Affection gieng ihm voran; als er zufällig in Phrygien

Homilieen noch viel stärker ausgeprägt, wie auch das Pelagianisirende, das dem Magischen stets zur Seite geht.

Die realistische Richtung des Hermas theilt in etwas anderer Weise einerseits Papias, andrerseits Hegesippus.

ausbrach, wirkte er zwar ansteckend, aber so, daß er in sehr manchfaltige Modifikationen übergieng, wie wir das auch bei physischen Krankheiten wahrnehmen. Die Krankheit, die in ihm zum Ausbruch kam, war zunächst praktischer Art. Im Glauben der Kirche wollte er Anfangs nichts ändern, Speculation lag ihm fern (vgl. Gieseler I, 197.): ja er bildete gegen den Gnosticismus die heftigste Opposition, wie gegen den Inhalt der Gnosis, so gegen die gnostische Form des Erkennens. Der alte Montanismus zeigt auch keinen Hang, durch seine Entzückungen zu theosophischem Erkennen zu gelangen. Es ist Anfangs bei ihm nur eine große, gegen diese Welt und ihre Ordnungen feindliche Heftigkeit des religiösen Gefühls, gesteigert durch chiliastische Erwartungen, zu sehen. Er fühlte in sich eine praktisch-reformatorische Kraft, und strebt sein negatives Weltideal im Namen Gottes ins Werk zu setzen: denn zwar das neue Jerusalem wird plötzlich vom Himmel herab kommen, und ist nicht von Menschen zu bauen, wohl aber ist die Welt schon jetzt jenem abrupten Ideal gemäß zu richten und zu beurtheilen von den Pneumatikern, d. h. negativ zu behandeln. An den chiliastischen Erwartungen in der Kirche und dem neu aufkommenden gesetzlichen Wesen fand der ausgeworfene Zündstoff einen raschen Leiter nach allen Seiten. In das Dogma griff der ältere Montanismus erst ein, als eine maaßlose Ueberschätzung der Prophetie des Montan durch ihn selbst oder seine Genossen zuerst in Kleinasien eintrat, also wahrscheinlich nach dem Widerspruch, der sich besonders von Seiten der Bischöfe gegen sie erhub; zweitens in Afrika, wo Tertullian auch dogmatische Offenbarungen besonders über die Trinität auf montanistische Prophetinnen in Afrika zurückführt. Das Erste anlangend, so nahm jene Ueberschätzung die Richtung, daß, um die neue montanistische Zeit möglichst auszuzeichnen, ihr zugeschrieben ward, das männliche Zeitalter des heil. Geistes einzuführen. Mag es nun auch gegnerische Auffassung seyn, daß nach den Montanisten der heil. Geist vor ihnen nicht dagewesen sey, auch nicht einmal in den Aposteln: immer wird dieses fest stehen, die wahre Offenbarung des Paraklet (für die nach Tertullian erst das männliche Alter der Kirche reif war), sey jetzt erst gegeben. Wenn nun sonach im Montanismus der Kirche der Vorwurf gemacht wird, daß sie noch zu wenig vom heil. Geist inne habe, so kann, wenn dieser Vorwurf sich dogmatisch gewendet hat, darin

Papias ist nach Irenäus adv. haer. 5, 33. des Johannes Zuhörer und Polykarps Freund gewesen: aber Eusebius (K.G. 3, 39.), der hier besonders kritisch verfährt und des Papias 5 Bücher (ἐξήγησις λογίων κυριακῶν betitelt) vor sich hat, findet nichts von einem Umgang des Papias mit dem Apostel Johan-

offenbar nur liegen: die Lehre vom heil. Geiste sey bisher noch zurückgetreten, so viel auch die Kirche vom Sohn, Logos, und dem Vater rede. Mithin ist der Montanismus nach dieser Seite ein schlagender Beweis dagegen, daß die Kirche vor ihm nur vom heil. Geist gewußt habe. Denn gerade dann hätte er ja nicht zu klagen gehabt, sondern nur etwa den Eifer beleben müssen, den Antheil am heil. Geiste zu suchen, der nach der Kirchenlehre, wenn sie ebjonitisch war, jedem zugesprochen war ohngefähr wie Christo selbst. Wogegen seine Klage und sein Reden vom Paraklet, soweit beides dogmatisch zu nehmen ist, seinen vollen Sinn erst erhält, wenn die Kirche seiner Zeit in Christus zwar als dem menschgewordenen Logos und Sohn Gottes das Göttliche concentrirt; aber nicht ebenso bestimmt, wie den Sohn vom Vater, von beiden den heil. Geist schon unterschieden und die Neuheit seines Princips ergriffen hat. So wird der Montanismus wieder indirekt zum Zeugen für die frühere Herrschaft der Lehre von der Gottheit des Sohnes. Was aber zweitens die eigentlich dogmatische Periode oder Modifikation des Montanismus in Afrika anlangt, so ist es mit seiner Originalität in dieser Beziehung schwach bestellt. Es ist schon von Andern bemerkt (Gieseler, K.-Gesch. I, 197.), daß die Beschreibung dieser montanistischen Prophetinnen ungemein viel Aehnlichkeit mit unsern magnetischen Clairvoyantes habe. Wie nun in geistigen und göttlichen Dingen keine Originalität zu haben, bei diesen ein ebenso stehender Zug scheint, wie die lebendigste Empfänglichkeit für die Ideen derer, welche mit ihnen sich in Rapport gesetzt haben: so dürfte auch bei Tertullians Prophetinnen das Aussprechen der spekulativen Trinitätslehre statt ein Beweis dafür zu seyn, daß dieselbe neu war, vielmehr zeigen, daß diese Erscheinungen auf ein kirchliches Leben sich pfropften, in welchem Aehnliches schon gegeben war. Doch, wie es sich damit verhalte, so viel ist gewiß, Tertullian hat in Schriften, die er schon vor seinem Montanismus schrieb, in der Hauptsache dieselbe Trinitätslehre gehabt, wie nachher. Ja er hat davon selbst das Bewußtseyn, und behandelt die montanistische Prophetie mehr nur als eine Bestätigung der kirchlichen Lehre (adv. Prax. 2. 8. 13. de resurr. carn. 63). — Wenn (Epiph. haer. 49, 1.) der Prophetin Priscilla oder Quintilla Christus in

nes bei ihm erwähnt, den Papias sicher nicht würde verschwiegen haben. Wohl aber sammelte Papias mit Fleiß die Nachrichten, die ihm die Schüler der verschiedenen Apostel über die Lehren von diesen geben konnten: ja zwei Männer hat er noch gekannt, die noch Schüler des Herrn gewesen zu seyn scheinen. Sein hohes Alter erhellt auch aus seiner Stellung zu den christlichen Schriften. Er kennt zwar außer 1 Joh. und 1 Petr. auch das Evangelium des Marcus und ein Evangelium des Matthäus (Ματθαῖος τὰ λόγια συνεγράψατο = Reden und Geschichten; denn beides enthielt auch des Papias ähnlich betiteltes Werk, wie aus Eus. 3, 39. erhellt), aber mehr Nutzen als vom Bücherlesen hofft er von dem lebendigen noch fortdauernden Zeugniß. Diese mündliche Tradition enthielt aber, außer dem Grundstock der Evangelientradition Parabeln und Lehren des Herrn, die in unsre Evangelien nicht übergiengen, wie es scheint auch Erzählungen. — Es ist wahrscheinlich, wie auch Eusebius andeutet, daß die chiliastischen Säze, die Irenäus am Ende des letzten Buches anführt, auch soweit er dafür sich auf alte Presbyter beruft (Iren. 5, 36.), dem Werke des Papias entnommen sind, wie diejenigen, für welche er den Papias ausdrücklich citirt (5, 33.)[55]) Denn für all diese Säze hat sich wirklich Papias selbst

---

weiblicher Gestalt erscheint, so hat man kein Recht, diß daher abzuleiten, daß sie in Christus die Ruach Jehova gedacht haben, die Lehre vom Wort aber oder der göttlichen Weisheit ihnen unbekannt gewesen sey; sondern eher ließe sich, wie bei dem Pastor des Hermas diß so verstehen, daß Christus in Gestalt der Kirche erscheine, die noch in ihm beschlossen sey, weil der heil. Geist noch nicht seine rechte Offenbarung gefunden. Aber viel näher liegt nach den Worten des Epiphanius noch eine ganz andre Erklärung. Christus erscheint der Prophetin als die Weisheit, denn diese mitzutheilen ist Zweck der Erscheinung. Sie sagt: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστός, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν etc. Vom πνεῦμα ist dabei gar nicht die Rede. So daß auch dieser Beweis für ein angebliches ebjonitisches Urchristenthum sich in einen Beweis für das Gegentheil verwandelt.

[55]) Auch Routh, Reliquiae sacrae I, 9. 10. urtheilt ähnlich.

auf Presbyter, die Apostelschüler waren, berufen (Euf. 3, 39.), besonders auf Aristion und den Presbyter Johannes (woher vielleicht des Irenäus Verwechslung mit dem Apostel Johannes kam).

Was nun zuerst das Christologische betrifft, so kann der Glaube des Papias auf keinen Fall weniger enthalten haben, als das Evangelium Marci; denn dieses erkennt er vollkommen an (Euf. 3, 39.). Aehnliches läßt sich schließen aus der Citation von Stellen des ersten Briefs Petri und Johannis (ebendas.). [56]) Im Einzelnen wissen wir, daß er Christi Tod und des Judas Verrath, [57]) Christum als den Erlöser, der gen Himmel gefahren ist, [58]) in seinen Büchern gelehrt hat. Er hat das Sechstagewerk allegorisch auf Christus und die Kirche bezogen, [59]) und ebenso das Paradies, [60]) und sagt,

[56]) Auch die Apokalypse hielt er für johanneisch vgl. die Stelle des Andreas Caesar. Proleg. Comment. in Apocal. bei Routh l. c. 15. Auch die Cat. in Epp. Cathol. ed. Cramer. Ox. 1840. S. 360. 361. 176. — Ja auch das Evangelium Johannis kennt er nach dem Fragment der Bibl. Bodl. Cod. MS. 2397. Grabe Spicileg. II, 30. Routh l. c. 16.: Maria Jacobi minoris — mater, uxor Alphei, soror fuit Mariae matris domini; quam Cleophae Joannes nominat etc. vgl. Joh. 19, 25. Auch die Anführung der Stelle Joh. 14, 2. in der Rede der Presbyter bei Iren. 5, 36. gehört aller Wahrscheinlichkeit nach dem Werke des Papias an.

[57]) Nach Apollinaris v. Laodicea bei Oecumenius Comm. in Acta c. 2. Routh l. c. 9.

[58]) μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀνάληψιν . . . Euseb. 3, 39.

[59]) Anastasius Sin. Contempl. in Hexaëm. L. I. bei Routh l. c. 15. Es ist diß wohl so zu verstehen, daß er wie Clemens und Pantänus das Sechstagewerk als Symbol der sechs Weltalter nahm (vgl. Ep. Barn. 15.), auf welche der tausendjährige Sabbath folgt.

[60]) Indem er das Paradies von der Kirche erklärte, so muß er diese als die Vollendung der Menschheit, als die Verwirklichung ihres Urbildes angesehen haben. Jedoch da in einer andern gleichfalls wahrscheinlich seinem Buche angehörigen Stelle (bei Iren. 5, 36.) den vielen Wohnungen des Vaters (Joh. 14, 2.) die Deutung gegeben ist: entweder in den Himmel, oder in das Paradies, oder in die Stadt Gottes werde Jeder kommen, je nachdem er 100 oder 60 oder 30fältig Frucht getragen, im Paradies aber werde Wohlleben seyn; so hat er nicht der Kirche der Gegenwart, sondern der

daß überall, im Himmel, im Paradies und der Stadt Gottes der Erlöser werde gesehen werden, jenachdem die, so ihn sehen, dessen werden würdig seyn. „Das sey die im Triklinium des Gastmahls (Matth. 22, 10.) bezeichnete Ordnung und Vertheilung derer, die gerettet werden, sagen die Presbyter, die Schüler der Apostel, [61]) und durch jene drei Stufen schreiten die Gläubigen fort: sie steigen durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn aber zum Vater auf, indem darauf der Sohn dem Vater sein Werk abtrete," wie auch der Apostel (1 Cor. 15, 25—28.) sagt. (Iren. 5, 36, 2.) Von der christologischen Bedeutung der Eschatologie nach ihrer Form im zweiten Jahrhundert muß bald zusammenhängend die Rede werden. Hier werde nur noch erwähnt, daß durch die Eschatologie des Papias Christus als der König, als der Bringer der Seligkeit geschildert ist, welche andrerseits ihn oder sein Schauen zu ihrem Inhalte hat, womit er also als das höchste Gut der Christen bezeichnet wird. Das tausendjährige Reich ist bei ihm so wenig als bei Irenäus das Letzte: wäre das, dann möchte man Recht haben, zu sagen, der höchste Zweckbegriff sey bei Papias materialistisch gedacht, also das Christenthum nach seinem idealen Gehalte überall nicht erkannt: sondern das letzte Ziel ist ihm Gott der Vater in dem Sohn und heil. Geist. [62])

---

künftigen letzten Zeit diesen Namen gegeben; und dieses zwar auch zur Bezeichnung der ursprünglichen Unschuld (vgl. das papianische Fragment aus den Scholien des Maximus zu Dionys. Areop. bei Routh l. c. 8.), aber besonders auch wegen des wiederhergestellten Einklangs der zur Kirche gewordnen Menschheit mit der Natur.

[61]) Das erinnert an des Papias Worte bei Euseb. 3, 39.: *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας, . . . ἅτε . . . οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.*

[62]) Iren. 5, 36, 2. Es wäre nach dem Obigen völlig grundlos, wenn man den Papias in christologischer Beziehung zu den Ebjoniten zählen wollte. Ob er in der Eschatologie ebjonisirt, davon bald ein Weiteres. Hier mache ich nur noch darauf aufmerksam, daß seine Sprache nicht judaisirt, sondern Gewandtheit und Bildung im hellenischen Ausdruck zeigt. Auch seine Ansicht von der Schuld der

Mit dem Standpunkt des Hermas verwandt ist Hegesippus (um 150. Vgl. Euseb. 2, 23. 3, 16. 20. 32. 4, 22.), der genauere Beachtung verdient, weil mit ihm eine Hauptsäule der Meinung, daß in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die ebjonitische Ansicht die quasi kirchliche war, steht und fällt. Hegesipp, ein bekehrter Hebräer, welcher der Zerspaltenheit der jüdischen Sekten besondere Aufmerksamkeit schenkte, und nun viele Irrthümer derselben auch in die Form christlicher Häresen sich kleiden sah, machte, eifrig für die Einheit der Lehre (den ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος, Eus. 3, 32.) besorgt, Reisen zu den meisten Bischöfen, um zu erfahren, was ihr Glaube sey, fand in allen Kirchen denselben Glauben, wie Gesetz, Propheten und der Herr ihn predigen: und dieser Einheit stellt er die häretische Vielheit gegenüber. Die Frucht seiner Studien waren seine 5 Bücher, Hypomnemata genannt, aus denen werthvolle Fragmente von Eusebius aufbewahrt sind. Es kommt nun darauf an, was nach Hegesipp zum gesunden Kanon der heilbringenden Verkündigung gehörte: und dann, wie weit sein Zeugniß von der Einstimmung der Kirchen glaubwürdig sey. Sind wir im Stande, zu zeigen, daß er nicht Ebjonit war, so ist sein Zeugniß, da die historische Wahrheit seiner Reisen keinem

---

Engel, denen die Weltregierung mit übertragen war, an den Uebeln der Welt (Routh l. c. 14. aus Andreas von Cäsar.), haben mehr hellenisirende Kirchenväter. Daß er die Logoslehre kennt, ist gewiß (Anm. 56.): daß er sie sich selbst angeeignet hat, ist mir wahrscheinlich, weil die Stelle bei Iren. 5, 36. mit den Worten: quemadmodum Verbum ejus (sc. Dei) ait, ein Wort Christi als überliefert von den genannten Presbytern, den Schülern der Apostel, die wahrscheinlich die Presbyter des Papias sind, anführt. Gesetzt aber auch, diese Stelle wäre nicht aus Papias, so würde sie doch den Werth haben, das Vorhandenseyn einer Logos- und Trinitätslehre bei den Schülern der Apostel durch Irenäus, der jedenfalls hier auf alten Quellen fußt, zu bezeugen. Für etwas später dagegen halte ich die Presbyter, die Iren. 4, 8. 5, 17. (ed. Grabe) erwähnt, die schon eine ausgebildetere Christologie haben. S. unten.

Zweifel unterliegt, sehr bedeutsam, wenn er überhaupt glaubwürdig ist. War er aber Ebjonit, so ist wenigstens die Aufgabe, zu zeigen, wie er so Unwahres berichten konnte. Denn unwahr wäre, das möge zum voraus bemerkt seyn, sein Zeugniß, schon weil es in Widerspruch mit ihm selbst wäre. Denn wie reimte sich dann z. B. zusammen, ebjonitisch zu denken, und den ersten Brief des Clemens an die Korinthier als christlichen zu behandeln (wie er that nach Eus. 4, 22. vgl. 3, 16.)? oder wie bestünde sein Satz vor Polykarp, Justinus Martyr, Quadratus, Aristides, die doch insgesamt wenig den Eindruck machen, nur die Vertreter einer kleinen Parthie zu seyn, die der angeblich ebjonisirenden Kirche gegenüberstehe? Oder wie paßte sein Satz auf Rom, und seinen Besuch bei Anicet, wo eine antijudaisirende Festordnung, besonders rücksichtlich des schon damals die Kirche bewegenden Pascha's, schon so fest gewurzelt und aus der Paschafeier ein christliches Osterfest am Sonntage geworden war?

Freilich gehört es nun fast zu den Axiomen der neuern Kirchengeschichtschreibung, daß Hegesipp ebjonitisch dachte, und zwar auch nach Manchen in christologischer Beziehung. Die Gründe sind vornehmlich folgende:

Er schildert die Frömmigkeit von Jakobus dem Gerechten in ebjonitischer Weise (Eus. 2, 23.). Aber so groß seine Verehrung für Jakobus mag gewesen seyn, dessen Frömmigkeit war darum noch nicht der treue Ausdruck seiner eigenen Frömmigkeit; es wäre denn, daß sein Bild von Hegesipp entworfen wäre, nicht aber im Wesentlichen auf historischer Tradition beruhte, in welchem Falle aber auch sein Zeugniß über die Einheit des kirchlichen Glaubens mit dem seinigen wenig Gewicht hätte. Sodann aber ist Jakobus der Gerechte selbst anders zu beurtheilen. Was ebjonitischen Schein hätte um 150, nach Zertrümmerung des Judenthums, — der Zusammenhang mit jüdischer Sitte, — ist in der ersten Generation der Kirche völlig unverfänglich und unschuldig. Wie, wenn Jakobus der Gerechte die Beobachtung des jüdischen Gesetzes zwar nicht für nothwendig gehalten hat zum Heil (davon meldet

auch Hegesipp kein Wort), auch den Heiden, die er nach Hegesipp bekehrte, das Joch desselben nicht aufgelegt, sich selbst aber, als Nasiräer, und da ihm das jüdische Volk so zugänglicher blieb, nicht für befugt erachtete, so lange der Tempel stand (und er starb vor der Zerstörung) mit dem Gesetz und der nationalen Sitte auch äußerlich zu brechen? [63]) Das Bild, was uns Hegesippus von ihm gibt, besteht vollkommen mit demjenigen, was der Brief Jakobi zeigt, was der Galaterbrief und die Apostelgesch. (c. 15.) von ihm berichten, ja die Berichte ergänzen sich. Daß er das vollkommene Gesetz der Freiheit, das sein Brief predigt, dabei doch bewahren konnte, wer kann daran zweifeln? Aber noch mehr: wenn nach der Apostelgeschichte Jakobus das Gesetz nicht für die Judenchristen schon aufgehoben wissen will, sondern, wenn auch kein dogmatisches, doch ein geschichtliches Recht ihm noch läßt, wie er auch den Paulus (Act. 21, 18 ff.) von demselben Gesichtspunkt aus auffordert, ein Opfer im Tempel zu bringen, was dieser auch thut: so ist der Bericht des Hegesippus wenigstens über Jakobus in der Hauptsache als glaubwürdig erwiesen: ohne daß weder Jakobus deßhalb ein Ebjonit seyn muß, noch Hegesipp, der zwar mit großer Verehrung ihn schildert, wie seine Weisheit und Frömmigkeit es verdient, aber diese Form der Frömmigkeit weder als die allein richtige, noch als seine eigene andeutet (Eus. 2, 23.). [64]) Oder soll

[63]) Es wäre eher das Gegentheil auffallend, wenn wir z. B. die Reformationsgeschichte vergleichen. Sulpicius Severus (L. 2, 45.) meldet uns, wie auf der jerusalemischen Gemeinde, obwohl sie Christi Gottheit anerkannte, doch bis zur Zerstörung der Stadt unter Hadrian ein gewisser Druck lastete, weil sie sich vom Gesetz nicht loszumachen wagte: wie dagegen die Zerstreuung der Juden die Freiheit des Glaubens von der Knechtschaft des Gesetzes brachte.

[64]) Diß ist die Stelle, auf die sich die Meinung, Hegesipp ebjonisire in der Lehre vom Gesetz, berufen kann. Eine andre ist uns nicht aufbewahrt. Wohl aber hat Eusebius, der sein Werk noch vor sich hatte — noch Stephanus Gobarus kannte es — ihn zu den Vorkämpfern der Wahrheit (ὑπερμάχους τῆς ἀληθείας Eus. 4, 7. vgl. 8.), zu den Kirchenlehrern (4, 21.) neben Dionysius von

ihn das zum Ebjoniten machen, daß er ein geborner Hebräer ist? daß er demgemäß mehr von der jerusalemischen Kirche weiß und erzählt, als andere? oder daß er das Hebräerevangelium wahrscheinlich benützt hat, was auch Ignatius, Papias, Origenes thun, und das mit dem Evangelium Matthäi zum mindesten sehr verwandt war? oder daß er jüdische Traditionen erzählt haben soll, von denen wir nicht wissen, was für welche es gewesen sind und ob er sie selbst geglaubt hat? oder endlich, daß er unter die Häresen (er schrieb aber keine eigentliche Häresiologie) die jüdischen Sekten mit aufnahm? Das mußte er nur dann unterlassen, wenn durch diese Sekten nicht auch Wahrheiten, die das Christenthum festhielt, angegriffen wurden. Freilich konnten dann mit ähnlichem Rechte auch heidnische Irrthümer von ihm aufgeführt werden: wenn er es aber nicht that, so erklärt sich das von selbst daraus, daß seiner Kunde und seinem Interesse die jüdischen Sekten näher lagen. Aber noch mehr: er hat sie gar nicht als Sekten des Christenthums beschrieben: sondern nach (Euseb. 4, 22.[65])

Korinth, Pinytus, Apollinaris, Melito, Irenäus gezählt, und von diesen allen, den Hegesipp mit hinzugerechnet, gesagt, daß die *ὀρθοδοξία* des apostolischen *κήρυγμα* und des gesunden Glaubens (4, 8. 21.) von ihnen schriftlich niedergelegt sey. Wer nun weiß, wie Euseb. von den Ebjoniten spricht, dem muß es schon an sich ganz unmöglich erscheinen, daß Hegesipp ein Ebjonite war. Aehnliche Zeugnisse ließen sich aus Hieronymus anführen.

Wie der gesammte Versuch, die altchristliche Zeit als ebjonitisch darzustellen, nicht neu, sondern von den Socinianern schon gemacht ist: so sind auch die meisten Gründe der Neuern eine Wiederholung der socinianischen. Vgl. die Controverse zwischen Dan. Zwicker und Georg Bull, und des letztern Primitiva et Apostolica Traditio dogm. de J. Ch. divinitate. Lond. 1703. C. 3. S. 12 – 18.

[65]) Eus. 4, 22. *Ἔτι δὲ ὁ αὐτὸς* (nachdem von den Sekten innerhalb der Kirche die Rede gewesen war) *καὶ τὰς πάλαι γεγενημένας παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις ἱστορεῖ λέγων· ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.* Auch das ist als Zeichen

ausdrücklich einen Unterschied gemacht zwischen den jüdischen Sekten, die wider Juda und Christus sind, und zwischen denen, die falsche Lehren in die bis dahin unbefleckte Kirche trugen. [66]) Doch wir sammeln die christologischen

seines Ebjonismus angesehen worden, daß er die Ebjoniten nicht als Häretiker nenne. — Wenn er den Ebjon nicht nennt, so wird ihm das nicht verdacht werden; Cerinth aber war in Kleinasien (siehe Anm. 66.). Aber er hat den Karpokrates genannt (Eus. 4, 22.). Sodann aber, wenn doch, wie Baur u. A. wollen, der Ebjonismus innigst zusammenhängt mit dem Essäismus, und aus ihm hervorgewachsen ist, Hegesipp aber (4, 22.) unter den widerchristlichen jüdischen Sekten die Essäer oben an stellt, auch stets darauf aufmerksam macht, wie aus den jüdischen Sekten das Gift der falschen Lehre in die Kirche gekommen sey, wie darf man zugleich behaupten, er habe den Ebjonismus gebilligt?

[66]) Es ist hier das Wort über die Jungfräulichkeit der Kirche bei Hegesipp zu besprechen. Eusebius erwähnt es in zwei Stellen (Eus. 4, 22. und 3, 32.). Nach dem Tode des Jakobus (n. Ch. 69.) unter Simeon fieng Tebuthis heimlich die Kirche, die bis dahin jungfräulich gewesen war, zu verderben an, herstammend von jüdischen Sekten; nach dem Tode der Apostel (d. h. um 100) heißt es in der andern (3, 32.), brachen die bis dahin verborgenen und im Hinterhalte bleibenden Sekten offen hervor: und auch hier wiederholt er, bis dahin sey die Kirche eine unbefleckte Jungfrau gewesen. Woraus Baur schließt, daß vor dem Ende des ersten Jahrhunderts von Anfängen der Gnosis noch nichts dagewesen sey: eine Stelle des Clemens Alex. zu Hülfe nehmend, der (Strom. 7, 17. im Interesse, die Häretiker als Spätergekommene zu bezeichnen) sie bis in die Zeiten Hadrians hinabrückt. Die letztere Stelle bedarf keiner Widerlegung. Es scheint mir willkürlich, mit Baur sich nur an die Stelle 3, 32. zu halten; es ist auch schon von Andern gerügt. Vgl. Vatke in den Jahrb. f. wissensch. Kritik 1839. S. 9 ff. in der Recension der Baur'schen Schrift über den Ursprung des Episkopates. Was aber Hegesipp betrifft, so sind jene zwei Stellen im Widerspruch, wenn er den Tod der Apostel in eine spätere Zeit setzt, als den des Jakobus des Gerechten, was unläugbar ist, weil Hegesipp unmittelbar vorher von Trajans Zeit und Simeons Tod sprach, und in diese Zeit das Hervortreten der Sekten „mit entblößtem Haupt" verlegt. Wie konnte Hegesipp nun die Kirche eine unbefleckte Jungfrau nennen nach der einen Stelle bis ums Jahr 100, nach der andern nur bis zum Jahr 69? Hegesipp

Elemente, aus den wenigen dogmatischen Bruchstücken, welche uns aufbewahrt sind; wobei (nach den Anm. 64 angeführten Zeugnissen) uns die Berechtigung zusteht, eher noch eine höhere Vorstellung des Hegesipp von der Person Christi zu statuiren, als die Fragmente von ihm zeigen.

Daß nun sein christologischer Glaube vorerst diejenigen Momente der Christusidee anerkannt habe, die Jakobus der Gerechte bei ihm ausspricht, das wird niemand in Abrede stellen. Jakobus nun, berichtet er (Eus. 2, 23.), sey gefragt worden von den Juden: *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος* (d. h. entweder was der Schlüssel sey zum richtigen Urtheil über Jesus, oder *θύρα* = שַׁעַר was die richtige Schätzung sey über ihn, oder *Ἰησοῦ* als gen. appos. genommen, was darunter zu verstehen und davon zu halten sey, wenn Jesus die Thüre genannt werde? Die letzteren Erklärungen passen

selbst gibt uns Aufschluß, und löst den Widerspruch: denn er läugnet 3, 32. nicht, was er 4, 22. gesagt, nämlich daß schon weit früher eine heimliche Verderbung der Lehre begann (*ἄρχεται Τέβουθις — ὑποφθείρειν*) sondern wiederholt es 3, 32. noch viel stärker: aber er wechselt darin den Standpunkt, daß er das einemal, mehr auf das Innere schauend, schon das geheim schleichende Gift falscher Lehre eine Befleckung der jungfräulichen Kirche nennt, das andremal, mehr auf das äußere Hervortreten schauend, die Zeit noch jungfräulich findet, in der die Sekten noch im Geheimen sich halten mußten, in Vergleich mit der spätern, die Einheit der Kirche auch äußerlich bedrohenden, die er erst vom Ende des Jahrhunderts an datirt. Uebrigens darf, worauf auch Vatke l. c. S. 12. mit Recht aufmerksam gemacht hat, nicht vergessen werden, daß überhaupt der Gesichtskreis des Hegesipp für die frühere Zeit sich ziemlich auf die Judenchristen Palästina's beschränkt: daß also nicht einmal ein Recht ist, zu sagen, es seyen vor dem Jahre 69 in andern Theilen der Kirche, z. B. in Kleinasien oder in den europäischen Gemeinden keine falschen Lehrer gewesen. Der Ausdruck (Eus. 4, 22.) *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον* weist auch nach dem Zusammenhang der Stelle auf Jerusalem: und erst die andere Stelle, die aber das Stadium bezeichnet, wo die längst vorhandne Häresie zum Schisma zu werden im Begriffe steht, könnte auf die Kirche im Großen sich beziehen, weil sie vom Abtreten des gesammten Chors der Apostel ausgeht.

besser zur Antwort; die dritte aber wie die erste ist sprachlich hart, obwohl dazu Ignatius Philad. 9. Hermas Simil. 9. (vgl. Joh. 10, 9.) und Routh l. c. I, 217 ff. 220. stimmen würden Jakobus antwortet: „Jesus sey der Christ, der σωτήρ. Er ist der Sohn des Menschen, und sitzet im Himmel zur Rechten der großen Kraft, und wird wieder kommen auf den Wolken des Himmels. Seine Wiederkunft bringt das Gericht: er wird der Richter Aller seyn." Er predigte Heiden und Juden als wahrer Zeuge, daß Jesus der Christ ist. Die Wiederkunft Christi scheint einen Hauptartikel der jerusalemischen Gemeinde überhaupt gebildet zu haben; denn das Christwerden wird von den Juden bezeichnet: „auf Jesum Christum warten." Durch was nun Christus der Erlöser ist, das ist damit noch nicht ausdrücklich gesagt. Hegesipp hält ihn einmal für den Lehrer, der Gesetz und Propheten erfüllt (Eus. 4, 22.), sodann für den König, der zur Rechten Gottes sitzt. Aber daß er auch die Sündenvergebung von ihm ableitet, wird durch den Glauben an den Gekreuzigten, der nach ihm (2, 23.) zum Christenthum gehört und den Juden ein Aergerniß ist, wahrscheinlich. Dächte er ihn freilich, wie die Ebjoniten, als einen bloßen Menschen, so wäre auf diese Stelle kein Gewicht zu legen. Aber das Gegentheil erhellt mit Evidenz daraus, daß er (3, 32.) die Zeitgenossen Christi die γενεὰν τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου Σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων nennt. Ist Christus ihm die Weisheit (vgl. Matth. 11, 19. Luc. 11, 49.), und zwar die ἔνθεος: so ist es nicht zu viel geschlossen, wenn wir sagen: Hegesipp hat die Person Christi mit der „Weisheit" der Sprüchwörter, die bei Gott war als seine Rathgeberin bei der Schöpfung der Welt, in Verbindung gebracht und zwar so, daß die Weisheit, die bei Gott war, in dem Menschensohne erschien und dieser die persönliche Weisheit konnte genannt werden, die σοφία ἔνθεος. Zu diesem Schlusse, der schon in sich wahrscheinlich wäre bei einem bekehrten Hebräer, berechtigt uns noch ausdrücklich Eusebius, der (4, 22.) erzählt, wie hoch Hegesippus die salomonischen Sprüchwörter gehalten, und wie er, „ähnlich mit

Irenäus und dem ganzen Chor der Alten sie die πανάρετον Σοφίαν genannt habe." [67])

Hegesipp (wie nach seinem Bericht die Führer der jerusalemischen Gemeinde unter Domitian) hat auch keineswegs einen fleischlichen, judaisirenden Begriff von Christi Wieder-

[67]) Zwar heißt hier das Buch πανάρετος Σοφία; aber nur, weil es eine Offenbarung, Selbstdarstellung der Weisheit ist, die bei Gott präexistent war, welche selbige Weisheit dann in Christus als persönliche Weisheit erschien (vgl. Clem. ad Cor. 1, 57 cll. 36.). Sehr beachtenswerth ist aber noch der in obiger Stelle enthaltene Wink des Eusebius. Wir finden nämlich allerdings um diese Zeit das Zurückgehen der christlichen Lehrer auf die „Weisheit" für das Höhere in Christo häufig. Außer unsrer Stelle auch bei Hermas (Simil. 9, 12. vgl. Prov. 8., und vielleicht Sim. 5, 6.). Auch bei den Montanisten (Epiphan. 49, 1.). Es wurde damit, daß die alttestamentliche Weisheit als persönlich in Christo erschienen gedacht ward, vom alttestamentlichen Standpunkte aus nicht etwa blos die Brücke gewonnen zur hellenischen Logoslehre, in der der Begriff der Vernunft über den des „Wortes" vorschlägt, sondern wesentlich völlig dasselbe: wie denn auch Väter, die die Logoslehre haben, die Lehre von der göttlichen Weisheit ihr ganz parallel stellen; und z. B. von den milderen Ebjoniten, die die jungfräuliche Geburt aus dem heil. Geist nicht läugnen, Eusebius (3, 27.) sagt, sie seyen dennoch in die Gottlosigkeit der strengen Ebjoniten gefallen, weil sie die Präexistenz Christi als Logos und Σοφία nicht angenommen haben. So wird also, wenigstens nach des Eusebius Urtheil Hegesipp, fortan davon freizusprechen seyn, auch nur zu den milderen Ebjoniten zu gehören. Vielmehr ist er mit Hermas und andern, die Eusebius noch kennt, ein Beweis, daß auch bei den vorwiegend alttestamentlich Gebildeten an das Schöpferwort, ῥῆμα, das zunächst die realistische Seite der δύναμις vertritt, sich das Theologumenon von der Σοφία anschloß. Der annoch unbestimmtere Ausdruck Sohn Gottes, kam so auch in dieser Linie zu derjenigen Auseinanderlegung seiner wesentlichen Momente, in welcher der Glaube das Höhere in Christo wiedererkannte, was er bezeichnen wollte. Dieser Momente sind es drei, und der Fortschritt von einem zum andern vollzieht sich mit innerer Nothwendigkeit. Erstens wird, namentlich von der Eschatologie aus, der erkannten Absolutheit des Sohnes Gottes am Ende (s. u.), zurückgegriffen zum Anfang oder der Präexistenz: und auf diesem Wege diese Lehre des N. T. kirchliche Einsicht, kirchliches Gemeingut. Zweitens:

kunft gehabt. Zwar wurde sein Reich und seine Parusie als nahe erwartet, und den Verwandten Jesu aus Davids Stamm, die der Reihe nach Vorsteher in Jerusalem wurden, zog diß Verfolgungen zu. Aber als sie vor dem Gericht befragt wurden nach Christus und seinem Reich, welcher Art es sey, wann und wo es erscheinen werde, gaben sie zur Antwort, daß es kein weltliches noch irdisches, sondern ein himmlisches und englisches Reich sey, das eintrete am Ende der Weltzeit, wenn Christus, kommend in Herrlichkeit, richten wird die Lebendigen und die Todten und einem Jeglichen vergelten nach seinem Verdienst, worauf Domitian sie mit Geringschätzung frei ließ (Eus. 3, 20.). Trotz dieser Geistigkeit seiner Vorstellungen vom messianischen Reiche darf man aber allerdings nicht soweit gehen, zu meinen, er habe die

---

unmittelbar verband sich damit seine Betheiligung bei der Weltschöpfung als das „Machtwort," ῥῆμα, λόγος vgl. auch Memra; Clem. Ep. 1, 36. 16. Barn. 5. 12. Herm. Sim. 9, 12.; die Presbyter bei Iren. 5, 36.), in welchem das Princip der zweiten Schöpfung mit dem der ersten in Eins gesetzt ward (Barnab. 6.), was wir bei Clemens, Barnabas, Hermas finden. Dazu kam drittens bis um 150 die „Weisheit Gottes." Jetzt war der Begriff des Sohnes Gottes erst reicher nach seinen Momenten entfaltet. Von hellenischer Seite ist der Ausgangspunkt der Bewegung nicht das Seyn, das Reale (Schöpferwort), wie auf der in Einheit mit der alttestamentlichen Offenbarung sich haltenden Seite, sondern das Denken, νοῦς ἔννοια; und diese Bedeutung hat die hellenische Logoslehre anfänglich (s. u. die Gnosis). Aber die Aufgabe der mehr hellenischen Richtung war, vom Denken zum Seyn fortzuschreiten, was sie stufenweise so vollzog, daß ihr νοῦς immer mehr mit der Realität sich einigte, und die göttliche Vernunft auch zum präexistenten Schöpferworte ward. So ist der hellenischen Richtung dasjenige das Zweite auf ihrem Wege, was der realistischen, hebräischen, das Erste ist: beide aber gelangten zu denselben wesentlichen Momenten, und wurden so eins in dem Worte ῥῆμα, das zugleich חָכְמָה, oder in der Vernunft, die zugleich Schöpferwort ist: d. h. in der spätern Logoslehre, die von der des N. T. besonders bei Johannes 1, 4. sich so unterscheidet, wie ein durch die Vermittelung der einzelnen Momente hindurchgegangenes Gebilde

Sichtbarkeit desselben, geläugnet: auch Paulus hält diese mit jener fest. [68])

von dem Impulsgebenden Anfang, dessen Unmittelbarkeit den Vorzug hat, die Intuition der Totalität des Gegenstandes in ungetheilter Fülle, Einfachheit und Reinheit darzulegen. Bis nun in beiden Hauptlinien die einzelnen Momente gewonnen sind, welche von der späteren Logoslehre zusammengefaßt werden, kann, wie wir das auch finden, viel vom λόγος θεοῦ u. dgl. gesprochen werden bei den Kirchlichen und den Häretikern, aber es wird in sehr verschiedenem Sinne geschehen.

[68]) Hiemit ist der Gesichtspunkt gegeben, von dem aus sein nach Baur wider Paulus gerichtetes Wort, was uns bei Photius nach Stephanus Gobarus überliefert ist (Phot. Bibl. 232, 13. Rothomagi 1653. S. 894.) dürfte zu verstehen seyn. „Daß die den Gerechten bereiteten Güter kein Auge gesehen, kein Ohr gehört habe u. s. w. das sey vergeblich gesagt und die Solches brauchen (φαμένους) lügen wider die göttlichen Schriften, und wider den Herrn, der spreche: selig sind eure Augen, die sehen, und eure Ohren, die hören u. s. w.“ Stephanus, der das Werk des Hegesipp noch vor sich hat, und aus dem fünften Buch die Stelle citirt, weiß nicht, warum er so eifrig ist (οὐκ οἶδ᾽ ὅ,τι καὶ παθὼν — ταῦτα λέγει); so wie sie überliefert ist, abrupt und zusammenhangslos, ist sie für uns noch schwerer. Den Schlüssel meinen einige Neuere gefunden zu haben in der Annahme, Hegesipp sey Antipauliner gewesen, und er habe dadurch seine Antipathie gegen die geistigere Richtung des Paulus bezeugt. Diese Meinung ist durch und durch haltungslos, und eine aller Orten brüchige Combination. Zwar findet sich das Wort bei Paulus (1 Kor. 2, 9.); aber auch (vgl. Schliemann S. 430.) nach des Origenes Zeugniß (hom. ult. in Matth. 27, 9.) in der Apocalyps. Eliae. Noch wichtiger ist dieses: seinem größesten und wesentlichen Theile nach ist es von Paulus selbst citirt aus Jes. 64, 3. Daraus darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß Hegesipp nicht das Wort selbst und an sich kann ein μάτην εἰρημένον, oder gar eine Lüge wider die göttlichen Schriften nennen wollen: denn es steht ja in der Schrift alten, wie neuen Testamentes: sondern er muß das Wort in einer bestimmten Anwendung meinen. Wiederum kann diese Anwendung nicht die des Paulus im Korintherbriefe seyn: denn diese widerspricht weder dem von Hegesipp entgegengestellten Worte des Herrn, ist vielmehr damit innigst zusammengehörig, noch Hegesipps Lehre selbst von der Neuheit und Größe der Offenbarung, deren die Gläubigen gewürdigt werden und von der Geistigkeit des Reiches Christi

Fassen wir alles zusammen, so kann zwar Hegesipp keineswegs zu den bedeutenderen und begabten oder dogmatisch produktiven Männern gezählt werden: seine hebräische Abstammung zeigt noch Spuren in seiner Sprache, wie in seiner Vorliebe für die Geschichte seines Volkes und der christlichen Kirche in dessen Schooße, aber der Verdacht ist namentlich christologisch ganz unbegründet, daß er ebjonitisch dachte. Er geht auch mit heidenchristlichen Gemeinden um, ja er ist beglückt durch die Aufnahme bei ihnen, und weiß sich im Glauben mit ihnen Eins. Vielmehr nach seinen Fragmenten ist ganz dem Urtheil des Eusebius beizutreten, daß er ein Mann des einfachsten Glaubens, aber ein Vertreter der gesunden Lehre der apostolischen Verkündigung gewesen sey. Des Menschen Sohn ist ihm zugleich die persönliche Weisheit, auf Erden erschienen, nun erhöhet zur Rechten Gottes. Und nun muß uns auch was er von der allgemeinen, von ihm erprobten Uebereinstimmung der Kirche sagt, als ein gewichtiges Zeugniß wenigstens dafür gelten, daß das Wesentlichchristliche, Christi wahre Menschheit und sein göttliches präexistentes

(s. o.). Somit muß Hegesipp in der Stelle gegen schriftverdrehende Anwendung jener paulinischen Worte eifern: und zwar entweder von Seiten der Doketen, die die empirische Erscheinung Christi verachten, oder, wenn die Stelle sich auf die Eschatologie bezieht (was nach dem Zusammenhang bei Stephanus (l. c. Nro. 12. 14.) wahrscheinlich ist), so rügt er diejenigen, welche die Eschatologie nach gnostischer Art behandeln oder läugnen. Ein noch bestimmteres Resultat gewinnen wir durch Vergleichung mit Irenäus 5, 36. (am Schluß). Im ganzen Zusammenhang der letzten Kapitel hat sich Irenäus auf Papias berufen, den er gleichfalls als einen apostolischen Mann anerkennt: am Schlusse nun führt er dieselbe Stelle, die Papias hat (1 Kor. 2, 9.) an, und lehrt, ohne Zweifel mit ähnlicher Polemik, wie Papias, welches die falsche und welches die rechte Anwendung der Stelle sey. Die rechte sey die, welche nach der Auferstehung der Gerechten (d. h. nach dem sogenannten tausendjährigen Reich) das Eintreten der Dinge, die kein Auge gesehen hat, statuirt; die falsche also wäre die, welche mit diesem Spruch das irdische Reich Christi nach der Auferstehung der Gerechten abweisen zu können meint. Das also wird auch des Papias Meinung seyn, wie die des Hegesipp.

Wesen um 150 die geltende Lehre in den Hauptkirchen war: wenngleich damit nicht gesagt seyn soll, daß es an Andersdenkenden fehlte. Hegesipp selbst kennt ja Häretiker, Uniformität war auch in der Kirche nicht in allen Punkten: wohl aber ist sein Zeugniß gewichtig für die Einheit der Hauptkirchen in den wesentlichen Grundlagen, besonders der Christologie.

Die Hauptstützen für die Hypothese des ursprünglichen Ebjonismus der christlichen Kirche, die von einigen Neueren wieder ausgesprochen worden ist, sind im Bisherigen gefallen: ja die Männer, die zu ihren Gunsten angeführt sind, haben wir als Zeugen gegen den Ebjonismus in der Christologie erkannt. Es bleibt uns noch übrig die Betrachtung der christlichen Apokryphen und der eschatologischen Erwartungen der alten Kirche: über welche ein begründetes Urtheil um so nöthiger ist, weil namentlich über die letztern zur Zeit wie es scheint, noch von Corrodi her, viele Mißverständnisse verbreitet sind, und weil man diese eschatologischen Erwartungen noch als ein Hauptargument für den angeblichen altkirchlichen Ebjonismus angesehen hat, während sie bei näherer Betrachtung sich als eine der stärksten Instanzen für das Gegentheil darthun dürften. Es möge dabei erlaubt seyn, des Zusammenhanges wegen auch in etwas über unsre Epoche hinauszugreifen.

Zuerst ist hier zu gestehen, daß das gesammte christliche Alterthum eine Eschatologie besitzt, ja daß die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts, sowie das zweite ihrer Ausbildung ganz besondern Fleiß gewidmet hat. Darin sind alle ohne Ausnahme Eins, Männer von mehr johanneischer Bildung, wie Polykarp und Papias, von paulinischer, wie Ignatius und Clemens von Rom, von petrinischer, wie Barnabas, von der des Jakobus, wie Hermas und Hegesipp, [69]) daß eine Wiederkunft Christi zu erwarten steht, der die Todten auferwecken, Gericht halten und die Kirche durch Ausscheidung des Bösen vollenden wird. Ungleich ist, das mag zugleich bemerkt wer-

---

[69]) Clemens Rom. 21. 50. Barnab. 7. 15. 20 ff. Herm. Simil. 8. und 9. Hegesipp. bei Eus. 3, 20. 2, 23. Ign. ad Ephes. 11. Polyc. Epist. 5. 6. Ueber Papias s. o.

den, das Interesse hiefür vertheilt bei den Verschiedenen: wie wir das auch bis zu unsern Zeiten herab bemerken. Und in dieser Beziehung ist es charakteristisch, daß diejenigen, die mehr der weltgeschichtlichen Aufgabe des Christenthums sich bewußt geworden sind, oder die das ewige im Christenthum erschienene Leben tiefer erkannt haben, ihr Interesse weniger auf die Ausbildung der Eschatologie hinwandten. Zeigt sich diß doch schon bei Johannes im Evangelium, in Vergleich mit der Apokalypse; eine Vergleichung, die auch einen lehrreichen Wink darüber enthält, daß und warum auch in der Kirche ein vorherrschend eschatologisches Zeitalter demjenigen Standpunkt der Christologie naturgemäß voranging, den das Evangelium inne hat. Es versteht sich von selbst, daß im Anfang das Christenthum der Mehrzahl mehr die köstliche Perle war, die das Herz findet, als das Ferment, das die Menschheit und Welt durchdringen und umgestalten soll. Die erste Gestalt der christlichen Frömmigkeit mußte sich ablösen von der bisherigen Welt des Geistes, die Produkt eines andern Principes war: mußte sich in sich zusammenfassen, und der allerdings auch durch das Christenthum belebte Trieb zur Gemeinschaft und Gestaltung der Verhältnisse mußte Anfangs großentheils beherrscht seyn von dem Zwecke der Unterscheidung des Christen von den Nichtchristen, sowohl im Cultus als in der christlichen Sitte. Der massenhaften unchristlichen Welt stand als eine fast unsichtbare Pflanze das junge Christenthum gegenüber: und das möglichst herbe Mißverhältniß fand statt zwischen seinem intensiven Wesen sowie den Ansprüchen, zu denen dieses nöthigte und berechtigte, und zwischen seiner extensiven Geltung. Die wenigen Christen fühlten sich als die Seele der Welt: [70]) und doch war die Seele noch gleichsam ohne den Körper: oder vielmehr die fleischgewordne Welt gehorchte noch nicht der Seele. Schon das Sittengesetz wäre ohnmächtig und also nicht die allein Bestand habende göttliche Wahrheit, wenn es sich damit begnügte, ewig seine

[70]) Epist. ad Diogn. c. 7. Justin. Mart. Apol. II, 7.

Forderung zu stellen, ebenso ewig aber auch nicht zu geschehen und auf jede andre Realität als die des Forderns zu verzichten. So konnte auch das Christenthum nicht anders, als seine künftige allgemeine Herrschaft mit absoluter Gewißheit aussprechen. Zu dieser Zuversicht gaben so viele Reden Christi, die nicht vergessen wurden, ein Recht: aber auch jeder Einzelne, der nur Christ geworden war, hatte ebendamit an jener absoluten Einigung des Idealen mit dem Realen Antheil, die in Christo urbildlich erschienen war. War im alten Bunde der prophetische Geist, der die Vollendung des Gottesreiches verkündigte, nur sporadisch vertheilt, so war im neuen Bunde mit dem Christseyn auch die absolute Gewißheit des Sieges Christi über die Welt gegeben, und die Prophetie eine allgemeine geworden. Und so ward denn für die Geschichte der Kirche die Geschichte Christi als Typus angesehen. Nicht zuerst die Macht, sondern das Dulden und Leiden. Nicht die unmittelbare Herrschaft, die als solche fleischlich und physisch wäre: sondern zuerst das Sterben im Liebestode, dann die Verherrlichung, damit als das, was höher ist als die unmittelbare Macht, anerkannt werde die heilige Liebe, sodann aber aus dieser wiedergeboren würde die Macht, und so der Liebe, der Wahrheit des Geistes, nichts fehle, um sie als das Höchste der Welt, als die innerste und ewige Macht der Welt erscheinen zu lassen, welcher sich hinzugeben ewige Seligkeit, welcher zu widerstehen ewige Verdammniß bringt.

Die eschatologischen Erwartungen enthielten unläugbar viele Züge aus dem alten Testamente und dem Judenthum überhaupt. Das ist als Beweis dafür geltend gemacht worden, daß die Kirche ebjonitisch gewesen sey. Es ist nur dabei die Hauptsache vergessen, nämlich, daß die vorchristliche Zeit den Messias noch erwartete: die christliche aber in ihrer Eschatologie die Wiederkunft keines andern, als dessen, der schon erschienen war, hoffte. Die christliche Hoffnung auf den Kommenden erwuchs überall aus dem Glauben an den Gekommenen. Man kann ebensogut sagen, das christliche Princip war es, was nach innerer Nothwendigkeit sich selbst

seine Eschatologie entwarf, die in den wesentlichen Zügen von selbst mit dem messianischen Bilde des A. T. zusammentraf, als man behaupten kann, die bereit liegenden reineren Vorstellungen messianischer Eschatologie wurden auf Denjenigen mit Nothwendigkeit übertragen, der als Erlöser der Welt erkannt und geglaubt ward. Die absolute Versöhnung mit Gott, die Vollendung der Religion weiß die Christenheit in Christo als gekommne, darum auch die Vollendung der Welt oder des Reiches Gottes als eine sicher kommende, durch die Wiederkunft desselben, der gekommen ist.

Aber welche Bedeutung hat diß Ueberwiegen des Eschatologischen, das sich sowohl in der Christologie unmittelbar in dem Gewichte zeigt, das Anfangs vornehmlich auf die Auferstehung und Erhöhung des Herrn zum königlichen Amte, zur Rechten des Vaters gelegt ward, als enge damit zusammenhängend in dem lebendigen Interesse für die Endegeschichte der Kirche, die ja selbst wieder gleichsam ein Theil der Geschichte Christi ist? Was ist namentlich die Bedeutung hievon für die Lehrentwickelung?

Wir sehen schon bei wissenschaftlichen Systemen, daß das populäre Denken, um einen Begriff von ihnen zu bekommen, vor Allem nicht sowohl nach dem Princip oder Anfang und den Vermittlungen, sondern nach dem Letzten, nach den Resultaten fragt. Nun so verhielt es sich auch bei dem Eintritt des Christenthums in die Welt. Die Jünger fragten immer am liebsten nach dem Letzten, nach dem Resultat; denn damit erst hatten sie den Inbegriff der Momente, die vor ihren Augen zum Theil sich erst zeitlich auseinanderlegen sollten. Die Eschatologie also, in der erst der Kreis dieser Momente sich zum Ganzen abschließt, ist es, worin die volle Idee des Christenthums zunächst dem Geiste präsent wird: gleichwie minder ethisch geartete Religionen zum Paradiese, zum Anfang zurückschauen. Und so kann man mit Recht die Eschatologie den saftigen, schwellenden Keim nennen, woraus als aus dem Ganzen, aus der fertigen, vollendeten Idee des Christenthums nun ein Moment um das andere sich hervor-

bildet: worin alle Dogmen eingehüllt sind, aber nur so, daß von dem Letzten rückwärts bis zum Ersten fortgeschritten wird. [71])

Das christliche Princip feiert in der Eschatologie seine Absolutheit, seine Apotheose. Denn das gesammte Universum wird von ihm gerichtet. Was nicht Bestandtheil des ewigen Reiches ist, das wird zum absolut Verworfenen, Macht- und Werthlosen am Ende der Dinge. Darin liegt schon, daß in ihm selbst, bestimmter in Christus, der ja nicht der erst Kommende, sondern der Wiederkommende ist, das absolut Werthgebende erschienen sey: denn nach dem Glauben an den Erschienenen richtet sich Seligkeit und Verwerfung durch den Wiederkommenden. So ist klar, wo irgend diese Identität des Wiederkommenden mit dem Erschienenen festgehalten, der Wiederkommende aber als der Richter und Vollender der Welt in Uebung göttlicher Prärogative gedacht wird, da ist auch kein Ebjonismus möglich: sondern dieser kann nur da eintreten, wo entweder jene Identität negirt und die Vollendung von einem andern Princip erwartet, oder wo der Begriff der Vollendung überhaupt seiner Absolutheit entkleidet und geistlos aufgefaßt, daher dann auch Christus damit in eine nur lose Verbindung gebracht wird. Zu dem Letztern dürfte Cerinth, zu dem Erstern der alte Montanismus, soweit er im Weltalter des heil. Geistes ein absolut Neues hoffte, eine Hinneigung gehabt haben. Wo dagegen keines von beiden der Fall ist, wie bei allen bisher betrachteten Vätern: wo vielmehr die Eschatologie in die engste Beziehung zur Person Christi gesetzt wird, und wo es feststeht, daß die Vollendung, die er bringt, nicht eudämonistischen sondern absoluten Werthes sey, und den Geist zu seiner Wahrheit

---

[71]) Es ist in dieser Beziehung merkwürdig, wie während die kirchliche Entwicklung der ersten Zeit mehr Interesse für das Letzte zeigt, die Eschatologie, dagegen die gnostische für den Anfang, die Kosmogonie, ja Theogonie. Beide aber müssen in ihrem Fortgang zusammentreffen und sich integriren. Auch hierin spiegelt sich der Unterschied der idealistischen und realistischen Richtung ab.

bringe, da ist ebendamit auch der Ebjonismus eine Unmöglichkeit geworden, und kann höchstens in verschwindenden Spuren sich finden: da ist vielmehr umgekehrt in der Eschatologie das Complement für die Christologie gegeben, wodurch sich für die Anticipation des Glaubens auch das im Stande der Erniedrigung noch latent Gebliebene mit dem bereits offenbar Gewordenen zu demjenigen Totalbilde von Christi Person zusammenfügt, mit dessen Entwerfung erst auch die Erkenntniß des historischen Christus im Geiste wirklich geworden ist.[72]) So gewiß nun aber die Kirche in ihrer selbständigen Auffassung des Christenthums mit dem Ende beginnen, und dessen sich versichern mußte, so gewiß führte diß anfängliche Uebergewicht des Eschatologischen auch in dogmatischer Beziehung Gefahren herbei, die nur vermieden werden konnten, wenn vom Ende aus rüstig in der Christologie zu der nun neu er-

[72]) Das Bild des johanneischen Christus ist z. B. erst möglich geworden durch Vermittlung der bestimmter fixirten Eschatologie, vermöge deren Christus im Elemente der Ewigkeit gedacht war. So sehen wir aber auch aufs Neue, warum der nächste Fortschritt von der Eschatologie (in der der Geist der Absolutheit des in Christo persönlichen Principes zuerst inne wird), kein andrer ist, als die Lehre von der Präexistenz dieses Princips. Diese beiden Pole fordern und setzen sich gegenseitig, jeder für sich ist unvollkommen ohne den andern gedacht. Nicht die Vermittlungen, die dem Ende dienen, liegen dem bei ihm verweilenden Denken am nächsten, sondern der Absolutheit des Endes muß für eine realistische, teleologische Betrachtung entsprechen eine Absolutheit des Anfanges: und letztere ist selbst nur ein Moment der erstern, weil die eschatologische Absolutheit selbst nicht zu vollziehen wäre, wenn das frühere (die erste Schöpfung) von einem andern als von demselben Princip beherrscht wäre, das am Ende offenbar wird. Einen ähnlichen Gang zeigen auch die frühern Briefe des Paulus in Vergleich mit den spätern. Indem aber so die beiden Enden vom christlichen Princip umschlossen sind, oder indem es, wie die Apokalypse es bezeichnet, A und O ist, ist auch die breite, sichere Basis für die weitere Entwicklung gegeben, und die Erkenntniß der Hauptsache nach gesetzt, daß das Christenthum, das die absolute Versöhnung stiftet, auch die Religion schlechthin, die absolute Welt des Geistes sey.

leuchteten Auffassung der vermittelnden Momente fortgegangen ward. Diese Gefahren sind ebjonitischer und doketischer Art.

Hängt der Blick nur an dem erhöheten Herrn, dem König, so kann der Mittelpunkt seines irdischen Lebens, seine versöhnende Thätigkeit, für den Blick fast ein Verschwindendes werden, und dann bleibt nur der Lehrer übrig, und der wiederkommende allbeherrschende Herr der Herrlichkeit. Solche ebjonitische, äußerliche, unethische Auffassung seines Werkes kann dann auch leicht zur ebjonitischen Auffassung seiner Person fortgehen, wie ja Pelagianismus und Ebjonismus innerlich zusammenhängen. Noch unmittelbarer steht der Ebjonismus vor der Thüre, wenn der Geist sich mit so unbefriedigter Sehnsucht der Eschatologie im engern Sinne zuwendet, daß er verfährt, als ob durch die erste Erscheinung Christi noch nichts Wesentliches gegeben und gebessert wäre, sondern alles erst von dem Wiederkommenden erwartet. Da wird Christus nur zum Propheten seiner eigenen Zukunft, ein Werk, wozu auch ein anderer zugereicht hätte, und wozu es keiner so besondern Ausrüstung bedürfen konnte; die daher, wenn sie überhaupt nöthig wird, auch erst später eintreten kann. So Cerinth, der selbst Christi Auferstehung in die Zukunft, auf seine Wiederkunft soll verlegt haben. Aber auch der Doketismus kann diß Uebergewicht des Eschatologischen zum Ausgangpunkte nehmen, und in die Kirche dringen auch da, wo sie durch ihren Realismus und ihre Eschatologie dem Doketismus, der von der gnostischen Seite her droht, fest verschlossen schien. Denn bildet sich der Begriff von Christus einseitig von der Eschatologie her aus, von dem erhöheten Herrn, so wird die Gefahr seyn, daß das Göttliche, das in der Eschatologie wenngleich in Einheit mit dem Menschlichen besonders strahlend hervortritt, zu unmittelbar in die irdische Erscheinung Christi hineingetragen werde. Diese Verflüchtigung der wahren geschichtlichen Menschheit Christi zeigt sich besonders in manchen Apokryphen (s. unt. Anm. 95.); die Ansätze dazu werden wir schon in ein hohes Alterthum hinaufsetzen können. So dringt das Doketische von der realistischen

Grundlage aus durch ein falsches Uebergewicht der Eschatologie in den Anfang und das irdische Leben des Gottmenschen ein. Aber dieselbe Gefahr des Doketismus bricht, nur an einem andern Ort, nämlich dem Ende hervor, wenn die Sehnsucht nach der Wiederkunft des Herrn auf die so eben beschriebene Weise das schon Geschehene für nichts achtet, und Alles erst von dem völlig anders Wiederkommenden erwartet. Eine solche Vorstellung von Christus hat schon an ihr selbst etwas Doketisches, gewinnt aber dasselbe noch mehr, wenn gegen die Welt, wie sie jetzt ist, eine dualistische Spannung vorhanden ist, und der Eintritt des Reiches Gottes und des wiederkommenden Christus nicht geschichtlich vermittelt, sondern abrupt gedacht ist. Der magische Eintritt des Reiches Gottes muß auch die Christologie doketisch afficiren. Diese letztere Form des Doketismus ist besonders darum lehrreich, weil sie die auf den ersten Anblick räthselhafte Erscheinung erklärt, daß der alte Ebjonismus wenigstens theilweise mit Doketismus gepaart ist und umgekehrt. Denn es leuchtet ein, daß dieser Doketismus des Endes den Ebjonismus für das irdische Leben Christi zu seiner Voraussetzung hat (s. oben), so daß das eigene Schauspiel des Wechselns zwischen Ebjonismus und Doketismus in einer und derselben Denkweise sich zeigen kann. Die beiden Seiten, welche zur Person Christi gehören, sind anerkannt, aber statt sich simultan zur Einheit zu durchdringen, sind sie auseinander gezogen, treten sie nur nach einander auf und so oft die eine Seite gilt, tritt die andere für das Bewußtseyn zurück, oder wird dadurch ausgeschlossen. Zu dieser Ansicht hätte auch der alte Montanismus kommen müssen, wenn er sich christologisch ausgebildet hätte, statt, wie er thut, bei dem Werke Christi stehen zu bleiben. Denn schaut er auf das historische Werk Christi, so genügt seiner ungeduldigen Sehnsucht nach dem Jenseits, seiner dualistischen Weltanschauung dessen Inhalt nicht, sondern scheint ihm arm gegen das, was noch kommen soll. Schaut er auf das neue Jerusalem, so verschwindet ihm das geschichtliche Daseyn und Werk Christi vor der plötzlich wirkenden, das absolut Neue

setzenden Schöpferkraft des erhöheten, wieder kommenden Christus. Die alte Welt wird vernichtet, die neue setzt sich an deren Stelle. Dieser Dualismus ist die Grundanschauung, die dem Montanismus mit dem Gnosticismus gemeinsam ist. Im Montanismus aber treten die beiden Seiten nach einander auf: im Gnosticismus ist der Dualismus nicht successiver, sondern simultaner Art, was damit zusammenhängt, daß sein Ausgangspunkt mehr die Theorie ist, bei dem Montanismus die Praxis. Dem Gnosticismus ist der Satz wesentlich: die Auferstehung ist schon geschehen: eine Eschatologie kann er nicht dulden. Dem alten Montanismus concentrirt sich seine ganze Christlichkeit in dieser.[73] Darum kamen diese beiden so hart an einander. Wie aber die christliche Wahrheit, die sich dann in der Kirche Bahn brach, das Theoretische und das Praktische umfaßt, und keines gegen das andere will ausschließend seyn lassen, so versöhnt sie auch in ihrer Eschatologie den Widerspruch zwischen dem Gnosticismus und Montanismus: indem sie weder die Gegenwart des Ewigen in Christo, noch seine bevorstehende Zukunft leugnet, beiden aber ihr Recht dadurch gewährt, daß sie den Dualismus, auf dem beide stehen, aufhebend, die geschichtliche Vermittlung möglich macht, mit der sowohl ein künftiges Ziel, als eine schon gegenwärtige, in Christo objectiv gegebne Kraft, dieses Ziel zu erreichen, gesetzt ist. Und damit sind beide, die dem Uebermuthe nahe, gnostische Freude über das schon gegenwärtige Licht der Wahrheit, und die der trüben Schwermuth nahe Sehnsucht nach einem vollkommeneren Zustande der Dinge sittlich geeinigt in der Thatenlust, die in den Dienst der Aufgabe des Christenthums tritt, ein Ferment der Welt zu seyn. Die Hoffnung hat ethischen Charakter bekommen, oder will durch die die Welt beseelende Liebe die Weltvollendung anbahnen, und das Ethische hat die Versöhnung als geschehene

[73]) Man kann den Unterschied und die Aehnlichkeit beider auch so bezeichnen: beiden ist es um das Weltideal zu thun: der Gnosticismus faßt es aber als die höchste Wahrheit, der Montanismus als das höchste Gut auf.

(nicht blos für die θεωρία sondern für das innerste Leben), d. h. es hat den Glauben zu seiner Basis. Ohne diesen Fortschritt zum Ethischen blieb der Glaube nicht Glaube, sondern mußte entweder in Gnosticismus oder in Montanismus übergehen, jenes bei den mehr theoretisch, dieses bei den mehr praktisch gearteten Naturen.[74])

Wie es der Kirche vor der Zeit des Gnosticismus und Montanismus nicht an Männern fehlte (vgl. Anm. 69.), die nicht blos von phantastischer Ausmalung der Eschatologie sich frei hielten, sondern die auch keine der beiden Seiten ausschlossen, weder die Gegenwart des Göttlichen in dem Erschienenen, noch die Hoffnung auf seine Zukunft: so auch während dieser Zeit selbst nicht, wo die beiden Seiten aus einander traten, um in höherer, bewußterer Weise sich wieder zu einigen. Irenäus aber ist es besonders, in dessen Werken sich die Versöhnung derselben und der Gewinn zeigt, den die Kirche aus den vorangegangenen Kämpfen zog.[75])

---

[74]) Den alten Montanisten wird von Philastrius ein vitae tempus vanum et infructuosum vorgeworfen (Philastr. haer. 21.). Aehnliche Vorwürfe trafen noch häufiger den Gnosticismus.

[75]) Das Ausgezeichnetste über die neutestamentliche Prophetie und Apokalyptik hat in neuern Zeiten Lücke's Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis geleistet. Er unterscheidet die προφητεία, die innerhalb der Grundidee stehen bleibt, von der ins Concrete ausmalenden, rechnenden, symbolisirenden und allegorisirenden Apokalyptik, die zu jener wie das ausgebildete Epos zur epischen Volkssage sich verhält. Ebenso treffend ist der Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Apokalyptik bestimmt. Zwar Grundform und Hauptinhalt ist derselbe, aber was für Daniel, den Repräsentanten alttestamentlicher Apokalyptik, noch dunkles Ziel, nur ideal vorhanden ist, das ist in der neutestamentlichen, deren Repräsentant Johannes ist, schon Anfang, Ausgangspunkt, klare geschichtliche Gegenwart geworden. Die neutestamentliche Apokalyptik hat zu ihrer Voraussetzung und Grundlage die volle Geschichte des Sohnes Gottes auf Erden, die schon durch den Geist beginnt verklärt zu werden. „Der vorhandne Anfang ist nicht mehr blos Vorbild, sondern schon die Sache, der volle, reale Keim, der alle Kräfte, Gesetze, Ordnungen für die

Es ist unläugbar, daß das Christenthum in seiner Eschatologie sich zuerst seine ganze Weltanschauung von seinem Princip aus entwirft: in ihr wird die consummatio der Weltgeschichte, also diese selbst sowohl nach ihrem letzten Ziel und Zweck, als nach der Realität dieses Zieles fixirt. In ihr tritt das anthropologische Seitenstück, die vollendete Menschheit, mit der Christologie für die Anschauung zusammen. Durch den abschließenden Zweck, dem seine Realität sicher ist, hat nun alles Vorhergehende Einheit, Zusammenhang, Gesetzmäßigkeit: und nach dieser Seite kann man das spekulative, wenn gleich überwiegend geschichtartig gehaltene Element der Eschatologie nicht verkennen.[76]) Werfen wir von hier aus

---

Zukunft in sich schließt, so daß die gesammte Entwicklung schon absolut gesichert ist." Endlich unterscheidet er die apokryphische und kanonische Apokalyptik. „Auch außer dem Kanonischen gibt es ächt Christliches, wie ächt Jüdisches. Das Apokryphische aber ist das eitle Nachspiel und unorganische Widerspiel des Kanonischen. Das gesunde Nichtkanonische dagegen ist nichts als organische Fortbildung des Kanonischen."

[76]) Treffend bemerkt Lücke l. c., daß die alte Christenheit in ihrer Eschatologie eine Art Philosophie der Geschichte sich entwerfe: wie überhaupt die Prophetie und Apokalyptik zum erstenmal die Idee der Weltgeschichte in die Menschheit einführe. — Die Apokalyptik, die Lücke als einen nothwendigen, wenn schon, weil von ihr das Gebiet der Willkür und Zufälligkeit betreten wird, der Ausartung näher liegenden Fortschritt der προφητεία anerkennt, hat unter all den genannten Vätern eigentlich nur zwei Repräsentanten, den Barnabas und Papias. Und dagegen sind, richtig verstanden auch weder Euseb. 3, 39. (wo nur gesagt ist, die meisten der kirchlichen Männer, nicht alle, ferner: die meisten nach Papias, unter denen Eusebius den Irenäus nennt, haben seine Ansichten getheilt); noch Justin der Märtyrer, Dial. c. Tryph. c. 80. (vgl. Semisch, Justin der Märtyrer 1842. II. S. 467 ff.). Bereits ins Gebiet der Apokalyptik, nicht mehr der christlichen Prophetie gehört der Chiliasmus. Von diesem wäre an sich hier zu reden nicht der Ort: denn er fügt für die Christologie nichts Neues hinzu, was nicht schon mit der allgemeinen christlichen Eschatologie gegeben wäre. Jedoch weil es immer noch welche gibt, die in Corrodi's Fußtapfen gehen — dessen unpoetische Natur und Unfähigkeit, in diese Gebiete denkend einzugehen, es vorzog, die

einen Blick auf die Apokryphen des N. T. und zwar sowohl die apokalyptischen als die übrigen, die uns noch aufbewahrt

Eimer Weines zu berechnen, die der chiliastische Weinstock bei Papias und Irenäus tragen soll, — weil ferner seit Corrodi besonders der Chiliasmus als Beweis des Ebjonismus der Alten gebraucht werden will, wird ein Wort darüber Entschuldigung finden. 1. Der christliche Chiliasmus ist theils nicht aus dem Judaismus zu erklären, theils gerade in demjenigen, worin er am meisten Züge aus dem Judenthum aufzunehmen scheint, ebensosehr als die Polemik zu begreifen, die ihm vom Christenthum aus entgegengestellt wird. Nichtjüdisch ist er, sofern das sogen. tausendjährige Reich durch den erhöheten Jesus von Nazareth gebracht wird, und gläubige Juden und Heiden umfaßt, während namentlich das ungläubige Judenthum zu dieser Zeit sein Gericht findet. Sodann ist allerdings der jüdischen Apokalyptik mit der christlichen gemeinsam die Periode der Glückseligkeit auf Erden: ferner die Stadt Gottes, Jerusalem, die bei den Montanisten, aber auch bei Irenäus eine große Rolle spielt: und die Differenzen in der Dauer des messianischen Reiches auf Erden sind mehr zufällig. (Die Sibyllinen haben eilf Weltalter, das Buch Henoch zehn u. s. f., und die Juden lassen die messianische Glückseligkeit 500 Jahre währen, die Christen lassen es bald unbestimmt, wie Irenäus, bald nehmen sie auch 500 Jahre an, wie das Evang. Nicodemi c. 19., bald und biß am häufigsten, 1000 Jahre. So Papias, die Montanisten, Tertullian, auch Barnabas.) Aber die Stadt Gottes kommt vom Himmel herab, zu zerstören das fleischliche jüdische Jerusalem und an seine Stelle sich zu setzen. Das Israel nach dem Fleisch, d. h. das ungläubig bleibende weicht dem Israel nach dem Geiste. Sodann kennt die vorchristliche jüdische Apokalyptik nichts Anderes, als daß gleich bei seiner ersten Erscheinung der Messias das Reich irdischer Glückseligkeit stiften wird. Eine doppelte Parusie kennt sie nicht; was sie zu enthalten scheint, zerrinnt bei näherer Betrachtung, gesetzt es wäre vorchristlich, als täuschender Schein. Denn der Messias in Verborgenheit (Justin Dial. c. Tryph. c. 8. 110.) im Meeresgrund oder wo er gedacht sey, ist noch keine erste Offenbarung desselben, und nur ein von der Ungeduld geschaffenes Sinnbild seiner gewissen und baldigen Erscheinung. Der Messias Ben Joseph oder Ephraim und Ben David stammt von dem Bemühen, auch die 10 Stämme an der Ehre den Messias als ihren Sohn zu wissen, zu betheiligen: es sind auch darunter zwei Personen verstanden: so daß die Einheit nur in die unpersönliche Idee des Messias fällt, was eine Christologie voraussetzt, für welche die Zahl

sind, so sind unter den erstern hier in Betracht kommenden die wichtigsten die sibyllinischen Bücher, das Buch Henoch, und die von ihm abhängigen Testamente der 12 Patriarchen.

der Personen, denen jene Idee zukommt, gleichgültig ist. Endlich der Messias aus Ephraim stirbt zwar im Kriege und steht wieder auf: aber erstens tritt er dann dennoch ganz zurück hinter den zweiten Messias und gerade die Hauptsache wird durch diesen Wechsel der Personen umgangen, nämlich daß der Erhabene identisch mit dem Leidenden sey. Zweitens schließt sich gleich an das Leiden des ersten auch die Stiftung des irdischen glückseligen Reiches durch den zweiten an. Mit Ausnahme des Buches Henoch wird ferner das Gericht nicht dem Messias, sondern Gott zugeschrieben: und das messianische Reich irdischer Glückseligkeit ist den Juden nicht blos ein Vorspiel himmlischer Seligkeit, sondern ist der Sache nach das Ziel und der letzte Abschluß. Der jüdische Dualismus zeigt sich nämlich hier besonders darin, daß sie den Himmel für zu heilig und majestätisch halten, als daß er ein für Menschen angemessener Aufenthalt wäre (Corrodi, Krit. Gesch. d. Chiliasm. I, 389 ff.). Das Paradies und die Erde sind der Ort der Frommen, mit dem sie sich ewig begnügen: und die Juden sind nicht einmal im Stande, das tausendjährige Reich und die Welterneuerung, die für alle Ewigkeit gilt, auseinander zu halten, denn beide gehen ihnen in Sinnlichem auf und bedürfen nichts weiter als die vollkommene Erde. Die Christen dagegen unterscheiden von Anfang an eine doppelte Parusie des Einen Christus und wenn sie gleich bald zwischen die erste und zweite noch einen Zeitraum, den eines Reiches Christi auf Erden, einschieben, so denken sie doch dieses noch keineswegs als das bleibende und letzte, sondern das ewige Ziel ist der Himmel; das Reich aber gehört noch zum Weltlauf und gibt ihm nur den würdigen Schluß. Ebendaher tritt, was bei der jüdischen Apokalyptik nicht der Fall seyn kann, das Gericht noch als ein großer Wendepunkt ein und kommt ans Ende der irdischen, goldnen Zeit zu stehn, während es bei der erstern eine unsichere und, da das Höchste eigentlich für sie schon mit der irdischen Glückseligkeit da ist, bedeutungslose Stellung hat. Ferner ist stets den Christen das Gericht durch den Messias wesentlich. Vgl. Corrodi, I, 313 ff. 322. 381. So gewahrt man überall auch hier eine selbständige Gestaltung, vom eignen Princip beherrscht; wenngleich allerdings dieses für seinen Bau zum Theil Elemente der Vorzeit verwendet. Richtiger also und förderder muß es seyn, die Eigenthümlichkeit des alles anders stellenden und ordnenden christlichen Princips auch hier aufzusuchen, als zu

Von den sibyllinischen Büchern ist hier besonders das vierte und fünfte zu berücksichtigen, von welchen das erstere noch ins erste Jahrhundert, das andere in den Anfang des zweiten

glauben, mit Berufung auf Jüdisches die Sache erklärt zu haben, dem doch auch hierin das Christliche sich entgegen stellen will: mag es allerdings zum Theil durch den Gegensatz selbst noch mitbestimmt seyn. Justin der Märtyrer, Irenäus u. A., ja bis in die neueste Zeit nicht Wenige theilen die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich: schon darum muß sie noch unter einem ganz andern Gesichtspunkt als dem judaisirenden begriffen werden, um verstanden zu seyn. Judaisirend ist der ebjonitische Chiliasmus, von welchem Hieronymus Comment. in Jesaj. c. 66, 20. Meldung thut; aber warum auch Christen die Lehre von einem tausendjährigen Reiche pflegten und was sie damit wollten, daß sie nicht, wie man erwarten sollte, die absolute Vollendung des Gottesreiches im Himmel als das Erste bei Christi Wiederkunft setzten, sondern diese aufschoben durch Zwischeneintreten des tausendjährigen Reiches, das ist zu fragen. — 2. Die Antwort auf diese Frage erleichtert uns Irenäus, der dasjenige, was das wirkende Motiv gewesen war, bewußt ausspricht (5, 31, 2. 35, 1. 2. 36, 1.). Wenn der jetzigen Welt das Reich des Himmels so schroff entgegengesetzt wurde, daß es sich nur negativ gegen jene verhielt: wenn das eintretende Himmelreich sich nur an die Stelle der jetzigen Welt setzen sollte, so war der Uebergang zu abrupt, die erste Schöpfung durch die zweite ausgeschlossen und vernichtet. Die Versöhnung zwischen Geist und Natur, die in Christo als absolute geschaut wurde, in den Gläubigen aber principiell sich fortsetzte, war dann wenigstens theilweise umsonst geschehen. Anders angesehen war der Sieg des Christenthums über die Welt ein unvollständiger, wenn es blos seine vernichtende Macht, und nicht zugleich seine veredelnde Kraft an der ersten Natur zeigte; völlig Sieger kann es ja erst seyn, wenn die Natur zu einem Moment an ihm selbst, zu seinem dienenden Organ herabgesetzt ist. Nun, der Chiliasmus ist die erste Concession, welche von der Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft des Herrn der theilweise entgegengesetzten Tendenz des Christenthums, in der Welt eine beseelende geschichtliche Macht zu werden, gemacht wird. Die Natur soll nicht umsonst da gewesen seyn: sondern wie sie zuerst das Werkzeug der Sünde war, dadurch aber ihrem eigenen Begriffe entrückt ward, so soll die Zeit kommen, wo sie ihrem Begriffe, dem vollkommenen Menschen, d. h. den auferstandenen Gerechten zu dienen, entsprechen soll. Und diß Werk darf Christus nicht dahinten lassen: er darf nicht blos richtend und vernichtend einschreiten gegen sie

fällt (vgl. Bleek s. u.). Das vierte Buch verlangt von den Menschen, daß sie sich taufen lassen und zum Aether die Hände empor-

---

oder das Christenthum bekennt, daß auch es den Gegensatz zwischen Natur und Geist nicht zur wahren Harmonie aufzulösen vermöge. So entwarf sich nun, nachdem für die Weltgeschichte noch der Zeitraum des sogen. tausendjährigen Reiches gewonnen war, immer allgemeiner das System, welches die Schöpfungswoche zum Urbild der Weltgeschichte nahm. Die Weltgeschichte ist die auseinandergezogene Schöpfungswoche: jeder Welttag oder jedes Weltalter ist 1000 Jahre: dem Sabbath der Schöpfungswoche, der eintrat nach der Schöpfung des Menschen, muß entsprechen ein Weltsabbath, der eintritt, nachdem die Menschheit, wiederhergestellt zur ursprünglichen Unschuld, dasteht, wie Adam im Paradiese. So ist dann die gesammte Zeit von dem Sündenfall an, der das Paradies uns raubte, gleichsam zu einer Episode herabgesetzt, und die weitere Entwicklung zur Vollendung schließt sich an diesen paradiesischen Zustand an, wie wenn nie ein Sündenfall gewesen wäre: nur daß jetzt durch die geschehene Ueberwindung der Sünde die Heiligkeit eine befestigte ist. — Aber hiemit scheint nun das nicht zu stimmen, daß überall der Chiliasmus das größeste Gewicht legt auf die wiederhergestellte Kraft des Naturlebens, seine Schönheit, seine Dienstbarkeit für den Menschen, der die Natur beherrscht und in ihren reichsten Genuß eingesetzt wird. Da scheint das Christenthum, das selbst in der Erniedrigung so ideal beginnt, eudämonistisch zu enden. Das Geistige, das zuerst als das höchste Gut, dem alles zu opfern sey, erkannt ward, scheint da wieder der Natur zu weichen, diese als letzter Zweck auch der höchste zu seyn. Allein es ist falsch, daß irgend einer der kirchlichen Schriftsteller das tausendjährige Reich als das Letzte denkt: vielmehr ist es nur Uebergangsstufe zum ewigen Leben. Ebendaher ist auch nicht zu sagen, der Glaube und die Heiligkeit in diesem Leben werden durch den Chiliasmus zum bloßen Mittel herabgesetzt, das den Zweck außer sich habe: sondern sie bleiben Selbstzweck, aber werden als Vermittlungen einer neuen vollkommneren Stufe erkannt. Das Diesseits ist, namentlich für die Genossen des tausendjährigen Reiches eine Zeit der Leiden. Erscheint zwar darin der Geist in seiner ganzen Größe, in der Liebe, so hat er doch darin noch etwas Inadäquates, als die Wahrheit der Welt muß der vollkommne Geist nicht durch die Welt leidend, sondern weltbeherrschend seyn. Das Christenthum wäre nur scheinbar höher aufgefaßt, wenn es bei der Resignation, bei der Geduld stehen geblieben wäre. So läßt also die alte Kirche in dem Chiliasmus die aus der Liebe wiederge-

hebend Vergebung erflehen. Thun sie das nicht, so wird Feuer die Welt verzehren, worauf Gott die Todten auferwecken und Gericht

borne Macht des Geistes in ihr Recht eintreten: aber sondert scharf in verschiedene Perioden sie vertheilend, diese Momente, um jedem sein eigenthümliches Recht zu lassen, und nicht durch voreilige Einmischung der Macht die Liebe zu vergiften, die sich nur in dem Verzicht auf die Macht bethätigen und so in höherer Weise die Macht wieder gewinnen kann. Im Chiliasmus also wird sich das christliche Princip seines Berufes zur Weltbeherrschung zuerst concreter bewußt: im Chiliasmus rettet es sich seine nicht blos negative, sondern auch positive Beziehung zur Welt: es hat durch Weltentsagung den Beruf zur Weltverklärung. So unfreundlich ferner die alten Christen gegen die Kunst stehen: der Chiliasmus ist der Ort, wo das Schöne, die Harmonie des Geistes und der Natur ihre Anerkennung finden, wo für die poetische, oder wenn man will, romantische Weltanschauung noch die Stelle bleibt. So gewiß es allerdings im Chiliasmus nicht auf etwas blos Geistiges abgesehen, vielmehr sein eigentliches neues Moment die Lösung des Bannes, der auf dem Naturleben liegt, und die Rückkehr der Natur in ihr ideales Daseyn ist; so verfehlt ist es, die Phantasie, die dieses Gebiet auszufüllen hat, auf welchem nach seinem eigensten Begriffe die Poesie wohnen soll, mit Zahlen und geometrischem Verstande zu verfolgen. Unschwer ist es, aller Orten Widersprüche aufzufinden, aber der sich klug dünkende Spott eines Corrodi, mit dem man selbst die heidnische Mythologie verschonen gelernt hat, hat vielmehr selbst etwas Lächerliches und Thörichtes. — Das absolut supernaturale und abrupte Eintreten dieses Reiches ist dem Chiliasmus nicht wesentlich, wie z. B. Irenäus beweist, der gerade in dem Interesse des allmähligen Ueberganges so viel auf den Chiliasmus hält: und ihn ausdrücklich als Mittelglied, als Vermittlung zwischen dem Jenseits und Diesseits behandelt. Sondern nur in dem Maaße wird auch dieses Moment abrupt gedacht seyn, als die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart und der Druck der beengenden Welt gewachsen ist. Je mehr nämlich die weltumbildende immanente Kraft des Christenthums noch zurückgehalten, je weniger die Christenheit durch weitgreifende Werke der unendlichen Macht des ihr inne wohnenden Principes bewußt geworden ist, desto entschiedener verlegt sie das Gesammte unmittelbar in die wiederkommende Person Christi, in der ihr diese Macht schon Gegenwart und Gewißheit ist. Dennoch ist, wie wir sahen, der Chiliasmus auch schon der Fortgang der Christenheit zu dem Bewußtseyn, daß die Natur nach ihrem innersten Wesen und Begriff

halten wird. Die Gottlosen wird wieder die Erde bedecken, die Frommen werden wieder auf Erden leben: Geist und Leben wird Gott ihnen geben: und sie werden alle sich wieder

für ein positives Verhältniß zum Geist bestimmt sey: und so ist er wesentlich vermittelnd geworden für den Fortgang aus dem allgemeiner und abstract gehaltenen Jenseits zu den Aufgaben des Diesseits, durch deren Lösung das Jenseits auf immanentem Wege vorbereitet wird. Und auch diß hat schon Irenäus aufgefaßt. So gliedert sich durch den Chiliasmus die christliche Weltzeit in drei Momente, die als drei Perioden gedacht sind. In der ersten, der Weltzeit bis zum Chiliasmus, ist der Geist als leidender, oder im Zustande der Erniedrigung in Geduld und Liebe; im zweiten als herrschender gedacht. Beides ist noch nicht zusammengebracht; sondern einseitig ist für die erste Zeit das Leiden, die Weltüberwindung; für die zweite Weltzeit wieder einseitig das Herrschen und Genießen. Aber die zwei wesentlich zusammengehörigen Seiten sind doch dadurch anerkannt, daß sie auf einander folgen, in innerem Zusammenhange stehen, und so eine Dialektik der zwei Momente sich eröffnet, die in der dritten Periode, d. h. in der Ewigkeit die ewige Durchdringung und das volle Gleichgewicht finden sollen. Das im Montanismus so stark hervorbrechende aber negativ auftretende Ethische oder die Idee der Heiligkeit ist der Hauptimpuls für die Kirche geworden, um in der beseelenden göttlichen Liebe, die auch allein den ekstatischen Montanismus in das ruhigere Bette zusammenhängender kirchlicher Thätigkeit zu bringen vermag, die Einigung jener zusammengehörigen Momente der Weltverläugnung und Weltverklärung zu suchen und zu finden. Damit ward allmählig das Gebiet des Chiliasmus vielmehr der Kirche als ihre weltgeschichtliche Aufgabe überantwortet. Das Wahre was er vertritt, soll jedem Momente der Christenheit einverleibt seyn, in steigender Weise und stetigem Fortschritt. Darum hat der Chiliasmus seine Zeit gehabt: in dieser ein edles, kostbares Moment vertreten; und es darf verlangt werden, daß die Zukunft ihn gerechter beurtheile. Sein Hauptgegner ist der Gnosticismus, denn dieser bedroht die Geschichte, das Teleologische, das Realwerden des Idealen, und damit das Christenthum. Andrerseits eignet sich der Gnosticismus, welcher an der vom Montanismus verkannten Gegenwart des höchsten Gutes auf seine Weise schon in der Jetztzeit festhält, dazu auf dasjenige Moment aufmerksam zu machen, das der wahrhaft ethische Standpunkt zu seiner Voraussetzung bedarf, um, wie es von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an geschah, über beide, den Montanismus und Gnosticismus hinauszuheben.

finden. (Oracula Sibyllina, cum variorum commentariis ed. Serv. Gallaeus Amst. 1689. S. 530 — 539.) Wichtiger ist das fünfte Buch. Im Orakel gegen Memphis (S. 556. v. 60 — 72.) heißt es: „Du hast gewüthet gegen meine gottgesalbten Kinder (παῖδας θεοχρίστους), [77]) du wirst weinen und sehen den ewigen, unsterblichen Gott in den Wolken. [78]) Ein von Gott her ausgesandter starker König wird stürzen alle großen Könige. [79]) „Ein Weltbrand und eine Schlacht der Gestirne unter einander wird das Ende bringen.“ Da wird (S. 600. v. 257 ff.) nämlich wieder vom Aether kommen ein erhabener Mann, der am fruchtreichen Holz die Hände ausbreitete, der Beste der Hebräer, der einst die Sonne feststellte, der da sprach in lieblicher Rede und mit heiligen Lippen. „Es ist gekommen,“ ruft in prophetischer Anticipation in einer spätern Stelle (S. 625. v. 414 ff.) die Sibylle, „von den himmlischen Regionen der heimgegangene Mann, das Scepter haltend in Händen, das Gott ihm überantwortet hat. Herrlich baut er Jerusalem auf und den heil. Tempel; bis zum Himmel raget sein Bau.“ [80]) Der Verfasser dieser Orakel macht sich zwar als Judenchristen kenntlich, [81]) aber es

---

[77]) S. 641. heißen die Frommen λαὸς θεότευκτος.

[78]) Daß diß auf Christus sich bezieht (Matth. 24, 30.), kann nicht zweifelhaft seyn; zugleich aber beweist es, daß die Eschatologie für sich nicht gegen Doketismus sichert.

[79]) Besonders heftig spricht (S. 575 ff.) das Orakel gegen Rom und Italien, weil durch sie viele Heilige, Gläubige und der wahre Tempel (d. h. der Tempel des wahren Gottes) gefallen seyen.

[80]) S. 628. heißt Gott κτίστης ναοῖο μεγίστου. — Uebrigens ist zweifelhaft, ob der Tempel als ein geistiger, aus heiligen Menschen bestehender gedacht ist, wofür Mehreres entschieden spricht (S. 623: οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τηρήμονα ναὸν, ἐξ ἁγίων γεγαῶτα, καὶ ἄφθιτον αἰεὶ ἐόντα. Auch der Sinn des Nächstfolgenden (S. 624.) scheint mir auf einen Tempel, der aus den Seelen und Leibern der Menschen besteht, auf einen Gottesdienst ohne Thon, Stein, Gold, aus den Opfern Gottbegeisterter bestehend, zu weisen.

[81]) So in der Beschreibung der heil. Stadt und des heil. Landes, die in der messianischen Zeit das himmlische Jerusalem und Canaan (θειογενής, S. 602.) auch in sichtbarer Wirklichkeit zeigen werden

wird bereits auch ein großes Gewicht auf Christi Tod von ihm gelegt, und er bleibt nicht bei dem Erhöheten stehen. Das Kreuz heißt schon das Holz, das viele Früchte bringt. [82])

(S. 627. ἔνσαρκον); ferner S., 598. wo die Juden, die ins messianische Reich kommen, ein göttliches Geschlecht seliger Himmelsbewohner heißen; endlich S. 600. 601., wo der Messias der Beste der Hebräer heißt. — Für einen Juden dagegen den Verfasser anzusehen, erlauben die oben im Text angeführten Stellen nicht. Vgl. Bleek's Abhandlung über die sibyllinischen Orakel in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's theologischer Zeitschrift. H. 2. S. 188 ff.

[82]) Aehnliches findet sich um diese Zeit bei Ignatius ad Trall. 11., wo auch das Kreuz als fruchttragender Baum gedacht ist. Wie auch das Prädikat ἀΐδιος θεός (καὶ ἄμβροτος), was dem Messias gegeben wird (S. 556.), an Ignatius ad Magn. 8. θεοῦ λόγος ἀΐδιος erinnert. Daß das fünfte Buch, wenigstens die angeführten Stellen desselben in Hadrians Zeit und zwar in den Anfang seiner Regierung fällt, dafür vgl. man Bleek l. c. S. 173 ff., dem sich auch Lücke l. c. anschließt. — Das sechste Buch beschäftigt sich fast ganz mit Christologie: fällt aber des Feuers wegen, das bei Christi Taufe nach demselben erschien (vgl. VII, 83.), auch wahrscheinlich noch ins zweite Jahrhundert (vgl. Grabe, Spicil. I, 28. 69.) Das siebente Buch spricht schon viel vom Logos: nicht eben in eigentlich gnostischer, aber in gnostisirender Weise, und dürfte, wie auch L. VIII., in die 2te Hälfte des 2ten Jahrh. fallen. — Daß die orphischen Sprüche mit dem alexandrinischen Judenthum zusammenhängen, ist anerkannt. Die Αὐδή, die nach ihnen die Welt schafft, geht, obwohl Justin (Cohort. ad Gr.) sie mit seinem Logos identificirt, nicht über die alexandrinische Logoslehre hinaus. — Wenn man Virgil's 4te Ekloge und ihre Worte von der virgo, der nova progenies vom Himmel, dem puer, mit welchem ein goldnes Zeitalter beginne, in welchem die Sünde getilgt, die Schlange getödtet werde, und wo jener Sohn mit des Vaters Tugenden ausgestattet den friedevollen Erdkreis beherrschen wird, mit den bekannten Weissagungen bei Tacitus (Hist. 5, 13.) und Suetonius (Vespas. 4.) vergleicht, welche Stellen alle auf orientalische Quellen weisen (vgl. Assyrium amomum Virg. Ecl. 4, 4.), die den Römern theils durch die jüdische Diaspora sich öffneten, theils durch die vermöge Senatsbeschluß nach dem Capitolsbrand unter Sylla versuchte Wiederherstellung der verbrannten sibyllinischen Bücher durch Sammlung von Tausenden alter und neuerer Orakel aus aller Welt (Suet. Aug. 31. Tacit. Annal. 6, 12.), so muß man bedenklich werden, alles auf den ersten Anblick Frappante dieser Art gleich auf Rechnung

Andrerseits wird die Erscheinung Christi in den Wolken zum Gericht geradehin eine Erscheinung Gottes genannt.

Fast noch schwieriger ist das Urtheil über das Buch Henoch. Ist es von Einem Verfasser, oder nicht, von einem Juden oder Christen: jedenfalls ist die Eschatologie so sehr das alles Beherrschende, daß der geschichtliche Christus dadurch völlig in den Hintergrund gedrängt wird. So daß also hier der oben angedeutete Fall einträte, wo das einseitige Hervortreten der Eschatologie dem Doketismus sich nähert. Jedoch spricht Vieles dafür, daß es im Ganzen ein jüdisches Produkt ist, das höchstens einer christlichen Hand einige Zusätze verdankt.[63]) Es ist nämlich der ganze Standpunkt des Buches

christlicher Interpolation zu schreiben. Aber die im Text berührten Stücke gehören doch wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt in die ersten christlichen Zeiten. Das Vorchristliche in den sibyllinischen Orakeln, soweit es für das Christenthum in Betracht kommt, hat positiv und negativ den Eintritt des Christenthums in der Heidendenwelt vorbereitet. Dieses, indem sie dienten, dem sicheren Selbstbewußtseyn der alten Welt den Boden zu unterhöhlen, darauf es stand: in seiner höchsten Macht wird das Römerthum des innern Bebens vor einem nahen, Untergang drohenden Fatum nicht mehr los. Positiv, sofern, wahrscheinlich auch durch Einflüsse der hebräischen Prophetie, die Ahnung eines höhern, reinen und schuldfreien Daseyns den Weltbezwingern aufgeht.

[63]) Lawrence, Gfrörer, Gieseler und immer entschiedener auch Hoffmann halten es nicht wie Lücke für ein judenchristliches oder christlich interpolirtes, sondern für ein jüdisches Werk, so sehr sie auch über die Entstehungszeit differiren. Als die äußerste Grenze, wo es in seiner jetzigen Gestalt muß vorhanden gewesen seyn, darf das Ende des ersten Jahrhunderts angenommen werden, theils wegen der Berufung des Briefes Judä, theils wegen der Testamente der 12 Patriarchen. Die andre Grenze ist für das Ganze die Abfassungszeit der danielischen Weissagung, für einen Abschnitt wenigstens das Bekanntwerden der Parther (vgl. c. 54, 9.) Aber ob es falle in die nachherodische Zeit, etwa vor die Zerstörung Jerusalems, oder in die Zeit des Herodes, wie Lawrence will, oder noch früher, wie Hoffmann meint, das ist theils darum nicht entschieden, weil Weniges dafür spricht, daß es von Einem Verfasser herrühre, theils weil die Hauptstelle für die Chronologie (c. 89.) nicht einmal klar sagt, ob die 12 Hirten jüdische sind. Sind sie aber nicht

noch wesentlich der jüdische. Vom eigenthümlich Christlichen, der Menschwerdung Gottes, Jesu Namen, von seinem irdischen Leben und Tod, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, vom gesammten Erlösungswerke, von Taufe und Abend-

---

jüdische, wofür Hoffmann sich entscheidet, so ist den Hypothesen ein sehr weiter Spielraum geöffnet. Zudem erweckt gerade dieser Abschnitt c. 84—89. Hoffmann selbst (das Buch Henoch. 2te Abtheil. IX.) am meisten den Verdacht, als ob hier ein Anderer rede, als in den übrigen Theilen des Werkes: so daß er bekennt, es sey damit der Kritik die Unterlage für die Bestimmung der Abfassungszeit entzogen. Allerdings scheint das Werk in seiner jetzigen Form schon dem Verfasser der 12 Testamente vorzuliegen (sec. 2.). Aber daraus folgt nicht die Einheit desselben nach Geist und Urheber. Noch weniger daraus, daß das Buch Sohar es als ein hebräisches Werk, von Henoch stammend, zu behandeln scheint. Denn es sind die Stellen, die das Buch Sohar benützt, nicht aus dem Abschnitte, in welchem die christologischen Elemente sind (c. 37—70.), sondern aus c. 16—36. Für eine Mehrheit der Urheber, die ein Stück um das andere zusetzten (vgl. c. 71, 1. 81, 1. 2. 91, 1.) oder einschoben, spricht besonders auch die große Differenz der Abschnitte c. 16—36. und c. 37—70; c. 64—67, 1.; das 105te Kapitel wo nicht ganz, doch von v. 21 an; die vielfache Unordnung im Buche (vgl. Hoffmann l. c. I, 5. 6.; auch c. 53. 54.), die Nachbildungen von Früherem in Folgendem, wie auch die häufige Gewohnheit der alten Zeit, an einen früheren festen Kern Weiteres anzuschweißen (vgl. das 4te Buch Esra, die Sibyllinen, das Anabaticon Jesajae, das an das Martyrion angefügt ist u. A.). Jedoch will ich mit der Mehrheit der Verfasser nicht behaupten, daß nicht alle, die daran arbeiteten, Juden können gewesen seyn; nur wage ich nicht absolut auszuschließen, daß einige Theile erst in der christlichen Aera geschrieben sind, sey es von einem etwas christlich tingirten, jedoch wesentlich durchaus jüdischen Hebräer, sey es von einer interpolirenden christlichen Hand. Es würde zwar der rasche zur Präexistenz Christi fortschreitende Entwicklungsgang der ersten Kirche historisch um so begreiflicher, wenn schon sogar die alttestamentliche Messiasidee vor Christo ebendahin geführt hätte. Es leuchtet ein, welch bedeutende Vorbereitung damit die neutestamentliche Logoslehre schon träfe, ohne, wie wir sehen werden, irgend in ihrer Eigenthümlichkeit verkürzt zu werden. Aber eben wegen der Wichtigkeit eines solchen Datums ist auch doppelte Behutsamkeit nöthig.

mahl findet sich keine Spur, wohl aber wird der Sabbath als eine ewige Ordnung betrachtet (c. 10, 23.). Freilich hat der Messias eine hohe Stelle. Er heißt in dem Buche der Auserwählte, [84]) der Menschensohn, [85]) des Mannes Sohn [86]) des Weibes Sohn, [87]) der Sohn Gottes; [88]) vor der Sonne wurde sein Name angerufen vor dem Herrn der Geister, [89]) er sitzt neben ihm auf dem Throne, im Verborgenen vor dem Anfang der Welt und bis zum Ende der Tage; [90]) aber offenbar und als Richter, der das entscheidende Wort spricht, was Gott genehmigt, erst bei dem Weltgericht (60, 10 ff. 68, 39.), das der Hauptgegenstand des Buches ist. Also weiß der Verfasser schlechthin von keiner Erscheinung des Menschensohnes, außer der zum Gericht (61, 17.). Da erst werden die Heiligen mit dem Menschensohne wohnen und essen und sich niederlegen und aufstehen in Ewigkeit zu Ewigkeit. [91]) Eine Trinitätslehre findet sich nicht in dem Buch; [92]) der Messias heißt nicht das Wort, nicht die Weisheit. [93]) Und wenn er der Sohn des Weibes genannt

---

[84]) c. 60, 7. 10. 16. 61, 1. 10. 40, 5. 45, 3. 4. 48b, 2. 4. 50, 3. 5. 51, 5. 10. 54, 5.

[85]) c. 46, 1. 2. 61, 13. 17. 62, 15. 68, 38. 39. 69, 1. etc. Auch Noah, heißt so 59, 11.; vielleicht auch Henoch 70, 23.

[86]) c. 68, 40. 41. — Auch Henoch wird so angeredet c. 70, 17.: „Du bist der Mannessohn, geboren zur Gerechtigkeit."

[87]) c. 61, 8—13., besonders 9.

[88]) c. 104b, 2.

[89]) c. 48, 3—5.

[90]) c. 61, 10. 48, 5.: „der Auserwählte und der Verborgene war in der Gegenwart des Herrn der Geister, ehe die Welt geschaffen wurde, und immerdar."

[91]) c. 61, 17.

[92]) vgl. Hoffmann zu 60, 13. 70, 9.

[93]) Doch richtet er durch das Wort des Namens des Herrn der Geister (c. 60, 11.) oder durch das Wort, das da ist ein Schwerdt seines Mundes (vgl. 61, 4. 62, 15.). Die Weisheit dagegen wird ihm zugeschrieben als Eigenschaft; er selbst wird nicht die Weisheit genannt. Sein eigentlicher Charakter, unter dem das Buch den Messias denkt, ist vielmehr die Gerechtigkeit (c. 46, 2. 48, 1. 6. 48b, 3. 50, 3.); und fast nur für das Gericht kommt

wird, so wäre das allerdings, wenn der Verfasser Christ wäre, ohne Zweifel auf die Geburt von der Jungfrau zu beziehen; hat aber vollkommen seinen Sinn, wenn es entweder (wie Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.) als Umschreibung für „Mensch" angesehen, oder, was noch besser ist, aus dem Weibessaamen im Protevangelium erklärt und also für Messias genommen wird. Eine Aufhellung endlich der frappanten Art, wie von dem Menschensohne als einem bei Gott vor der Weltschöpfung existirenden und von allen Wesen Angebeteten die Rede ist, dürfte in der Erinnerung an den danielischen Menschensohn, an persische oder verwandte Ideen, die das Buch auch sonst zeigt, endlich an die Stellung liegen, welche in diesem Buche und verwandten andern Erscheinungen die Engellehre einnimmt. Die oben (S. 63. f.) erklärte Stelle Daniels (7, 13. 27.) schwebt dem Verfasser vor: aber bestimmter als bei Daniel ist von ihm das Wort Menschensohn auf den Messias bezogen. Er ist, wozu persische Ideen mit führen konnten, ohne Zweifel als der Urmensch gedacht, der der übrigen Schöpfung als ihre Idee vorangeht. Die Engellehre, wenn sie zu solcher Geltung und Ausbreitung gekommen war, wie zur Zeit des Buches Henoch, mußte nothwendig bei einem Juden, der an der Prophetie seines Volkes festhielt, sich auch in Verhältniß setzen zur messianischen Idee: und das geschah eigentlich schon damit, daß der Messias als Urmensch engelartig gedacht war (46, 1.). Aber als Messias, der das Gericht über alles Böse hält, somit auch über die bösen Engel, womit das Buch sich viel beschäftigt, mußte er andrerseits über die Engel gesetzt werden. Und auch hiemit war seine Präexistenz befestigt. Man hat kein Recht, diese Vorstellung als eine im vorchrist-

die Weisheit in Betracht. Der Messias ist nicht die weltschaffende Weisheit der Sprüchwörter, sondern durch einen Schwur, (d. h. durch Gottes kräftiges Wort, das nicht mit dem Messias identificirt ist), ist die Welt geschaffen und wird sie erhalten (c. 68, 21—29.). So wenig ist dieser Schwur (d. h. Gottes Wort) der Sohn Gottes, daß vielmehr auch von abtrünnigen Engeln die Rede ist, die sich jenes Schwures als einer mächtigen Zauberformel bemächtigten.

lichen Judenthum allgemeine anzusehen: vielmehr bezeugt uns der Dialog Justins mit dem Juden Tryphon vielfach (z. B. c. 48.), daß die Masse der Juden einen Messias erwartete, der Mensch aus Menschen sey und erst durch Elias Salbung eine höhere Persönlichkeit werde. Aber noch mehr. Selbst wenn die Vorstellungen des Buches Henoch im Judenthum allgemein gewesen wären, wogegen auch die Evangelien sprechen (die als herrschende Ansicht des Volkes die des Juden Tryphon bezeichnen, Matth. 22, 41 ff. 2, 4 ff. Joh. 7, 41 ff. und nur wenige Anklänge an andre Vorstellungen zeigen, Joh. 7, 27. vgl. Hebr. 7, 3.), so stehen wir damit noch nicht in der christlichen Idee von der Person Christi. Vor allem nicht, weil die menschliche Seite damit noch nicht zu ihrem Rechte gebracht ist: wir haben nur die ewige, unbeweglich gedachte Idee des Menschen, ohne Eingehen in das Werden, hypostasirt: also keine Menschwerdung. Dieser Menschensohn Henochs ist nur der abstrakte, starre Logos des Philo, entworfen von Daniel aus; und daher bestimmter hypostatisch gefaßt, als bei Philo, der seinen Logos doch minder realistisch den Urmenschen nennt. Sodann aber fehlt diesem Menschensohn die wahre Göttlichkeit. Die Gerechtigkeit, nicht die Liebe, ist sein Grundzug: und nach seinem Wesen gehört er nicht in den innersten Kreis des Göttlichen, sondern wenn auch als Erster, oder wenn man will als ihr König und Repräsentant steht er doch mitten unter den Cherubim, Seraphim und Ophanim, allen Engeln der Macht und der Herrschaften, und preist, Eine Stimme mit ihnen, den Namen des Herrn der Geister in Ewigkeit (c. 60, 13. 14.). Er ist in der Begleitung des Haupts der Tage, des Vaters der Geister (z. B. c. 46, 1.).

Läßt sich nun aber gleich sonach das Buch als jüdisches Produkt vollkommen begreifen, weil dieser Messias, bei aller Aehnlichkeit mit dem christlichen, doch noch nicht als gekommner, oder auch nur von Jesu verheißener gedacht wird, immerhin bleibt es auch so ein Beweis dafür, wie das Moment der Präexistenz im Begriffe des Messias gar nicht ein so schwer zu erreichender, sondern in der Universalität seiner

Bedeutung, war diese erst anerkannt, implicite schon liegender Zug war. Nicht minder ist die so frühe Verbreitung und Anerkennung der Schrift ein Beweis, wie frühe auch in der Christenheit die Idee von der Präexistenz Christi muß allgemeinere Geltung gehabt haben. [94]) Diß führt uns zu den Testamenten der zwölf Patriarchen. [95])

---

[94]) Das 4te Buch Esra's, (Fabr. Cod. Pseudepigr. V. T. II, 173—307.) enthält hieher Gehöriges c. 1. 2. 7. Da in der letztern Stelle der lateinische Text Jesum nennt, so ist die Hand eines Christen unverkennbar: zumal der arabische Text es nicht hat (7, 28.). Er hat auch die beiden ersten Kapitel nicht, wo (2, 43—47.) der Sohn Gottes als Jüngling von hoher Statur, erhaben über Alle stehend auf dem Berge Zion, und seinen Bekennern Kronen austheilend geschildert wird, als Hirte, der die ewige Ruhe schenkt. Das geht an sich nicht über hebräische Ideen hinaus: denn auch der Messias des A. T. wird als Richter und als Sohn Gottes beschrieben, Aber für die Einmischung christlicher Elemente spricht doch 1, 30. cll. Matth. 23, 37.; 1, 35. cll. Röm. 10, 20.; 1, 37. cll. Joh. 20, 29. Aber gesetzt, dieses wäre schon vor 150 von einem Christen geschrieben, so enthält es doch weniger Eigenthümliches, als die von Justin angeführte Stelle aus Esra: τοῦτο τὸ πάσχα ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ καταφυγὴ ἡμῶν (bei Fabr. l. c. I, 1152.). Da Justin sich beklagt, daß die Juden diese Stelle gestrichen haben aus Esra, der Christen wegen, so setzt das voraus, daß diese Interpolation von einem Christen schon vor Justin gemacht und in die Handschriften übergegangen war. Daraus aber ergibt sich wiederum, daß es mindestens im Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht an Solchen fehlte, die nach paulinischem Typus (1 Cor. 5, 7.) das wahre Paschahlamm in Christo fanden, wie dasselbe auch in Joh. 19, 36. liegt. — Das Anabaticon des Jesaja scheint viel später zu seyn, wenn gleich vornicänisch. Seine Christologie hat etwas Doketisches.

[95]) Vgl. Nitzsch, de Testam. XII Patriarch. Wittenb. 1810. Lücke, l. c. — Grabe, Spicileg. I, 129—252. Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. I, 496 — 759. Origenes und wahrscheinlich auch Tertullian kennen die Schrift (vgl. Fabric. l. c. 499 f.). Sie muß also vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben gewesen seyn. Aus der hellenistischen Sprache läßt sich nicht mit Doddwell schließen, daß sie noch ins erste Jahrhundert falle. Enger als zwischen dem Buch Henoch und dem Ende des zweiten Jahrhunderts läßt sich die Grenze des Zeitraums, darein das Buch fällt, ziehen, wenn man einerseits darauf achtet, daß Jerusalem schon zerstört

Juda und Levi sind bestimmt zu Hütern des Volkes, bis Gott kommt, in Israels Mitte zu wohnen (Levi 4. Juda 23.) Mit dem Lichte der Erkenntniß soll Levi leuchten, und wie die Sonne stehen in Israel (Levi 14.), so lange, bis der Herr alle Heiden heimsucht in der Barmherzigkeit seines Sohnes für ewige Zeiten. Juda hingegen ist das Scepter anvertraut, der Stab der Gerechtigkeit, der zur messianischen Zeit aufgehn wird zum Gericht und Heil über alle, Juden und Heiden (Juda 24.). Auf der Einheit beider Aemter steht Israels Wohl (Dan 5.). Nicht zwei Häupter sollen seyn: denn alles, was Gott gemacht hat, hat Ein Haupt, und Einem Haupte gehorchen die Glieder des Leibes alle, obwohl sie doppelt sind (Zab. 8.). Das Königthum aber ist niedriger als das Priesterthum: jenes hat Gott diesem unterworfen; jenem hat er gegeben, was auf Erden,

ist (Levi 15. 16.), daß die Heiden schon die Mehrzahl in der Christenheit bilden (z. B. Levi 8. Benj. 9. 11.), was schon mindestens an das Ende des ersten Jahrhunderts paßt, daß für die Idee der Menschwerdung Gottes sich schon ein ganzer Kreis von Formeln gebildet hat, die dem Verfasser völlig geläufig sind, was mindestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts weist; und daß andrerseits die gesammte Tendenz der Schrift darauf ausgeht, zu lehren, daß das Priesterthum höher sey als das Königthum: beide aber unauflöslich nach ihrem Begriff. Christus daher dürfe nicht blos gedacht werden als König, sondern er sey der Hohepriester. Königthum und Hohepriesterthum dürfen nicht zerspalten werden. Könnte man nun in dem Buche irgend eine Beziehung auf die kirchliche Verfassung finden, so läge die Annahme nahe, seine Grundidee habe ihre Beziehung auf das Priesterthum in der Kirche, entweder sie zu begründen oder zu bekämpfen. Allein das ist nicht der Fall: vielmehr mit jüdischem Wesen hat der Verfasser unläugbar zu thun: und diesem hält er unermüdlich vor, daß der Messias vor Allem als Priester zu denken sey, an den das alte Priesterthum seine Rechte abzugeben habe. Das paßt nun ohne Zweifel nicht mehr nach der Zerstörung Jerusalems durch Hadrian, wohl aber vor ihr. Denn alle Einheit und ansteckende Kraft des jüdischen Ceremonialwesens hörte mit dieser auf. Innerhalb der christlichen Kirche in Palästina selbst war ferner bis Hadrian die Gefahr des Rückfalls in den Judaismus sehr nahe liegend. Denn zwar, um mit Sulpicius Severus zu reden, Christum Deum

diesem, was im Himmel ist. Wie der Himmel erhaben ist über die Erde, so das Priesterthum über das Königthum (Juda 24.). So schwere Sünde es nun aber ist, gegen Juda oder Levi sich zu empören, und ein doppeltes Königthum oder Priesterthum aufzurichten, so ist doch erst damit die Vollkommenheit beider gegeben, daß der Herr einen Mann erweckt, der aus Levi als Hoherpriester, aus Juda als König ist: Eine Person, die das Himmlische und das Irdische verknüpft als *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* (Simeon 7.). Damit meint der Verfasser nicht, daß der Messias irgendwie leiblich aus diesen zwei Stämmen entspringen werde (vgl. vielmehr Juda 23.): oder daß Maria aus Levi stamme (wie mehrere spätere häretische Partheien wollten, besonders die Manichäer.). Sondern der Messias soll geboren werden von einer Jungfrau (Joseph 19.) aus Juda (ebendaselbst); aber sie wird in Josephs Traum

---

credebant, aber sub legis observatione (Hist. sacr. L. 2, 31. ed. Lips. 1709. 245.); oder genauer: Christus wurde dort vorherrschend, als der Erhöhete und als König Wiederkommende, d. h. eschatologisch gedacht: aber an dem Gesetz und seiner fortdauernden Verbindlichkeit (wenn gleich nur für die Judenchristen) hielten auch diese Christen noch fest. Unsre Schrift nun polemisirt gegen eine Trennung des Königthums und Priesterthums, gegen die Meinung der Juden also, der Messias sey als König und nicht vor allem als Priester zu erwarten; aber ebendeßwegen auch gegen diejenigen Christen, die zwar an Jesum den erhöheten König glauben, aber weil sie ihn nicht als Priester zugleich denken, das Ceremonialgesetz als noch bestehend und verbindlich erachten und in Gefahr stehen, das Beste noch nicht gebracht zu glauben, Christi Werk also ebjonitisch aufzufassen. Mit einer an den Hebräerbrief erinnernden Emphase wird ausgeführt, daß mit Christi Tod das Ende für das alttestamentliche Gesetz und dessen Mittelpunkt, das levitische Priesterthum gekommen sey (Benj. 9. 11., bes. Levi c. 4–8. 10. Rub. 9.). Diese Hervorkehrung des hohepriesterlichen Amtes Christi gegen das königliche (Juda 21. 24.) scheint mir in dieser Art nur für die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu passen. Da konnte auch noch unbefangen gesagt werden (Levi 18.): Christus als König und Priester werde ewig es bleiben und in allen Generationen keine Succession haben: denn das ist nicht gegen die Idee, die Ignatius realisirt wünscht, wohl aber gegen die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die ein neues

gesehen im Byssuskleid (c. 19.). (Ein Gedanke, den das Protevang. Jakobi weiter dahin ausbildet, daß es die Maria zwar aus Davids Hause stammen, aber im Tempel erzogen und von ihren Eltern von Jugend auf dem Herrn geweiht seyn läßt: worin dasselbe Bemühen zu erkennen seyn dürfte, in dem König Israels auch den Glanz des Priesterthums zu vereinigen.) Aus der Jungfrau nun, die eine Stola aus Byssus trägt, sieht Joseph hervorkommen ein Lamm ohne Tadel, und zu seiner Rechten war es, als ein Löwe. Alle Thiere griffen es an, und das Lamm besiegte sie. Weil also Maria, wenn auch nicht von Geburt, sondern durch innere oder äußere Weihe etwas Priesterliches an sich trägt, wird gesagt: aus Juda und Levi wird euch geboren werden das Lamm Gottes, mit welchem das Symbol des Königthums innigst verbunden ist (vgl. Sim. 7. Jos. 19. Iren. Fragm. ed. Mass. 345.). Andre Be-

---

Priesterthum durch die neue Bedeutung, die der Ordination gegeben wird, einsetzt. Eine Sammlung von neutestamentlichen Schriften, die schon heilig gehalten werden, beginnt zu des Verfassers Zeit sich zu bilden (Benj. 11.). Die Frage, ob der Verfasser ein Jude oder ein Christ war, erledigt sich wohl am sichersten aus der Grundidee des ganzen Buches. Es ist nicht Eines der zwölf Testamente, in welchem diese vergessen wäre. Sollte diese durch einen Interpolator erst eingeschoben seyn, so bliebe als das Ursprüngliche nur eine hebraisirende Moral übrig, die kaum zur Abfassung des Buches ein genügendes Motiv enthielte. Außerdem aber ist die Moral selbst zum Theil in den Dienst dieser Idee getreten (Zab. 8.). Das gesammte Testament Josephs hat zu seinem Grundgedanken (XI, 18. XII, 3.): Joseph sey ein Typus des leidenden Christus, und seine gesammte Composition ist ohne dieses nicht begreiflich. Nun zielen aber die andern Testamente meist schon auf dieses hin. Die Söhne Jakobs sollen um Joseph so gruppirt seyn, daß er der Gegenstand des Hasses ihrer Aller in ihren manchfaltigen Sünden ist, aber in seinem scheinbaren Untergange ihr Erretter wird. Damit ist diese Geschichte ein Vorbild der Geschichte Christi der durch die Gesammtsünde seines Volkes leidet, um als das versöhnende Lamm, das zugleich König ist, die geistliche Errettung zu bringen. Und der sterbende Jakob deutet den Typus und spricht ihn aus als Predigt für die kommenden Zeiten, damit Niemand, wenn Christus kommt, in ihm den Versöhner verkenne.

zeichnungen der Erscheinung Christi auf Erden sind: Das Heil Gottes (σωτήριον τοῦ θεοῦ) wird aufgehn über euch in Demjenigen, der Gott und Mensch ist (Sim. 7. Dan 5. Benj. 9). Der Herr, der große Gott Israels, erscheint auf Erden als ein Mensch, nimmt einen Leib an, Sim. 6.), Gott sucht alle Völker heim (ἐπισκέπτεται) durch die Barmherzigkeit seines Sohnes (Levi 4.), wohnt unter den Menschen inmitten Israels (Levi 4. 2. Naphth. 8.) und ißt mit ihnen (Sim. 6. Asser 7.). Seine Ankunft ist unaussprechlich, wie er denn ein Prophet von Erhabenheit ist (Levi 8.). Gott spielt die Rolle eines Menschen (θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος Asser 7.). Obwohl sein Erscheinen die Heimsuchung des Eingeborenen (μονογενής) ist, ist er doch auf Erden erschienen in Gestalt eines Menschen der Niedrigkeit (Benj. 9. 10.). Allein in dieser Niedrigkeit ist er doch der im Fleisch gekom-

Ist es sonach evident, daß der Verfasser ein Christ ist, so darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß es an judaisirenden Spuren nicht fehlt, in der gesammten Sprache, in der Moral, in der Lehre von der Sünde (z. B. Zab. 1. Rub. 2.); dahin gehören auch die sieben Himmel (Levi 1 ff.), die Ἐγρήγοροι (Rub. 5.) u. s. f. Aber man kann nicht mit Grabe (vgl. Fabricius l. c. 501 ff.) so weit gehen, einen Juden für den ursprünglichen Verfasser und daneben einen christlichen Interpolator anzunehmen. Vielmehr ist eine solche Ausscheidung des Christlichen nicht möglich, weil die Grundidee in der Conception des Werkes eine christliche ist. Hiemit stimmen auch die Neueren, besonders Nitzsch und Lücke überein. Der Verfasser ist Judenchrist; damit ist alles Judaisirende erklärt. Auch hier also wieder ein Beispiel, wie wenig haltbar die Meinung ist, die Judenchristen seyen als solche auch als ebjonisirend, oder doch antipaulinisch anzusehen. Die Stelle Benj. 11. cll. Tertull. c. Marcion. 1. Scorpiac. adv. Gnostic. 13. bezieht sich unläugbar auf Paulus. Sie lautet so: „In den letzten Tagen wird aus Benjamins Saamen der Geliebte des Herrn aufstehen, der seine Stimme hört und seinen Willen thut, mit neuer Erkenntniß alle Heiden erleuchtet, und das Licht der Erkenntniß heraufführt über Israel und wie ein Wolf (Gen. 49, 27.) dasselbe wegreißt von Israel und es gibt der Synagoge der Heiden. Es wird bis zum Ende der Welt bleiben in der Synagoge der Heiden und wie eine Melodie im Munde ihrer Fürsten seyn. Und in heil. Büchern wird

mene Gott (Benj. 10.), ob dessen Geburt Menschen und Engel und die ganze Erde sich freuten. [96]) Er ist der Erlöser der Welt (Levi 10. 4.). Seine Taufe weist schon auf sein Opfer. Die Himmel öffnen sich über ihm, [97]) und aus dem Tempel der göttlichen Herrlichkeit sieht Jakob die Weihe (ἁγίασμα) auf ihn kommen mit einer Vatersstimme, wie die Abrahams zu Isaak war. Daher ist er es, der in Kraft des Höchsten das Gesetz erneut (Levi 14.); der Schößling des höchsten Gottes und die Quelle des Lebens für alles Fleisch (Juda 24.). In ihm ist der Herr selbst gegenwärtig (Zab. 8.), er ist Gott in Gestalt eines Menschen; das Licht der Gerechtigkeit geht auf in ihm, Heil und Barmherzigkeit ist auf seinen Fittigen. Aber er muß viel leiden durch die Sünde der Menschen, besonders die Juden, und gekreuzigt werden. Gegen Beliar muß er eine Schlacht bestehen, sichtbare und unsichtbare Kriege muß er führen (Jos. 19. Dan 5. Rub. 6.). Er stirbt als Lamm Gottes (Benj. 3.), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (Dan 5.). Der ohne Tadel ist, wird für die Frevler dahin gegeben, und der Sündlose stirbt für die Gottlosen (Rub. 6.), daß sein Blut den Bund stifte, das Heil Israels und der Heiden gründe, und Beliar und seine

---

geschrieben seyn sein Werk und sein Wort." Ferner hat der Verfasser viele johanneische Züge: z. B. das Lamm Gottes (Test. XI. XII.), die Schlacht, die es besteht (XI, 19.), μονογενής von Christus gebraucht (Benj. 9.). Es scheint mir daher ungegründet, wenn Neander, K.G. II. S. 602. 609. diese Schrift dem Ebjonismus beizählt.

[96]) Den Stern bei Christi Geburt beschreibt der Verfasser (Levi 19.) ähnlich mit Ignat. ad Ephes. 19. Auch in den Bezeichnungen für die Menschwerdung Gottes ist zwischen beiden viele Aehnlichkeit, wie in der Lehre von Christi Tod und Priesteramt.

[97]) Daß diese Stelle sich auf Christi Taufe bezieht (vgl. Juda 24.), ist unläugbar. Grabe findet Jüdisches oder Ebjonitisches in den Worten: μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ. Der Sinn aber ist: das Verhältniß Christi zu dem Vater ist so innig, wie es irgend ist zwischen einem menschlichen Vater und seinem Sohn. So liegt also vielmehr die Gleichheit zwischen Gott dem Vater und Christus in den Worten.

Diener besiegt werden (Benj. 3.). In dem Leiden des Höchsten wird der Hades ausgebeutet (Levi 4. Benj. 9.). Der Vorhang des Tempels zerreißt (Benj. 9. Levi 10.). Ein neues Priesterthum wird gegründet (Levi 8. 18.), er selbst ist der Hohepriester ohne Nachfolge (Levi 18.). Und nun wird er erhöhet, nachdem er erniedrigt war (Benj. 9. 10.). Gottes Geist wird übertragen von der Synagoge auf die Heiden, ausgegossen, wie Feuer (Benj. 9. Juda 24.), durch das Wasser und den Glauben (Levi 14. Asser 7.). Erst nach den Heiden ist auch für Israel wieder Hoffnung (Benj. 10. Juda 24.). Wer aber an den im Fleische erschienenen Gott, den Erlöser nicht glaubt, dem wird Christus ein Richter seyn nach der Auferstehung der Todten (Juda 25. Benj. 10.). Sein Reich wird ein ewiges Königreich (Jos. 19.) und die Menschen werden durch den Geist aus Christo, der Quelle des Lebens, wahrhaft Söhne Gottes seyn (Benj. 9. Juda 24. Levi 18.). Denn alle Sünde wird aussterben unter seinem Priesterthum die Frommen ruhen in ihm: und er freut sich seiner Geliebten. Die Thore des Paradieses schließt er auf: das Adam drohende Schwerdt bringt er zum Stillstand und den Heiligen gibt er vom Lebensbaume zu essen (Levi 18.).

Der Verfasser dieses Buches spricht offenbar so, daß er als das Persönliche und Handelnde in Christus Gott denkt. Obwohl er nun nicht ausdrücklich die Präexistenz des Sohnes bespricht, so wird sie doch als seine Voraussetzung angesehen werden müssen, theils wegen seiner steten Beziehung auf das Buch Henoch, wo diese Präexistenz unzweifelhaft enthalten ist, theils wegen des μονογενής. Aber dieser mehr spekulativen Seite wendet er seine Betrachtung nicht näher zu. Er bringt Christum weder mit dem „Wort" noch mit der „Weisheit" in Zusammenhang, was, wie wir sahen, in der einen Linie des in Einheit mit dem alten Testamente sich fortbildenden Christenthums der Fall war: sondern er steht auf der anthropologischen Seite und ist dadurch ausgezeichnet, daß er uns den Fortschritt innerhalb des Judenchristenthums von dem königlichen Amte und der christlichen Eschatologie zum hohe-

priesterlichen Amte Christi darstellt. Zwar wollten, wie wir sahen, diejenigen, denen der eschatologische Christusbegriff die Hauptsache war, sein höheres Wesen und die absolute Bedeutung seiner Person nicht läugnen. Aber in unserem, wenn gleich judaisirendem Buche zeigt sich eine Richtung, welche, mit dem königlichen Amte Christi nicht zufrieden, daraus entwickelt, was in ihm annoch gebunden ist, nämlich, daß nicht blos die Vollendung, sondern, eben um der Vollendung willen, vor allem die Versöhnung in seiner Person gegeben sey. Und dieß Moment hat der Verfasser der Testamente mit solcher Entschiedenheit erfaßt, daß ihm sogar die Göttlichkeit Christi verletzt zu seyn scheint, wenn er nicht vor Allem als Mittler gedacht werde. Das Königthum (die Macht) scheint ihm nur irdische (physische) Bedeutung zu haben; himmlisch dagegen, oder göttlich erst das Mittleramt, das Hohepriesterthum Christi zu seyn. Und so schreitet er dahin fort, in dem sterbenden Lamm, in dem Leiden des Höchsten vor Allem die Bethätigung des Göttlichen in dieser Person zu schauen. Damit setzt sich aus dem Begriffe des vollendeten Herrn der Herrlichkeit dasjenige Moment heraus, was seiner Geschichte wesentliche und ewige Bedeutung gibt. Und nicht blos kann jetzt der geschichtliche Christus zu seinem vollen Rechte kommen: sondern auch die Kirche, wo sie mit dem nationalen Judenthum noch verflochten ist, zu einer Geschichte, woran jenes übermäßige Vorwiegen der Eschatologie sie hinderte. Die palästinensischen Judenchristen wagten nicht, jene Hüllen zu brechen, die die freie Gestaltung des christlichen Princips hemmten und seine eigene Welt zu schaffen ihm wehrten. Die Schöpfung einer solchen eignen Welt erkennen sie nicht als Aufgabe: sondern tragen das Joch des Gesetzes, auf die baldige Wiederkunft des Herrn wartend. Die Erleuchteten, an denen es nicht fehlte (Act. 15.), erkannten, indem sie die Heiden vom Gesetz dispensirten, ebendamit auch an, daß das Gesetz jetzt zu einer untergeordneteren Bedeutung herabgesunken sey, und das Heil nicht komme aus Gesetzesgerechtigkeit. Aber da sie nun doch nicht wagten, mit dem väterlichen

Gesetze zu brechen, zumal umgeben von ihren Volksgenossen, wie das bis zu Hadrians Zeit der Fall war: so blieb ihnen nichts übrig, als die Lösung des Knotens Christi baldiger Wiederkunft zu überlassen, und, um trotz der äußerlich unveränderten Sitte und Lebensweise den christlichen Charakter behaupten zu können, gleichsam unverwandten Auges auf den Herrn, der nicht lange zögern werde, zu harren. Aber die Länge der Zögerung, die Einflüsse der Volksgenossenschaft, der Gewohnheit, die Macht, die das Aeußere über das Innere so leicht wieder gewinnt, ja die Nachwirkungen angebornen jüdischen Stolzes mußten bei Andern auch bewirken, daß sie mit strenger Gesetzesbefolgung wenigstens einen höhern Grad der Gerechtigkeit zu erlangen meinten, als die Heidenchristen: daß sie also dem Gesetze wieder einen Antheil an der Rechtfertigung, somit wieder eine ewige Bedeutung auch innerhalb des Christenthums zugestanden. Damit löste sich dann freilich jene gespannte Sehnsucht nach dem wiederkommenden Herrn: aber so, daß sie zum Judenthum sich wieder hinneigten, Eiferer für das Gesetz wurden, und die wesentliche Neuheit des Christenthums verkannten. In dieser Remission fand Paulus bereits die jerusalemische Gemeinde bei seinem letzten Besuch; und der Hebräerbrief, der kurz vor die Zerstörung Jerusalems fällt, ist auf diesen Zustand berechnet, da die Hebräer zum Theil schon die christlichen Versammlungen verlassen, zum Theil zwar noch Christen seyn wollen, aber am ceremonialen Wesen des Judenthums als einem Ewigen festhaltend, sonach Christi Erlösungswerk verstümmelnd, sich schon dahin getrieben sehen, auch die Neuheit und Größe des Christenthums herabzusetzen und von Christi Person niedriger zu denken. Dieser Zwitterzustand, der bald später zu besprechende Häresen hervortrieb, wurde zwar auf eine Zeitlang unterbrochen: der Hang zum Judenthum gedämpfter als zuvor. Das dürfen wir theils schließen aus dem Eindruck und den Wirkungen von Jerusalems Zerstörung, theils aus der Ausscheidung von judenchristlichen Häresen, die von dieser Zeit an auftraten, die eine Zeit der Sichtung war, theils endlich aus den

obenangeführten, geistigen und wieder lebendig gewordenen eschatologischen Erwartungen in der jerusalemischen Gemeinde gegen das Ende des Jahrhunderts. Aber bis unter Hadrian dauerte doch die Bedrohung der christlichen Freiheit durch das Gesetz fort. Denn immer lebten da noch die Christen in Palästina und besonders Jerusalem mit den Juden zusammen, unter Bischöfen aus der Beschneidung. Und so konnte gründlich doch der immer wieder sich erneuernden Gefahr des Rückfalls in das Judenthum anders nicht vorgebeugt werden, als wenn durch das Priesterthum Christi das jüdische Ceremonialwesen gestürzt, und durch die Hervorkehrung des Versöhnungstodes Christi abgeschafft wurde. Damit war dann das christliche Princip sich selbst wieder gegeben: es war mit der Entwicklung des Priesteramtes Christi aus dem eschatologisch gefaßten Königthum dem Christenthum auch die Aufgabe gestellt, nun das Alte gefallen sey, eine neue Welt aus sich selbst zu erbauen. Auf diese Bahn also geleitet zu haben, ist das Verdienst unsrer Schrift, die darin in die Fußtapfen des Hebräerbriefes tritt. [98]) Die Art aber, wie sie es thut, nämlich durch so entschiedne Zurückstellung des königlichen Amtes, und durch Bezeichnung des hohepriesterlichen als des eigentlich Göttlichen, würde schwerlich in einer spätern Zeit noch ihre Stelle haben können: vielmehr, sobald letzteres in seiner Selbständigkeit erkannt war, so mußte das momentan zurückgetretene königliche Amt wieder aus dem hohepriesterlichen sich entwickeln, und gleich berechtigt ihm zur Seite stehen, wie das auch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schon der Fall ist. [99]) Uebrigens steht das Buch nicht einsam

[98]) Das nicht zum hohepriesterlichen Amte Christi fortschreitende Judenchristenthum sinkt im Verlauf des zweiten Jahrhunderts immer mehr zum prophetischen zurück, und kann kaum mehr dem königlichen eine andre als zufällige Bedeutung lassen. Diese Parthei der Judenchristen verkommt dann aber auch sektenartig.

[99]) In der Entwicklung der Erkenntniß des Gekommenen recapitulirt sich also in raschem Laufe die Entwicklungsgeschichte der prophetischen Christologie des A. T. Denn diese hebt auch an mit dem Königthum, schreitet dann, und das war der schwerste Schritt, zum

in seiner Zeit: sondern seiner Richtung ähnlich sind auch Barnabas und Aristo von Pella, die wir oben kennen gelernt haben.

Andre apokryphische Schriften, sofern sie, was kaum wahrscheinlich, schon für unsre Zeit in Betracht kommen könnten, drücken gleichfalls, wie viel Fabelhaftes und wie viel Judaisirendes sie auch enthalten mögen, die Anerkennung von Christi wahrhaft göttlichem Wesen aus. [100])

Messias in Knechtsgestalt fort: und gewinnt in dessen tiefster Erniedrigung die höchste geistige Hoheit, die Hingebung in stellvertretender Liebe, oder sein Versöhnungsamt. Aber kaum ist dieses gewonnen, so wird noch bei Jesaja aus seiner hohepriesterlichen Liebe auch die Macht und das Königthum wiedergeboren: und das Ende kehrt so in höherer Weise zum Anfang zurück. Bei Sacharja ist dann schon die Voraussetzung der gleichen Berechtigung des Königthums und Priesterthums.

[100]) Hieher gehört das Evangelium Nicodemi. Daß der zweite Theil (Cod. Apocr. N. T. ed. Thilo P. I. 666 ff.) weit spätern Ursprunges sey, ist sicher; dagegen sind mit dem ersten Theil die Acta Pilati, die schon Justin der Märtyrer kennt (Apol. I, 35. 48.) verbunden (vgl. Thilo l. c. CXVIII. 796 ff. und dessen Osterprogr. 1837.: Insunt Acta SS. App. Petri et Pauli. Partic. I. 26. 27.). Diese Schrift hat im Ganzen den synoptischen Christusbegriff; kennt auch die Wundererzählungen des Evang. Johannis; malt aber Vieles fabelhaft und abenteuerlich aus. Einfacher dagegen sind die Briefe des Pilatus an Claudius und Tiberius gehalten (Thilo l. c. 796—802.). Völlig legendenartig ist die ἀναφορά des Pilatus l. c. 803—813. Andre apokryphische Schriften, wie das Evang. Infantiae, Nativitas Mariae, Protevang. Iacobi, haben insgesammt viel eher eine doketische als ebjonitische Vorstellung von Christus. So läßt das Erstere c. 1. Christum in der Wiege sprechen zu seiner Mutter: Ego, quem peperisti, sum Iesus, filius Dei, ὁ λόγος, misitque me pater meus ad salutem mundi. Aehnlich das Protev. Jakobi dessen Verfasser sich zu den Pneumatikern rechnet und zwar Christi wahre Menschheit nicht bezweifelt, aber sich viele Mühe gibt, um die Maria auch nach der Geburt als Jungfrau zu erweisen, das Moment der Geburt also doketisch faßt. Die Acta Pauli et Theclae sind in ihrer jetzigen Gestalt nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden. Die ältere Gestalt, in der diese Acta schon zu Tertullians Zeit vorhanden waren, ist nicht mehr auszumitteln.

Ueberschauen wir von hier aus den zurückgelegten Weg, so zeigt sich die Hypothese vom Ebjonismus der ursprünglichen christlichen Kirche nach allen Seiten als unhaltbar. Selbst die vorgeblichen Beweise für sie zeigen sich bei näherer Betrachtung als ihre Widerlegungen. Allerdings findet eine nicht geringe Manchfaltigkeit unter den Männern Statt, die wir vernommen haben: aber keiner derselben ist ebjonitisch. In ihrer Gesammtheit angesehen sind sie vielmehr, was ihre Abstufung in christologischer Hinsicht betrifft, nur ein freilich viel schwächeres Abbild der Apostel, deren jeder unter ihnen seinen Repräsentanten gleichsam als Zeugen seines Wirkens zählt. Ja gerade die dem Jakobus Verwandtesten haben, wie auch sonst ihre christliche Einsicht beschaffen gewesen sey, christologisch Höheres, als der Brief des Jakobus ausdrücklich enthält.

So viel Hemmendes im Judaismus für eine freie Entwicklung der Christologie lag, und so fördernd die dem Hellenenthum eigne Gabe für sie geworden ist: die Kirche hat, um eine höhere Vorstellung von Christo als die ebjonitische zu haben, nicht erst auf das Eindringen hellenischer Ideen warten müssen. Sondern wie das N. T. beweist, daß eine Form der Christologie dem Ebjonismus vorangieng, hinter der dieser weit zurückblieb, so haben wir gesehen, daß auch unabhängig von hellenischer Philosophie sogar die mit dem A. T. im innigsten Zusammenhang bleibende Richtung innerhalb der Kirche bis um 150 auf zwei Linien eine höhere Entwicklung vollzogen hat, die beide von der in ihr vorwie-

---

Die jetzige ist zwar düster asketisch, besonders in Beziehung auf die Ehe; aber diese ethischen Irrthümer haben die dogmatische, besonders christologische Rechtgläubigkeit des Buches nicht afficirt. Nicht blos heißt Christus alterthümlich ὁ ἀγαπητὸς καὶ ἅγιος παῖς θεοῦ, υἱὸς τοῦ ὑψίστου (c. 8. 10.), sondern er wird auch von Paulus angebetet; seinem Leiden wird die Bedeutung zugeschrieben, daß es uns vom Gerichte erlöse. So daß Schliemann l. c. S. 431 ff. gegen Schwegler l. c. 262 ff. Recht zu geben seyn wird, daß hier an Ebjonismus nicht zu denken sey.

gend kultivirten Eschatologie ausgehen. Die eine geht von dem vollendeten eschatologischen Begriff der Person Christi, oder von dem Ende zum Anfang zurück, und erringt die Bestimmungen, daß er erstens als Schöpferwort und zweitens als die ewige Weisheit bei Gott zu denken sey. Die andre aber, sich mehr in das religiöse Gebiet vertiefend, entwickelt aus dem königlichen Amte Christi, das in der Eschatologie vollendet vor dem Auge steht, sein versöhnendes Mittleramt. Und wie sie damit erst der irdischen Erscheinung dessen, der das Wort und die Weisheit ist, ihre wesentliche Bedeutung zuzuerkennen, also sie für das Bewußtseyn zu befestigen vermag, und von dem dem Doketismus kaum gewachsenen ersten Wege zur Geschichte oder wahren Menschheit Christi zurückbeugt, so hat sie auf ihrem Wege eine tiefere Begründung der Gottheit Christi gefunden, als die im königlichen Amte liegende für sich wäre. Dabei soll jedoch nicht verschwiegen seyn, daß beide Linien oder Wege selbst da, wo sie zusammentreffen, wie bei Manchen in der Zeit der apostolischen Väter, so bestimmt durch sie ein absolut Göttliches in Christo gesetzt wird, das in ihm als Subjekt nicht blos als Kraft existirt, doch noch sehr unbestimmt lassen, ob die Menschheit nur Erscheinungsform Gottes, des vielleicht leiblich und leidentlich gedachten, sey und ebenso, wie man die Gottheit Christi, den Sohn Gottes, im Verhältniß zum Vater zu denken habe.

Mit diesem Resultat stimmen nun aber auch Diejenigen vollkommen überein, welche, so vielfach sie auch das Wesen des Christenthums mißverstanden, und daher die widersprechendsten Vorwürfe dagegen vorbringen, doch darin sich stets gleich bleiben, was sie als Glauben der Christen in Beziehung auf Christi Person aussagen. Die Gegner des Christenthums im zweiten Jahrhundert, Heiden und Juden, bezeugen es mit Einem Munde, daß die Christen den gekreuzigten Jesus von Nazareth als Gott verehrt haben. Celsus, der bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts seinen λόγος ἀληθής gegen die Christen schrieb, setzt überall voraus, daß die Christen

Jesum für Gott und Gottes Sohn halten, [101]) und sucht nur zu zeigen, daß er das nicht sey, wofür sie ihn halten. Auch die Gründe, die er dagegen vorbringt, sind für uns bedeutsam. Daß er Gott sey und Gottes Sohn, könne Niemand aus diesen Thaten erhärten, die man von ihm erzähle (2, 30.). Da, wo es galt, bei der Zeichenforderung im Tempel (1, 67.) hat er keine Wunder gethan, wie er sich auch nach seinem Ende nicht seinen Richtern und Feinden gezeigt hat (2, 63. 67.). Warum rächte er nicht wenigstens im letzten Augenblicke seine Schmach, wenn er Gottes Sohn war? (2, 35.) Welcher vernünftige Mann hätte Solches erduldet, wenn er nicht mußte? (2, 17.) Gottes Sohn hätte sich so nicht mißhandeln lassen. Zwar halten die Christen Jesum gerade für Gottes Sohn, weil sie wissen, die Strafe, die er erduldete, sey zur Ueberwindung des Vaters der Bosheit geschehen. [102]) Aber, so läßt er den Juden, den er als bittern Christenfeind redend einführt, sprechen: wie werden wir den für Gott halten, der nichts hielt von dem, was er verhieß, der sich verbarg und floh, schmählich gefangen und von denen, die er Jünger nannte, verrathen ward? Gott kommt doch Flucht und Wegführung in Banden nicht zu: der, welcher als Erlöser, als Gottes größester Sohn und Bote geglaubt wird, kann doch nicht verlassen und ausgeliefert werden (2, 9.). Warum verschwand er nicht plötzlich vom Kreuz? (2, 68.) Offenbar, meint also sein Jude schließen zu dürfen (2, 79.), war Christus ein bloßer Mensch. Schon die Wirklichkeit seiner Menschheit, die in seinem Leiden und dem Blute, das aus seiner Seite floß und doch wohl nicht ἰχὼρ gewesen ist (2, 36.), ja von Anfang sich offenbarte, ist dem Celsus ein Beweis, daß er nicht Gott und Gottes Sohn seyn könne. Warum flohen die Eltern mit dem Kinde nach Aegypten? Todesgefahr trifft den Gott nicht (1, 66.). Ueberhaupt aber

[101]) Orig. c. Cels. 1, 26. 28. 41. 66. 2, 9. 30. 56. 47. 67. 3, 41. 31. 4, 2. 6, 47. 74. 75.

[102]) Die Christen sagen: ἴσμεν τὴν κόλασιν αὐτοῦ ὑπὲρ καθαιρέσεως τοῦ πατρὸς τῆς κακίας γεγονυῖαν. 2, 47.

ist er in Stimme, Sprache, Gebärden uns Uebrigen gleich gewesen, also kann er nicht als Gott geglaubt werden (6, 75.). Ein Wesen in sterblichem Leib kann nicht als Gott angesehen werden: die Christen aber halten sich für fromm, daß sie Jesum für einen Gott achten (3, 41.), scheuen sich nicht, zu thun, wie barbarische Völker, die einen Getödteten ehren (3, 34.). Und sein Jude wird so eifrig, daß er Jesum selbst anredet und tadelt, daß er seine Gottheit und übernatürliche Geburt vorgegeben (1, 28. 38. 41.). So viele Fabeln Celsus und sein Jude vorbringen, von der Fabel findet sich nicht die leiseste Spur, daß erst die spätere Christenheit Jesum als Gott und Sohn Gottes verherrlicht habe: und doch war, wenn dafür etwas wäre anzuführen gewesen, nichts geeigneter, um die Christen als im Widerspruch mit ihrer eignen Vergangenheit, ja mit Christo selbst darzustellen, und die Willkür und Grundlosigkeit der göttlichen Verehrung, die sie Christo erweisen, darzuthun. Statt dessen finden wir bei dem Manne, der nach der Sammlung seiner allerwärts her zusammengerafften Vorwürfe zu schließen, ansehnliche Bekanntschaften mit Feinden der Christen, besonders auch Juden, und mit vielen Christen und ihren Büchern gemacht hat, keinen Vorwurf stehender, und mehr gegen die Gesammtheit der Christen gerichtet, als den, daß sie Jesum als Sohn Gottes und Gott ansehen. Sophistisch sagen sie, ruft sein Jude (2, 31.), der Sohn Gottes sey der Logos selbst (αὐτόλογος), und nicht den reinen und heiligen Logos bezeichnen sie als Sohn Gottes, sondern den Menschen der Unehre, der zum Tode geführt ward. [103]) Zwar ist ihm nicht unbekannt, daß die Christen

---

[103]) Der Jude fährt fort: εἴγε ὁ λόγος ἐστιν ὑμῖν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν. Origenes sagt darauf, mit so vielen für weise geltenden Juden sey er zusammen gekommen, und habe das nie von Einem derselben gehört. Hier scheint also Celsus die Rolle des Juden schlecht gehalten zu haben (vgl. Justin. Dial. c. Tryph. 48.). Wie dem sey, die unmittelbare Anwendung der Logoslehre auf Jesus von Nazareth ist es, was ein Jude nicht annehmen konnte. Die Christen aber haben um die Mitte des zweiten Jahrhunderts

insgesammt in Christi Tod die Versöhnung der Welt sehen: aber wie er die Sünde überhaupt gleichgültig behandelt und sich verwundert, daß das Christenthum nicht Heilige, sondern Sünder einlade, so legt er auch darauf wenig Gewicht (2, 47.). Ferner weiß er wohl (2, 67.), daß die Christen einen Zustand der Erniedrigung und der Erhöhung unterscheiden, daß sie Christum erst nach seinem Tode im vollen Sinne θεός nennen, anfangs aber ihn so gesandt seyn lassen, daß seine Gottheit verborgen war. Aber das Kreuz, auf das die Christen so viel Gewicht legen, ist ihm eine Thorheit: dem Standpunkt der Naturreligion erscheint die sich opfernde Liebe als Geständniß der Schwäche, als Ohnmacht.

Ist er bis hieher mit dem ungläubigen Judenthum eins: so wendet er sich auch gegen diesen seinen Bundesgenossen am entscheidenden Punkt. Das ächte Judenthum läßt einen Fortschritt offen durch seinen ethischen Charakter: und diesen Fortschritt denkt es überall vermittelt durch göttliche Offenbarung. Das Heidenthum ist seines Bodens, des Standpunktes der wesentlich sich gleich bleibenden Natur nicht sicher und mächtig, so lange noch für eine fortgehende Offenbarung die Möglichkeit nicht abgeschnitten ist. Daher versucht Celsus den entscheidenden Schlag, der das Judenthum und Christenthum zugleich trifft, den Schlag, mit welchem erst die Unmöglichkeit einer Erscheinung, wie die Christi, festgestellt wäre. Gott, sagt er, o ihr Juden und Christen, und ein Gottessohn ist weder herabgekommen, noch dürfte er je herabkommen (4, 2.). Der Grund ist angegeben 2, 31.: weil da der Logos nicht mehr der reine, unbefleckte wäre: es ist mit Einem Worte, der neoplatonische Dualismus, dem die Endlichkeit als solche bös und dem Geiste feindselig erscheint. Damit steht freilich in unausgeglichenem Widerspruch, daß andrerseits Celsus dasjenige, was er dem Menschen abspricht, der Welt zuspricht. Ein Mensch kann nicht Sohn Gottes seyn: aber die Welt ist Sohn Gottes, und in freilich kühner Conjektur

---

diese Anwendung allgemeiner gemacht, was abermals voraussetzt, daß die Christen vorher nicht ebionitisch können gedacht haben.

meint er, die Christen, wenn sie Jesum den Sohn Gottes nennen, haben das von den Alten geborgt, die der gesammten Welt diesen Namen geben (6, 47.). In diesem heftigen Conflikt der alten Welt mit dem Christenthum wird besonders anschaulich, daß auch das Heidenthum, obwohl ihm die Idee der Gottessohnschaft sonst geläufiger ist, als dem Judenthum, doch von der christlichen Idee sich ebenso sehr als das Judenthum abgestoßen fühlt. Wesensverwandtschaft der Menschen mit Gott ist ihm etwas Geläufiges: aber diese wird physisch, und ohne den durchgreifenden ethischen Unterschied gedacht. Eine Menschwerdung und eine Offenbarung des Göttlichen in der rein geistigen Form der Selbstentäußerung ist dem Heidenthum so fremd als dem Judenthum. Besondere Achtung verdient aber noch, was sich bis zur Evidenz darthun läßt, daß Celsus, während er als das charakteristisch Christliche überall hervorhebt den Glauben an Christus als Gott und Gottes Sohn, von Solchen, die anders von Christo denken, so gut wie gar nicht gehört hat; so sehr müssen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Ebjoniten ein fast verschwindendes, verlornes Element im großen Ganzen der Christenheit gewesen seyn. Sein Jude hält [104]) den Christen besonders entgegen, daß sie eigentlich abhängig seyen vom A. T., ausgehen vom Gesetz und den Propheten, die sie als göttlich achten müssen; „wenn Jemand auf Christum als Sohn Gottes geweissagt hat, so ist's ein Prophet aus uns gewesen": und nun tadelt er sie nicht etwa darob, daß sie die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkennen und doch an Christum glauben (d. h. Ebjoniten seyen), sondern darob, daß sie das väterliche Gesetz verwerfen, und sich in eigner Wahl und Willkür einem andern Namen und einer andern Lebensweise ergeben. [105])

[104]) 2, 1. 3. 4. 5, 61.

[105]) Origenes zeigt in seiner Antwort die Unwissenheit des Celsus, denn im tiefern Sinn halten die Christen das Gesetz, und selbst das äußerliche Gesetz sey von Petrus und den jerusalemischen Christen nicht gleich abgeworfen worden. Ja noch später habe es noch

Auch andere Gegner des Christenthums, wie Lucian, Zeitgenosse des Celsus, und der Stoiker Arrhian entwerfen uns ein hiemit völlig zusammenstimmendes Bild von den Christen des zweiten Jahrhunderts (vgl. Lucian's Peregrinus und des Arrhian Diatrib. 4, 7. Neander's Geschichte der christlichen Kirche I, 1, 268—273.).

Aber noch weiter zurück bis in die Anfänge des zweiten Jahrhunderts, also hart an die Grenzen der apostolischen Zeit führt uns der berühmte Brief des Plinius an Trajan (um 110 n. Chr.) [106]) Nach diesem Briefe war es Sitte der damaligen Christen, an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen und einen Lobgesang auf Christus als Gott unter einander anzustimmen. [107]) Auch der Brief Hadrians an Servianus, [108]) als so haltungslos und eitel er die ägyptische Religionsmengerei schildert, enthält den Beweis, daß obwohl die Christen Monotheisten sind, sie doch Christum angebetet haben. [109]) Am erbittertsten waren aber über die Christen die Juden; [110]) nicht über alle

---

welche, wie die zwei Arten der Ebjoniten gegeben, die, beim buchstäblichen Sinn bleibend, beides wollen, Jesum anerkennen als den Geweissagten und das väterliche Gesetz halten. Aber wie Origenes davon nicht das Geringste weiß, daß diese die Gesammtheit der Christen gewesen wären: so wird sich die Unwissenheit des Celsus nur so erklären lassen, daß die ebjonitischen Christen sich seiner Beobachtung entzogen haben, weil sie eine geringe Sekte geworden waren: wofür auch 5, 61. selbst dann spricht, wenn Celsus selbst in der Stelle die Ebjoniten sollte bezeichnet haben und nicht Origenes sie als Beispiele anführt.

106) Ep. Plinii 10, 97. Olshausen histor. eccles. veteris monumenta praecipua. 1820. I. 23 ff.

107) Affirmabant autem (die als Christen sich bekannten) hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem.

108) Olshausen. l. c. 27—29.

109) Ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. — Unus illis Deus est, hunc Christiani, hunc Iudaei, hunc omnes venerantur et gentes.

110) Nicht umsonst führt Celsus einen Juden gegen die Christen

gleichermaßen: sondern diejenigen, die das mosaische Gesetz fortwährend beobachteten und zu den Juden sich halten wollten, ließen sie in ihren Synagogen, weil ihnen so die Differenz als keine so erhebliche erschien, die noch übrig blieb. Die messianischen Erwartungen waren ja unter ihnen selbst so vielfach gestaltet, nicht dogmatisch ausgebildet, sondern hatten gewissermaßen die Art eines freigelassenen Theologumenon. Wurden nun unzweifelhaft Viele in der Synagoge geduldet, welche die messianischen Hoffnungen ganz aufgaben, rissen auch später noch immer mehr Verschiedenheiten unter ihnen über diese Frage ein: so konnte, vom jüdischen Standpunkte aus angesehen, keine Nothwendigkeit vorliegen, diejenigen aus der Synagoge zu stoßen, die alles übrige unverändert lassen wollten, und nur das sich ausbedangen, glauben zu dürfen, daß der Jesus, den die Juden gekreuzigt, der Messias sey. Das wäre freilich schon eine höchst wichtige Abweichung gewesen, wenn sie in Jesu Erscheinung schon die Ankunft der neuen Zeit selbst gesehen, und darnach seine historische Bedeutung geschätzt hätten. Aber das war nicht der Fall: hier trat vielmehr das oben Bemerkte ein, daß sie erst auf Christi zweite Erscheinung die Hauptsache verlegten. So aber sank seine erste Erscheinung fast zur bloßen Anzeige der zweiten herab; das prophetische Amt ward die Hauptsache: das königliche war Gegenstand der Hoffnung, das hohepriesterliche blieb niedergehalten durch die Gesetzesgerechtigkeit, die statt Christi versöhnende Kraft haben sollte. Ein solches Namenchristenthum konnte das Judenthum sich um so eher gefallen lassen, da es ja, vielleicht in Zusammenhang mit diesen Ebjoniten, später die Unterscheidung eines Messias ben Joseph und ben David selbst in sich aufnahm: und daran gar nichts liegen konnte, ob der Erstere, zu dessen Begriff die Verborgenheit gehören soll, schon geschichtlich geworden sey, oder nicht. Konnte ja selbst an der Identität dieses doppelten Messias nicht viel liegen, wenn der erste nur Vorläufer des zweiten

redend ein. Dasselbe beweist Justins Dialog mit dem Juden Tryphon; Aristo's oben erwähnte Schrift; vgl. auch Euseb. 4, 15.

und Ankündiger seines wahren Kommens, nicht aber schon die persönliche Erscheinung des beginnenden, messianischen Reiches selbst war. Freilich ist nun klar, daß ein solches Christenthum innerlich gebrochen, dem Judenthum ungefährlich, ja kaum etwas Anderes als eine jüdische Sekte war. Aber gerade, daß diese in der Synagoge geduldet, die Christen aber mit dem bittersten Hasse von den Juden verfolgt wurden, wo sie ihrer mächtig werden konnten, z. B. unter Barkochba und bei manchen Christenverfolgungen, ist der evidenteste Beweis auch von Seiten des Judenthums, daß die Christenheit im Großen zu keiner Zeit ebjonitisch war: sondern daß das Judenthum ein sich wesentlich entgegengesetztes Princip in dem Christenthum erkannte.

Den Beschluß dieser Untersuchung möge noch ein Blick auf diejenigen kirchlichen Einrichtungen machen, welche von einer bestimmten christologischen Idee getragen sind. Drei Punkte verdienen hier besondere Beachtung: 1. Die Bildung liturgischer Elemente in der kirchlichen Sitte. 2. Die allmählige Aussonderung heiliger Zeiten, wo das christliche Princip im Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum das anordnende war. 3. Die Anfänge christlicher Kunst und charakteristischer Sitte.

Für das Erste können wir ausgehen von dem heil. Abendmahl und der heil. Taufe. Daß jenes stets gefeiert wurde in der Christenheit, daran hat noch Niemand gezweifelt: daß aber in demselben schon in den ältesten Zeiten die Person Christi den Mittelpunkt bildet, daß es von den Heiden als eine Art von Mysterienkultus, von den Christen aber als das heilige geheimnißvolle Mahl angesehen wird, wodurch wir mit Christus in Verbindung kommen, das zeigt schon das N. T., ebenso aber Clemens v. Rom, Ignatius u. A. [111]) Zwar ist für eine höhere Stellung des Abendmahls fast noch mehr als bei der Taufe die nothwendige Voraussetzung, daß Christi

[111]) Höfling l. c. Rheinwald, Archäol. §. 93. 114. Außer den ignatianischen Briefen Justin Apol. 1, 65. Dial. c. Tryph. 210. Iren. 4, 18.

Leiden und Sterben versöhnend war. Aber daß diese Voraussetzung keiner christlichen Zeit fehlte, ja daß selbst das Judenchristenthum immer bestimmter dahin gedrängt wurde, haben wir oben gesehen. [112]) So wird es nicht zu viel gesagt seyn, wenn wir das Abendmahl als die Spitze schon des altchristlichen Cultus bezeichnen, in der die Gemeinde ihre Versöhnung mit Gott feiert in Christo, dem Mittler zwischen Gott und der Menschheit, und in seiner fortdauernden Feier den ersten Beweis für den steten Glauben der Christenheit an Christi göttliches Wesen sehen. Als das Zweite ist zu nennen die heil. Taufe. So vielerlei heilige Waschungen auch im Heidenthum und Judenthum stattfanden, es gab daneben, so lange die christliche Kirche steht, stets eine wesentlich von ihnen verschiedene christliche Taufe. — Diese schloß erstens in sich, daß sie nicht blos eine Taufe zur Buße war, sondern zur Sündenvergebung: und schon dadurch hieng sie überall, wo in Christi Versöhnungswerk die Begründung der Sündenvergebung gesehen ward, auch mit einer höhern Vorstellung von der Person Christi zusammen. Zweitens ist die christliche Taufe überall nicht als bloße Wassertaufe, sondern nach ihrer Wahrheit als Geistestaufe gedacht. Selbst bei judaisirenden Männern unsrer Zeit haben wir aber gefunden, daß sie den heil. Geist nur von Christo gesandt seyn lassen, und die Geistesmittheilung ist an den Glauben an Christus geknüpft. Drittens, und diß führt uns zu den liturgischen Elementen in der alten Kirche über, ist in der christlichen Kirche stets getauft worden in dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, gemäß den Worten Matth. 28, 19. Wie unerschütterlich fest diese Gewohnheit in der christlichen Kirche war, sieht man am besten daraus, daß selbst solche, denen die Formel dogmatisch höchst unbequem war, wie die Ebjoniten, doch diese nicht zu verletzen wagten. [113])

---

[112]) Die Ebjoniten dagegen (Epiph. haer. 30, 16.) verstümmelten auch das Abendmahl.

[113]) Im ebjonitischen System (vgl. Hom. Clem. 3, 72. 9, 19. 23. 11, 25. ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ) nimmt sich

Diese Taufformel nun, welche die Substanz des christlichen Bekenntnisses ihrem Begriffe nach ausspricht, mußte nothwendig durch ihre ausdrückliche Unterscheidung und Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn, Geist, und andrerseits durch die Zusammenfassung derselben in der Einen Taufe, die in ihren Namen geschieht, die Veranlassung, ja der Impuls zur Ausbildung einer christlichen Trinitätslehre werden. Um aber noch bestimmter zu sehen, wie in dem Wort des Bekenntnisses bei der Taufe eine höhere Vorstellung von Christi Person stets gesichert war, muß man sich daran erinnern, daß die Erwähnung des Sohnes unter den Dreien als das Unerläßlichste, und eine Taufe, die nicht eine Taufe auf Christus war, nicht als eine christliche galt. So wiederum schon im N. T., wo Paulus oft die Taufe nur eine Taufe auf Christum nennt: wie auch Act. 8, 37. eine Taufe vorkommt, die den Vater und Geist nicht erwähnt. Denn in dem Sohn als dem nach beiden Seiten, mit dem Vater und Geist, Vermittelnden ist allein auch schon von selbst die Taufe auf diese mit eingeschlossen.

Es finden sich außer der Taufformel im N. T. auch andere kurze Zusammenfassungen des christlichen Dogma, für den Zweck der Lehre: Matth. 26, 64 ff. Hebr. 6, 1. 2. Act. 26, 22. 2, 33. 3, 20. 21., wo stets die Eschatologie eine besonders wichtige Stelle einnimmt. Bei Paulus Christi Tod und Auferstehung (1 Cor. 15, 3. 4.), bei Johannes (1 Joh. 2, 22. 4, 2. 9. Joh. 17, 3.) Jesus der Christ, der Eingeborne, im Fleische gekommen. Diß Eigenthümliche, was jeder der

---

diese Formel als eine Trümmer aus, die sie deutlich genug als Spätergekommene bezeichnet, welche noch einen dürftigen Rest eines reicheren kirchlichen Erbes als todten Schatz bei sich tragen: denn schwerlich wird Jemand sagen wollen, daß diese Formel auch nur der adäquate Ausdruck und das Produkt des höher stehenden spätern Ebjonismus der Pseudoclem. sey. Diese Formel wäre von dieser Richtung nie geschaffen worden: sie durfte sich nur, um noch hoffen zu können, für christlich zu gelten, derselben nicht entziehen; gibt aber auch durch diese Annahme Zeugniß von einem mächtigen entgegenstehenden Gemeingeist, dem sie sich fügen muß.

Apostel hatte und was Keiner ausschloß, ist nun offenbar in der zum apostolischen Symbolum gewordenen Taufformel aufgenommen und in Eines gearbeitet: und so hat die alte Sage, daß jeder der Apostel seinen Beitrag zu dem Symbolum gegeben, auch ihre Wahrheit; wenn gleich diese Zusammenarbeitung erst als das allmählige Werk der Kirche angesehen werden kann. Es bedarf nicht erst des Zurückgehens auf die Häretiker, um zu erklären, wie die Christenheit dazu kam, jene wenigen Worte der Taufformel (mochte diese gleich für den Taufakt selbst unverändert bleiben) zu der commentarähnlichen Gestalt zu erweitern, aus der das apostolische Symbolum geworden ist. Als positiver Impuls dazu, neben die Taufformel noch eine daraus sich entwickelnde zweite Formel, das nachherige apostolische Symbolum zu stellen, wirkte die Nothwendigkeit, die Elemente apostolischer Predigt für den Zweck der Lehre und des Bekenntnisses zusammenzufassen, und dadurch das Bewußtseyn von dem den Christen charakteristischen Glauben so zu schärfen, wie es für den Akt des Eintritts ins Christenthum sich ziemte. Wie nun aber jedes Selbstbewußtseyn die Unterscheidung von Anderem als Moment an sich hat, so auch das christliche, und je verwirrender das ihm Fremde mächtig in dasselbe eindringen wollte, desto mehr trat von dem innersten christlichen Selbstbewußtseyn in Einheit mit der apostolischen Lehre eine Reaktion ein, ein desto wichtigerer Bestandtheil des Bekenntnisses wurden auch solche Theile, durch welche der Verfälschung oder Abläugnung von Glaubenssätzen gewehrt werden sollte. Ein solches Symbolum, das Bekenntnißformel und Erkennungszeichen für die Kirche selbst, gegen das Häretische als Glaubensregel eine Schutzwehr und ein Prüfstein ward, ist keineswegs erst mit dem nicänischen Concil geschaffen worden: sondern hat lange zuvor ein allmähliges Wachsthum, je nach dem Bedürfniß gehabt. Die Synode wider Paul von Samosata beruft sich schon auf ein altes Symbolum (Eus. K.G. 7, 30.). Noch im zweiten Jahrhundert wird den Artemoniten vorgeworfen, sie haben die Regel des alten Glaubens verletzt (ib. 5, 35.).

Tertullian und Irenäus haben häufig ihren Streitschriften oder dogmatischen Untersuchungen die Glaubensregel vorangeschickt, die sie als Richterin über sich in gewisser Art anerkennen. [114]) Wörtlich stimmt diese Glaubensregel nicht bei den Verschiedenen überein, sondern Einer und Derselbe gibt ihr an verschiednen Orten eine verschiedne Form: und namentlich ist die Glaubensregel der orientalischen Familie ausführlicher als die der occidentalischen, wegen des dort früher nöthig gewordenen Gegensatzes gegen Häresen, die daselbst entstanden, und der, besonders der römischen Kirche frühe eignen Beharrlichkeit (Tertull. de praescr. haer. 36.) in Bewahrung auch gleicher Formen. Aber Niemand, der diese Glaubensregeln liest, kann läugnen, daß ihre Substanz sich durchaus gleich sey, und daß zu diesem Gleichen ganz besonders auch die Lehre von Christi wahrem göttlichem und wahrem menschlichem Wesen gehört. [115]) „Und diesen Glauben, sagt Irenäus (1, 3. 3, 4.), bewahrt die Kirche, obwohl über die ganze Welt hingesäet, sorgfältig wie Ein Haus bewohnend; sie glaubt ihn wie mit Einem Herzen, sie verkündigt ihn wie mit Einem Mund. Seyen die Sprachen verschieden, die Ueberlieferung ist eine und dieselbe. Weder die germanischen Kirchen glauben anders, noch die

[114]) Iren. adv. haer. 1, 2. 3. 19. 5, 4. 20. Tertull. Praescript. adv. haer. c. 13. cll. 36. de velandis virg. 1. vgl. adv. Marc. 1, 21. 4, 36. Constit. ap. 7, 41. Cypr. Ep. 6. 12. Orig. de princip. Praef. 2 ff. ed. de la Rue IV, 47 ff. Uebrigens s. Hahn, Bibliothek der Symb. und Glaubensregeln 1842. S. 63 ff. 1 ff. und s. Ztschr. 1842. Rudelbach, das apostolische Symbolum 1844. Die Erweiterung der Taufformel zur Bekenntnißformel und der Glaubensregel lassen sich in der ältern Zeit nicht bestimmt auseinander halten, sondern jene konnte auch die Stelle dieser vertreten. Später ward jene zum apostolischen Symbolum; an die Stelle dieser traten die Conciliensschlüsse. Cf. Tertull. de cor. 3. de bapt. 6. Iren. 1, 9. 4 f. ed. Massuet.

[115]) Vgl. Bull, Judicium Eccles. cathol. de necessitate credendi, quod Dom. noster, J. Ch., sit verus Deus Lond. 1703. c. 4. de Symbolo primaevae eccles. S. 50., c. 5. de Symbolo apost. S. 55 ff., c. 6. de Symbolo veteri Orientali S. 47. mit den Annotat. von Grabe S. 61. ff. Hahn und Rudelbach l. c. Bingham Orig. Eccl. Vol. IV. L. X, c. 3. 4.

iberischen, noch die keltischen, noch die orientalischen, noch die ägyptischen und libyschen, noch die in der Mitte der Welt erbauten (die palästinensischen). Wie die Sonne, Gottes Werk, eine und dieselbe ist in der ganzen Welt, so leuchtet auch die Verkündigung der Wahrheit aller Orten. Und selbst, wo apostolische Schriften nicht hingekommen sind, wie zu vielen Völkern der Barbaren, da haben die an Christus Gläubigen ohne Papier und Tinte durch den heil. Geist das Heil in ihren Herzen geschrieben, die alte Ueberlieferung sorgfältig bewahrend, glaubend an den einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde durch Christum Jesum, Gottes Sohn," worauf er den Glaubensartikel von Christo, ziemlich ähnlich mit unserem apostolischen Symbolum folgen läßt. Mag immerhin Irenäus diese Einheit zu ideal zeichnen: als Wahrheit darf doch angenommen werden, ihm, dem Vielgereisten und Belesenen ist kein Zweifel, daß die große Mehrheit der Christen aller Zeiten dasjenige einmüthig geglaubt und bekannt hat, was ihm das Wesen des Christenthums ist, und das ist die Lehre von Christi wahrem göttlichem und wahrem menschlichem Wesen. Daß aber auch alle Hauptbestandtheile des apostolischen Symbolums schon vor Irenäus vorhanden waren, das beweist theils der orientalische Charakter seiner Glaubensregel, theils der Umstand, daß mehrere Sätze desselben nur verständlich sind als Gegensatz gegen Häresen, welche nur im zweiten Jahrhundert vorhanden waren. [116])

Die neben der Taufformel frühe vorhandene, und vielleicht in etwas abgeänderter Form auch für die Taufe (Iren. 1, 9, 4.) verwandte Glaubensregel erweist mithin das Christologische der alten Kirche als wesentlich eins mit dem der späteren Kirche: eine Gleichheit, welche nicht wenig auch durch Schriften des N. T. und der apostolischen Väter, die frühe in privaten und gottesdienstlichen Gebrauch übergiengen (Justin Apol. 1, 67. Eus. K.G. 3, 16.), befestigt werden mußte. Ebenso zeugen auch für dieselbe wesentliche Identität der

---

[116]) Vgl. Bull und Grabe l. c. Das Christologische des apost. Symbol. war der Kern, an den das Weitere anschloß, und findet sich schon

ältesten und der späteren Kirche die alten Doxologieen auf Christus, [117]) die Einen Typus von Anfang an zeigen und bewahrt haben: nämlich den apostolischen, schon in den Schriften des N. T. vorliegenden. Es ist darin das christliche Grundbekenntniß, die Taufformel, nur gleichsam in Gebetsform gebracht. Die Doxologieen sind gleichsam die Antwort, das erwiedernde Echo, in welchem die gläubige Gemeinde das geoffenbarte Wort vom Vater, Sohn und Geist als das beseligende Wort ihres eigenen Glaubens ausspricht. [118]) Und auch mit diesen Doxologieen verhält es sich darin ähnlich wie mit der Taufformel, daß wenn einer der drei, Vater, Sohn und Geist fehlt, doch am wenigsten der Sohn zu fehlen pflegt, was aus einleuchtenden Gründen hier noch bedeutsamer ist, als bei der Taufformel. Auch in Christo ruht das Gemüth aus, als in dem höchsten Gut und Ziele, nicht blos in dem Vater. (Vgl. Ignat. ad Eph. Einl. und c. 21. ad Magnes. Einl. und c. 15. ad Trall. Einl. und c. 13. ad Rom. c. 9. Einl. ad Philad. c. 11. ad Polyc. Einl. und c. 8. Barn. 17. Clem. Ep. ad Cor. 1, Einl. und c. 59. Polycarp. ad Philipp Einl. vgl. c. 14.)

2. Auch die Aussonderung heiliger Zeiten, wie sie schon im zweiten Jahrhundert in der Christenheit sich machte, hat

---

formularisch und dem größten Theile nach bei Ignatius ad Trall. 9. Smyrn. 1. vgl. 1 Tim. 3, 16. 6, 13.

[117]) Vgl. Socrat. 6, 8. Ignat. ad Magn. 7. Eus. 5, 28. Iren. 1, 1. Bingham Vol. V. L. XIII. c. 5.

[118]) Vgl. Polycarps Gebet, Euseb. 4, 15. Ignat. ad Rom. Einl. ad Philad. Einl. ad Smyrn. Einl. Clem. ad Cor. 1. Einl. u. c. 59. Justin Apol. 1, 67. Selbst Clem. hom. 3, 72. Für unsere Frage gruppiren sich zwar die ältesten Doxologieen so, daß die einen enthalten: Ehre sey Gott dem Vater durch den Sohn u. s. w.; die andern: Ehre sey dem Vater mit dem Sohn und dem heil. Geist. Aber wie schon im N. T. beide Formen bei Einem und Demselben vorkommen, also die erstere keine niedrigere Christologie andeutet als die zweite, vielmehr nur mehr auf das Mittleramt Christi schaut, während die zweite strenger an die Taufformel sich haltende mehr in der Anschauung der Person Christi verweilt: so wird man dieselbe Verschiedenheit in der ältesten christlichen Kirche auch unter denselben Gesichtspunkt zu stellen haben. Vgl. Bingham, Origines eccles. Vol. VI. L. XIV. c. 1. §. 8. p. 12. c. 2. §. 1. p. 29 ff.

dogmatische, christologische Bedeutung. Den Mittelpunkt und das ordnende Princip für die gesammte hebräische Festordnung bildet der Sabbath, das Fest der Schöpfung der Welt. Den Mittelpunkt für die neue bildet der erste Wochentag: das Sinnbild der zweiten Schöpfung, der Tag der Auferstehung des Herrn. Indem die alte christliche Kirche neben oder statt der täglichen Zusammenkünfte, neben oder statt des Sabbaths den Sonntag heraushob, war sie dabei durchaus von dem Bewußtseyn geleitet, daß mit Christi Auferstehung eine höhere Welt ihren Anfang genommen habe, ein göttliches Leben in der Menschheit aufgegangen sey. Ob freilich schon zur Zeit der Apostel, also im ersten Jahrhundert, der Sonntag gefeiert worden sey, läßt Act. 20, 7. 1 Cor. 16, 1. 2. Apoc. 1, 10. zweifelhaft. Aber wenn auch der Sonntag erst eine Schöpfung der folgenden Kirche ist, so ist der Beweis um so schlagender, daß die älteste nachapostolische Kirche nicht ebjonitisch kann gewesen seyn. Nun setzen aber nicht blos die Paschahstreitigkeiten und die schon vor 150 häufige Osterfeier am Sonntag eine weit frühere wöchentliche Sonntagsfeier voraus, sondern wir haben noch andre ausdrückliche Zeugnisse für die Feier des Sonntags schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Barnabas (ep. c. 15.) sagt: „Die jetzigen Sabbathe, hat Gott gesprochen, sind mir nicht angenehm. Den Anfang des achten Tages will ich zum Sabbath machen, der der Beginn einer andern Welt ist. Darum feiern wir auch den achten Tag als Freudentag, daran Jesus auferstand von den Todten und nachdem er sich geoffenbart, zum Himmel emporstieg." [119]) So bekam also nach dem Früheren völlig

[119]) l. c. *ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν* etc. Aehnlich Ignat. ad Magn. 9.: Die Christen, die in einer neuen Hoffnung leben, sind nicht mehr *σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ.* Plin. Ep. L. X, 97.: quod essent soliti stato die ante lucem convenire. — Euseb. 4, 23. 24. 26. Const. Apost. 10, 23.: *τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναστάσεως.* 2, 59. 5, 20.

naturgemäß dasjenige christologische Moment, das, wenn es gleich bereits den Anbruch einer neuen Welt mit Christi Erscheinung aufs Bestimmteste enthält, doch der Eschatologie am meisten zugekehrt ist, am frühesten seinen Ausdruck in der christlichen Gottesdienstordnung.

Tod und Auferstehung Christi bedingen sich gegenseitig: es konnte der letztern keine so bedeutende Stellung gegeben werden, als wir so eben sahen, ohne daß gleichermaßen auch das Andenken an Christi Tod dadurch belebt ward, zumal da Christi Leiden als Leiden zu unsrer Versöhnung von Allen, Ebjoniten und manche Gnostiker ausgenommen, angesehen wurden. Wie wir nun sahen, daß sich dogmatisch selbst bei

---

8, 33. Der Gegensatz gegen den Gnosticismus scheint die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag, die Anfangs fast geschichtlich nothwendig war, länger erhalten zu haben, von Tertullians Zeit an ein wiederkehrender gesetzlicher, wenn gleich antijüdischer Geist. Die religiöse Feier des Schöpfungsfestes aufzugeben, so lange der Schöpfer von manchen nicht als der höchste Gott gedacht wurde, ist fast innerlich unmöglich. Jedoch konnte sich dieser Gegensatz gegen den Gnosticismus in zwei Formen äußern: entweder durch die fortgehende Feier beider Tage als Freudenfeste; oder durch Verbindung der Feier der ersten und zweiten Schöpfung an Einem Tage, dem Sonntage: zumal der auferstandene Sohn Gottes auch schon frühe (s. o.) als Weltschöpfer gedacht ist. Die letztere Form ist die freiere, auch vom Judenthum unabhängige, und dabei eine fast noch stärkere Polemik gegen den Gnosticismus. Von ihr haben wir auch aus der orientalischen Kirche eine Spur schon in der ersten Hälfte des 2ten Jahrh. bei Justin M. Apol. 1, 67. Nach dieser Stelle ist der Sonntag der Festtag der Christen: von einem Sabbath nicht die Rede, wogegen der Sonntag auch zur Feier der ersten Schöpfung bestimmt ist. So ist also auch im Orient nicht allgemein der Sabbath gefeiert worden, sondern, nach Justin, Ignatius, Barnabas, Ep. ad Diognet. 4. zu urtheilen, nur da, wo das Judenchristenthum mehr Einfluß hatte. Gerade da, wo die Zeit der Paschahfeier am wenigsten von der jüdischen abwich, in Kleinasien, scheint sich auch am frühesten die wöchentliche Feier der Auferstehung Christi frei aus dem christlichen Princip herausgebildet zu haben. Und die Polemik gegen den jüdischen Sabbath (vgl. noch Ep. ad Diogn. 4. Conc. Laod. can. 29. cll. Col. 2, 16. Apoc. 1, 10.) ist sonach in einem großen Theil

der dem Judenthum näher stehenden Richtung in der Kirche aus der Idee Christi des Herrn der Herrlichkeit die darin als im Keime verschloßne Idee Christi als des Mittlers und Versöhners entwickelt hat: so entwickelte sich auch im Cultus aus der Feier der Auferstehung Christi die Feier seines Todes durch Fasten und Buße. „Sterben wir mit Ihm, so werden wir auch mit ihm leben.“ Aber das konnte auf doppelte Weise geschehen. Entweder so, daß man von der Idee des christlichen Sonntags (auf welchen schon nach Justin Apol. 1, 67. das Abendmahl verlegt war), ausgieng: und jede Woche zum Nachbild der Leidenswoche Christi machte: wie wir schon im Hirten des Hermas Spuren davon finden; und wenn dann später zu dieser wöchentlichen Feier eine solennere Jahresfeier hinzukam, so war es natürlich, daß um im Einklang mit der bisherigen Wochenfeier [120]) und mit dem Wochentage zu bleiben, auf den das Leiden Christi am 14ten Nisan zufällig gefallen war, ein Freitag ausersehen ward zur besondern jährlichen Feier des Todes Christi, und der darauf folgende Sonntag wurde dann zum Osterfeste. Die andere Form, wie man die Feier von Christi Todestag einleitete, war, daß man jährlich genau den Jahrestag seines Todes, den 14ten Nisan feierte, gleichgültig auf welchen Wochentag gerade dieser Monatstag fiel, und nach einem Zwischentag

---

der orientalischen Kirchen wenigstens des 2ten Jahrh. nicht schwächer gewesen, als in Rom, wo man (und das ist eine neue Form der Polemik) wenigstens später durch Fasten am Sabbath denselben umzuwandeln suchte nach der christlichen Idee, die Feier der Schöpfung natürlich dabei zurücktreten ließ (vgl. auch Bingh. L. XX. c. 3. Vol. IX. S. 54 ff.). Für das judaistisch scheinende Verbot des Fastens am Sabbath Can. Apost. 54. (56.) hat schon Bingh. L. XX. c. 3. §. 5. Vol. IX. S. 59 ff. einen viel wahrscheinlicheren Grund angegeben, als Baur, Episk. S. 135 ff., nämlich den Gegensatz gegen Marcion u. A., welche nach Epiph. haer. 42, 3. zur Herabsetzung des Demiurgen ein Sabbathfasten einführten.

120) Von der wir Spuren finden bei Hermas Simil. 5, 1. 3.; Victorinus Petav. bei Routh Reliq. s. III, 237. vgl. Bingham, Orig. eccl. L. XXI. c. 1.

die Auferstehung Christi auch als Jahresfest begieng. So fiel also dieses christliche Fest der Zeit nach mit dem Paschah zusammen, wie es auch denselben Namen behielt: aber wenn auch Anfangs noch von den Aposteln her die jüdische Festsitte, ein Paschahlamm zu essen, in der Kirche sollte fortgedauert haben, so bekam doch sofort das christliche Paschah einen gegen das Judenthum polemischen Charakter dadurch, daß Christus als das Paschahlamm gedacht ward, für das das jüdische Paschah nur der Typus sey: daß aus der Feier der leiblichen Erlösung aus Aegypten die Feier der geistigen, durch Christi Tod gestifteten wurde. Und dieser Gegensatz ward noch verstärkt, da sehr natürlich die Jahresfeier der Einsetzung des heil. Abendmahles bald mit dem Feste des Todes Christi verbunden ward. [121])

---

[121]) Daß Christus an einem Freitag gestorben war, wußten die Orientalen wohl (Justin Apol. 1, 67.); aber dieser Rücksicht glaubten sie vollständig genügt zu haben durch die Organisirung der christlichen Woche, durch den Sonntag als Tag der Auferstehung und die von da aus sich ergebende Eintheilung der Wochentage. Dagegen bei der Einführung von Jahresfesten (wofür sich überhaupt im Orient früher Sinn gezeigt hat, als im Occident), suchte man, besonders in Kleinasien, das Datum, den Jahrestag zu treffen: wozu noch die polemische Rücksicht kam, das jüdische Paschah vollendet im christlichen darzustellen (vgl. Joh. 19, 36. Justin. Mart. Dial. c. Tryph. 40. 111. Iren. Fragm. ed. Mass. p. 342. Umgekehrt, die Gegner der Kleinasiaten, die bei weitem die Mehrzahl bilden (Euf. 5, 23. 2.), wenn sie durch die wöchentliche Feier auch das Jahresfest geordnet werden ließen, haben sich zwar dabei auf ihren Antijudaismus etwas zu gut gethan, aber aus Mißverstand der kleinasiatischen Sitte: und es ist schwer zu sagen, ob nicht diese ebenso antijudaistisch oder mehr war als die sogenannte römische: zumal letztere doch auch vom jüdischen Kalkül abhängig blieb. Das Wahre ist vielmehr, daß für keine der beiden Partheien der Judaismus das Princip ihrer Sitte war. Daß namentlich auch die Kleinasiaten dabei im geringsten nicht an eine göttliche Verbindlichkeit des alttestamentlichen Paschahgesetzes dachten, ist evident aus der freundlichen Art, wie Polycarp mit Anicet verkehrte, trotz dieser Differenz (Euf. 5, 24.). Eher ist Viktors Betragen judaistisch zu nennen, freilich nicht im geschichtlichen Sinn des Wortes, sondern

An das Fest der Auferstehung des Herrn schloß sich schon ziemlich frühe im zweiten Jahrhundert [122]) das Fest der Pentekoste an. Zwar lag dazu eine Aufforderung in dem jüdischen Pfingstfest, das dem Paschah folgte (Act. 20, 16.), aber auch hier sieht man überall die umgestaltende Kraft des christlichen Princips. Eine fünfzigtägige Feier, als Fortsetzung von Ostern, war diesem Feste gewidmet: diese sieben Wochen, deren Anfangspunkt Ostern, deren Ende unser Pfingstfest ist, [123]) waren gleichsam die Festwoche des Jahres. Nun sah man aber sonach die Auferstehung Christi als den Anfang und das Princip des Pfingstfestes an, was schon in der äußern Anordnung liegt, sonach verräth sich in dem Gemeingeist, der diese kirchliche Sitte schuf, wiederum diejenige Vorstellung von Christo, wonach von ihm als dem Auferstandenen und Erhöheten auch der heil. Geist ausgegossen und jede himmlische Gabe uns geschenkt wird. [124])

Endlich fällt noch in unsre Epoche die Entstehung des Festes der Erscheinung Christi: zuerst im Orient. Diß vieldeutige Fest hat allmählig zu seinem Inhalt bekommen: 1. Die Erinnerung an Christi Taufe, oder die Offenbarung seiner Messianität; 2. an die Offenbarung der Wunderkraft Christi in Kana, oder auch bei der Speisung der 5000; 3. an Christi Geburt; 4. an die Ankunft der Magier aus Morgenland. Alle diese vier Punkte bezeichnen dogmatisch wichtige Momente für die Person Christi; der erste und dritte sind für die ältere Geschichte dieses Festes besonders wichtig.

---

im dogmatischen. — Neander (K.G. I, 1. S. 513 ff. ed. 2.) scheint mir Recht zu haben, wenn er den Brief des Polycrates (Euf. 5, 24.) dahin versteht, daß nicht die Paschahmahlzeit die Hauptsache war bei den Kleinasiaten, sondern zunächst die Feier des Leidens und Todes Christi.

122) Irenäus im Fragment seines λόγος περὶ τοῦ πάσχα. ed. Mass. p. 342. Tertull. de idolol. 14. de bapt. 19.

123) Ersteres von Anfang, letzteres später. — Auch das Himmelfahrtsfest ist späteren Ursprungs.

124) Vgl. Neander, l. c. 517 ff.

In welcher Ordnung sich eins an das andere anschloß, läßt sich nicht so leicht sagen: soviel aber scheint gewiß, daß die Kirche später dazu kam, ein Geburtsfest Christi zu halten, als ein Tauffest. [125]) Und das stimmt vollkommen zusammen mit dem dogmatischen Entwicklungsgange, den wir im Bisherigen kennen lernten. Zuerst die eschatologische Form der Christologie, oder die des Resultates, dann die des Anfangs (die Präexistenz). Von dem hiemit gewonnenen Standpunkt aus wird auf das geschichtliche Leben Christi übergegangen und dasselbe angeschaut. Von seinen einzelnen Momenten aber konnte nicht zuerst die Geburt fixirt und gefeiert werden, sondern in den Vordergrund hatte Christi Amt, sein Erlösungswerk oder das, was er für uns ist, zu treten; sein Werk und Amt aber war der Impuls zu immer weiter fortschreitender Erkenntniß seiner Person, wie denn nicht zu vergessen ist, daß die Feier nicht blos die Gabe oder das Werk, sondern in der Gabe den Geber feiern wollte, d. h. die Person des Erlösers.

So schreitet (unter stetigem Impulse des Amtes oder des Chri-

---

[125]) Es ließe sich schwer begreifen, wie, nachdem das Geburtsfest Christi eingeführt war, noch ein Bedürfniß des Tauffestes könnte vorhanden gewesen seyn. Sehr leicht dagegen, daß, wenn man zuerst das Tauffest feierte, dieses auch eine Zeitlang gleichsam als Geburtsfest Christi, nämlich Christi des für uns Seyenden (des amtlichen) gefeiert werden konnte; wie auch die Kirche später seine Taufe die secunda nativitas nannte. — Schon im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts haben (Clem. Al. Strom. 1, 21. ed. Pott. 1, 407.) die Basilidianer Christi Tauffest gefeiert: womit auch die oben S. 247 f. angeführten Stellen aus den sibyllinischen Büchern, die in Hadrians Zeit fallen, und wo immer besonders die Taufe Christi besungen wird, stimmen. Vielleicht feierten auch die Ebjoniten frühe dieses Fest: wie ja auch für sie die Taufe von der größten Bedeutung ist. Nun hätte aber die Kirche, die wenigstens später diß Fest auch hat, von den Basilidianern u. s. w. sicher es nicht angenommen: also, folgert Neander K.G. I, 1. S. 519 ff. gewiß mit Recht, ist das Tauffest in der Kirche schon vor den Gnostikern gefeiert worden. Vielleicht liegt sogar, wie Neander will, in der Stelle eine Andeutung der kirchlichen Feier der Geburt Jesu. Den

stus für uns) die Feier von dem letzten Momente der geschichtlichen Person Christi fort bis zum ersten und die Aufeinanderfolge dieser bis zum Anfange, der Geburt Christi, zurückgreifenden Bewegung in der Festgeschichte, darf als ein treues Abbild der Ordnung betrachtet werden, in der die dogmatische Wichtigkeit der einzelnen Momente des Lebens Jesu, ins Bewußtseyn der Kirche trat. Das Erste war, wie wir sahen, die Auferstehung, woraus sich sofort als Fortsetzung Pentekoste entwickelte. Das Zweite war Christi Tod. In Beidem handelte es sich weder blos um die Person, noch blos um das Amt: sondern das königliche und hohepriesterliche Amt des Messias ward gefeiert, weil es in Christo war geschichtlich real geworden, und die Person Christi, weil sie im Leiden und Auferstehung amtliche Bedeutung hatte. Das Dritte nun war, zurückzugehen auf den Moment, von welchem an die absolute Einigung dieser Person und des messianischen Amtes als vollzogen gewußt wurde, auf die Taufe, d. h. auf den Anfang des amtlichen Lebens Christi. Es mochte auch der geschichtliche Eindruck des wichtigen Augenblicks, von dem an Christus als Messias auftrat, dazu mitwirken, daß diß Fest besonders frühe gefeiert ward. Dafür spricht auch, daß die judenchristlichen und ihnen nahe liegenden Gemeinden es am frühesten scheinen gehabt zu haben. In diesem Anfange ward von der Kirche die Einheit der beiden bisher gefeierten Momente gefeiert, und zugleich die Einleitung zum gesammten Amte. Christi Taufe ist die Inauguration in sein messianisches Amt durch den Vater selbst. Er ist als der nun manifestirte Sohn Gottes, fortan nicht blos der König des neuen Reichs,

---

Geburtstag aber wollte man mit dieser Feier nicht zu wissen vorgeben, hielt auch diß für Nebensache. „Den Basilidianern ist der Tag wichtig für die Feier des Tauffestes," sagt also Clemens, „der Kirche kommt es nicht einmal für das Geburtsfest darauf an, den Tag zu treffen." So haben wir in der Stelle sogar eine Spur davon, daß die Geburt Christi von der Kirche wichtiger genommen wird, als seine Taufe, was um 200 nicht unmöglich wäre; obwohl diß Fest der Geburt Christi noch vereinzelt bleibt.

sondern er wird auch im Taufsymbol zum Tode geweiht und zur Auferstehung. Aber nicht blos die Inauguration zum priesterlichen und königlichen Amt wird in Christi Taufe gefeiert: sondern wenn nachher die Erinnerung an das Erstlingswunder zu Kana mitgefeiert wird, so ist damit nicht die Feier der Wunderthat als einer einzelnen, sondern des Erstlings, auch nicht der Wunderkraft im Allgemeinen, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem messianischen Amt, von dem sie eine strahlende, einleitende Offenbarung ist (Joh. 2. 11.) gemeint, der Sache nach also das, was wir zum prophetischen Amte rechnen. Und so hat sich das Tauffest abgerundet; es schaut darin die Kirche die ganze Fülle des messianischen Amtes in seiner Einheit, als gegenwärtig in seinem Anfangspunkte an. Von da aus aber ist wiederum der Schritt zur Geburtsfeier Christi ein kleiner, weil schon in der Taufe die Mehrheit der geschichtlichen und amtlichen Momente sich in die Einheit der messianischen Person zusammenzieht, in der alle diese Momente vorgebildet und gleichsam zur simultanen sich durchdringenden Gegenwart gebracht sind. Die Kirche, welche so das Tauffest feierte, ohne ein Geburtsfest Christi, wollte damit keineswegs die Gegenwart des Göttlichen in Christus erst von seiner Taufe an datiren; dem widersprächen ja schon die Evangelienschriften, die jedenfalls älter sind, als das Tauffest: und ebenso Paulus — aber auch der Lehrtypus der Zeit der apostolischen Väter, wie wir ihn gefunden. Vielmehr wurde in dem Tauffest der Anfangspunkt seines messianischen Amtes gefeiert, und dieses als Offenbarung seiner von Anfang an vorhandenen höhern Persönlichkeit gefaßt. Aber für die Doketen sowohl als Ebjoniten war es einladend oder verführerisch, bei dem Tauffest so stehen zu bleiben, daß zum Geburtsfest nicht sollte fortgeschritten werden, d. h. es zum Feste der Geburt des Messias zu machen, statt der Offenbarung des schon gebornen aber noch verborgnen Messias. Wir finden auch in der That, daß sie das größeste Gewicht auf Christi Taufe und das Tauffest legten; sie sahen in der Taufe gern den absoluten Anfang der mes-

sianischen Persönlichkeit Jesu. Das konnte nun nicht in dem Sinne der Kirche seyn; und je mehr ein Tauffest ohne Geburtsfest gegen den Doketismus sowohl als den Ebjonismus noch eine Blöße gab, und die wahre Meinung der Kirche von der Bedeutung der Taufe Christi zu verdunkeln geeignet war, desto mehr mußte auch Hand in Hand mit der Ueberwindung des Doketismus und Ebjonismus der Rückgang zum Anfangspunkt des irdischen Lebens Christi auch in der Festordnung sich beschleunigen. Die erste Spur einer Feier der Geburt Christi fällt noch ins zweite Jahrhundert, und zwar in Alexandrien, in der Art, daß der Doketismus den ersten Impuls gab, diß Fest, in Opposition gegen ihn als ein eigenes zu setzen. Diß Zurückgreifen vom Anfang des messianischen Amtes zu dem zeitlichen Anfange der Person selbst, oder zu Christi Geburt, war aber auch sofort nothwendig gegeben mit der Einsicht, daß die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus eine unvollständige, sein messianisches Amt als das seiner Person eignende ohne Begründung und Basis wäre, wenn diese Person bis zur Taufe von andern Menschen kaum verschieden, da aber, man weiß nicht warum, zum Messias auserlesen und dafür ausgestattet wäre: sowie daß auch schon die Menschwerdung Gottes an sich für den Glauben von der höchsten Bedeutung sey. Auf doppelte Weise aber vollzog sich dieser Rückgang zum ersten irdischen Anfang. Entweder so, daß das bisherige Tauffest auch zum Geburtsfeste wurde; [126] und das war ja nur eine vollständigere Durchführung der ursprünglichen Idee dieses Festes, sofern darin die Epiphanie die „Erscheinung" Christi gefeiert werden wollte. Freilich war ja in dem Christuskinde die Göttlichkeit noch am meisten eine verhüllte, nur wesentliche, nicht aktuelle. Aber deßhalb ward nun gerne der Stern der Magier und die Huldigung derselben hinzugenommen, und so die Geburt des Jesuskindes als die Erscheinung Gottes, als die Geburt des Heilandes

126) Epiphan. haer. 51, 16. Expos. fidei. 22. vgl. Bingh. l. c. Lib. XX. c. 4, 2. Vol. IX. 67 ff.

gefeiert. Und diß ist der Gang in der orientalischen Kirche gewesen. In der occidentalischen, wo die Bildung der Jahresfeste langsameren Schrittes gieng, war das Tauffest Christi wenigstens lange gar nicht eingeführt. Als in ihr der Trieb erwachte, dem Anfange, wie zuvor dem Ende des geschichtlichen Lebens Christi ein Fest zu widmen, war der Doketismus und Ebjonismus schon da gewesen und bekämpft, und die christologische Erkenntniß dahin fortgeschritten, daß von ihr jene Mittelstufe, die Taufe Christi, völlig übersprungen und gleich zum wahren Anfang, dem Geburtsfest zurückgegriffen wurde. [127]) Auf ihre, wie beim Paschahfest, so auch hier zunächst völlig unabhängig von dem Orient sich entwickelnde Festordnung mögen für das Weihnachtsfest heimische Verhältnisse und der Gegensatz gegen heidnische Feste eingewirkt haben. Aber wie diese Unabhängigkeit in ihrem freien und, was die Zeit der Feier anlangt, verschiednen Resultat ein leuchtendes Zeichen dafür ist, daß in der occidentalischen Kirche der Sitz einer selbständigen, nicht judenchristlichen, sondern heidenchristlichen Entwicklung ist: so ist die wesentliche Gleichheit des Resultates in beiden Haupttheilen der Kirche (d. h. das Anlangen ihrer Festordnung an demselben Anfang, der Geburt Christi), ein evidenter Beweis dafür, daß es dem christlichen Bewußtseyn wesentlich ist, auf allen Stufen und in allen Momenten des geschichtlichen Lebens Christi das Göttliche und Menschliche in ihm vollkommen geeinigt zu denken: und das ist es dann, was zuerst der das Morgen- und Abendland verbindende Irenäus [128]) bewußt und

---

[127]) Wir wissen zwar, daß zu Chrysostomus Zeit der 25. Dec. als Geburtstag in den Orient eindrang vom Occident her, aber weder, wie alt diese Weihnachtsfeier im Occident war, noch wann die Feier der Taufe Christi, die erst zu Hieronymus Zeit im letztern sich nachweisen läßt, in diesen aus dem Orient herübergekommen sey, und wie weit sie sich da verbreitet hat.

[128]) s. unten.

wenigstens der Festordnung des letzteren vorgreifend, ausgesprochen hat. [129])

3. Endlich ist noch von den Anfängen christlicher Kunst und charakteristischer Sitte, soweit sie hieher gehören zu sprechen. So wenig freundlich die älteste Kirche der eigentlichen Kunst war: [130]) und so wenig ihre heilige Symbolik aufden Namen der Kunst im strengen Sinn Anspruch machen kann, so ist diese doch ein Anfang derselben, und gerade für uns um so wichtiger, als die dogmatische Idee im Kunstsymbol noch offener zu Tage liegt, als im eigentlichen Kunstwerk.

Unter diesen Symbolen [131]) nun dürfte das älteste das Zeichen des Kreuzes seyn. [132]) Wo dieses in der alten

[129]) Ueberschauen wir den Entwicklungsgang der christlichen Festordnung so bilden der äußerste christliche Orient und der Occident die entgegengesetzten Pole. Dort geht der Impuls der Festordnung mehr von dem geschichtlichen Standpunkt aus, der positiv oder negativ mehr durch die Rücksicht auf den Judaismus gebunden ist — im Occident, besonders der römischen Kirche, gestaltet sich das Heidenchristenthum freier. In der Mitte, in Griechenland und besonders Kleinasien, treffen beide Richtungen auf einander: hier sind die frühesten, tiefgehenden Kämpfe, kirchlicher und dogmatischer Art. In diesen Kämpfen suchen und finden zum Theil beide Richtungen unter dem Einfluß hellenischer Art jenes Gleichgewicht, wie dieses sich uns in der blühenden an großen Männern der Kirche reichen zweiten Epoche darstellt.

[130]) Daß das Christenthum der Idee des Schönen selbst und an sich nie feindselig war, vielmehr gerade in der Region höherer Vollkommenheit ihr eine wesentliche Stelle ließ, nur aber für diese Weltzeit Leiden und Arbeit in der das Schöne vergötternden Welt als Aufgabe der Christen zunächst mit Recht angesehen wurde, das erhellt schon aus dem über den Chiliasmus Gesagten. Nicht minder auch aus dem Bilde, das sich die Christenheit stets vom verherrlichten Erlöser entworfen hat. Ungenau ist hier Münter (s. u.) H. 2, 6.

[131]) Vgl. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Erstes und zweites Heft 1825. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen u. s. w. Bingham, l. c. Vol. IV. und VI. Bellermann, die christlichen Katakomben.

[132]) Münter l. c. 1, 33.; besonders S. 68—79. „Das Zeichen

Christenheit sich findet, muß es als Symbol der Erlösung durch Christus, sein Leiden und Sterben genommen werden. Der Begriff des leidenden Erlösers aber liegt jenseits des Ebjonismus sowohl als des Doketismus und Gnosticismus, und wäre von diesen nie gebildet worden. Christi Kirche wird gerne als ein dahin segelndes Schiff gedacht: der Mastbaum, der die Segel hält und ausbreitet, ist das Kreuz; Christus der Steuermann (Münter l. c. 1, 99.). Besonders beliebt ist frühe auch das Bild des guten Hirten und des Lammes (ebendas. S. 60 ff. 81 ff.), entweder dargestellt nach Joh. 10, 11. als der Hirte, der sein Leben läßt für die Schafe, oder nach Luc. 15, 4. 5. als der Hirte, der das verlorne Schaf sucht und heimträgt mit Freuden. Wenn letzteres Symbol, ähnlich wie das gleichfalls sehr alte Sinnbild des Fischers (l. c. VIII. IX. S. 48—52.) die Idee der Erlösung mehr im Allgemeinen ausdrückt, so ist der Hirte, der für seine Schafe das Leben läßt, mit dem für der Welt Sünde sterbenden Lamme identisch. Diß Lamm wechselt ab mit dem Widder, der als stellvertretendes Opfer in Abrahams Geschichte vorkommt; oft geht das Lamm mit dem Kreuzeszeichen. Aber der duldenden göttlichen Liebe steht zur Seite die Macht und das Königthum: der als Lamm Abgebildete ist auch der Löwe aus Juda (Apoc. 5, 5.). [133]) Endlich nenne ich noch die Leyer, das Sinnbild christlicher Hymnen. Das schönste Denkmal, darauf sie vorkommt, ein großer christlicher Sarko-

der Erlösung war den alten Christen hochheilig. Wir finden desselben in so frühen Zeiten gedacht, daß wir nicht ohne Grund voraussetzen können, es habe zu den ältesten Symbolen und Erkennungszeichen von den Tagen der Apostel an gehört. Die Christen sahen es als ein in der ganzen Natur dargebotenes Zeichen an." Vgl. Justin. Mart. Apol. 1, 72. Tertull. Apol. 16. de orat. 19. de cor. mundi. c. 3. Barn. ep. 9. Vielleicht ist schon in der Apokalypse 22, 4. eine Spur von diesem Symbol. Vgl. 16, 2. 20, 4.

[133]) Diß Symbol wird unter den christlichen Antiquitäten selten gefunden (s. Münter 1, 87.). Noch andere christliche Symbole des zweiten Jahrhunderts nennt Clem. Alex. Paedag. 3, 11. Pott. p. 289.

phag, den Münter in das Zeitalter der Antonine setzt (l. c. XX, 84., dargestellt Tab. III, 61.), ist nicht blos durch das Bild des Hirten (Luc. 15.), sondern noch besonders dadurch merkwürdig, daß das Ganze einen christlichen Familiengottesdienst aus dieser Zeit darstellt. Auf der einen Seite sind drei Frauen um eine leyerspielende Jungfrau stehend: auf der Rechten vier Männer mit mehreren Rollen in der Hand, wie es scheint, aus diesen singend. Ist Münter's Deutung richtig, so ist diß Monument ein Beweis, daß es schon im zweiten Jahrhundert Sammlungen christlicher Hymnen gab, die auch im häuslichen Leben in Uebung waren. Doch dieses ist jedenfalls historisch sicher: der Verfasser des kleinen Labyrinths konnte um das Ende des zweiten Jahrhunderts gegen die Artemoniten sich auf eine Menge von alten Liedern berufen, deren Gegenstand der Preis Christi war (Euseb. K.G. 5, 28.). „Wie viele Psalmen und Oden der Christen, sagt er, gibt es nicht, die von Anfang an von den Gläubigen geschrieben wurden, und die theologisirend Christus als den Logos Gottes besingen?" [134]) Wenn schon das N. T. Aufforderungen zu christlichen Hymnen und Oden enthält Eph. 5, 19. Col. 3, 16., ja schon Spuren und Anfänge derselben Eph. 5, 14. Apoc. 15, 3. (ᾠδὴ ἀρνίου) 19, 1—8. 5, 8. (das Hallelujah der Apokalypse gibt Ehre Christo, der A und O ist, neben dem Vater; die 24 Aeltesten mit der Cither in der Hand fallen nieder vor dem Lamm und singen ihm; endlich die Stelle Eph. 5, 14. sagt: „wache auf, der du schläfest und stehe auf von den Todten, so wird Christus dir aufleuchten"): so strömte die junge zeugende Gemeine ihren Dank und Preis gegen den Gottessohn in zahlreichen Liedern aus. Unter den oben erwähnten ältesten christlichen

[134]) Vgl. die Ep. Synod. ad Dionys. (Mansi 1, 1098.) gegen Paul von Samosata, dessen Behauptung, die Hymnen auf Christus seyen Schriftwerke jüngerer Männer, wie sie sich an ihr selbst als Vorwand, um die Abschaffung ihres Gebrauchs in der Kirche zu motiviren, erweist, so schon durch die genannte Stelle bei Eusebius widerlegt ist.

Bestandtheilen der Sibyllinen findet sich gleichfalls Hymnenartiges zum Preise Christi: und, was besonders beachtenswerth, in der christlichen Liedersprache schon ein, von dem unsrigen sehr abweichender, dagegen an die hellenische Oden und Hymnensprache bei den Mysterien, ebenso aber an die des Synesius und des altchristlichen Liedes, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat, erinnernder Typus. Welche Fülle christlichen Gesanges in diesen Zeiten war, am frühesten und ausgebildesten, wie es scheint, in der syrischen Kirche, besonders in Antiochien, wo Ignatius wirkte, [135]) kann man unter anderem auch daraus sehen, daß auch die Gnostiker Valentin und Bardesanes Liederdichter gewesen sind. Charakteristisch dürfte es dagegen seyn, daß wir von den Ebjoniten nichts der Art hören. Die altchristliche Hymnologie hatte nach den Spuren, die wir von ihr haben, zu ihrem Hauptgegenstand den Preis des göttlichen Sohnes (Ep. Plin.). Wie wir in den Psalmen des A. T. die sprechendsten Denkmale althebräischer Frömmigkeit haben, und daran wahrnehmen was von der alten Offenbarung in Saft und Leben übergegangen sey, das Herz schwellte und im Gesange von ihm ausströmte, so werden wir auch die altchristliche Hymnologie anzusehen haben. Darum möge der Anfang des ältesten christlichen Hymnus, der uns vollständig übrig geblieben ist, hier mitgetheilt werden. [136])

Du Lenker ungebändigter Füllen,
Du Fittig sicher schwebender Vögel,
Nimmer wankendes Steuer der Jugend
Der königlichen Heerde Hirt!
Deine schuldlosen
Kinder versammle,
Heilig zu preisen,

---

[135]) Ignatius wird als der Schöpfer der Antiphonieen im christlichen Gottesdienst genannt Socr. H. E. 6, 8., was durchaus keine innere Unwahrscheinlichkeit hat. Vgl. übrigens Rheinwald l. c. S. 264. Bingham Vol. VI. L. XIV. c. 1, §. 11. S. 14 ff.

[136]) Bei Clemens, Paedag. 3, 12. fin. Pott. 311. der Urtext Die Uebersetzung nach Münter l. c. S. 16. 17.

Truglos zu loben
Mit geweihten Lippen.

Der Jugend Leiter, Christus!
Der Heiligen König,
Des höchsten Vaters
Allwaltender Logos!
Der Weisheit Spender,
Der Leidenden Stütze,
Der Unsterblichkeit Herr,
Der Sterblichen Heiland, o Jesu!
Hirt und Vater,
Steurer und Lenker,
Himmlischer Fittig
Der geweiheten Heerde!
Fischer der Sterblichen,
Der Erben des Heils,
Der Du aus feindlicher Fluth
In der Bosheit Meer,
Mit süßem Leben
Die reinen Fische fängst!

Führ uns an, o Du
Der geistigen Schafe Hirt!
Führ uns an, o Heiliger,
Der unbefleckten Jugend Fürst!

Wir Säuglinge,
Von zarten Lippen gepflegt,
Von der geistigen Mutterbrust
Lieblichem Oden erfüllt,
Singen einfältiges Lob,
Aufrichtige Hymnen
Dem Könige Christus:

Singet einfältiglich
Den mächtigen Sohn!
Friedlicher Chor
Ihr Christus-Erzeugten!
Du heiliges Volk,
Preiset vereinigt des Friedens Gott!

Nehmen wir zu diesen Zeugnissen des begeisterten Gefühles die Zeugnisse begeisterter That und Selbstaufopferung

für den Christlichen Glauben, die in ihrer reinsten Form in die zwei ersten Jahrhunderte fallen: erwägen wir, daß das Martyrium als ein hoher gottesdienstlicher Akt,[137]) als Bluttaufe angesehen, wie die Verläugnung Christi und der Abfall von ihm nicht als Lüge und Untreue gegen einen Menschen und gegen ein heilig zu haltendes Andenken, sondern als Verscherzung des ewigen Heiles und der Gemeinschaft mit Gott als eine Todsünde, von der kaum ein Wiederauferstehen möglich sey, betrachtet wurde: so verdient, alles Bisherige damit zusammen genommen, die Zeit bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht blos überhaupt den Namen der zeugenden, sondern jetzt bestimmter der für die wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi zeugenden Kirche; mögen wir nun sehen auf ihre Schriftwerke, oder auf ihre liturgischen Elemente im Gottesdienst, oder auf das Princip ihrer Festordnung, oder auf die Anfänge christlicher Kunst und charakteristischer Sitte. Eins sind hierin die Kirchen des Morgen- und Abendlandes; wesentlich Einen Glauben, den, der der unsrige ist und der apostolische war, sprechen die von einander unabhängigsten Lebenssysteme der jungen Kirche aus, denn Eine Seele beseelt sie, der Geist Christi. Und diese freie innere Zusammenstimmung der verschiedensten Gebiete darf schließlich als der schlagendste Beweis für die Einheit der allgemeinen Anschauung des Glaubens an Christus, für das Vorhandenseyn eines neuen schöpferischen Princips in der Gemeinde durch den Glauben an den Gottessohn angesehen werden. Die Kirche unsrer Epoche hat, was sie von den Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern empfieng, und was ihr durch die frühe eingeführte Vorlesung der apostolischen Schriften und besonders der Evangelien immer aufs Neue gegeben wurde,[138]) nicht blos aufgenommen und bewahrt, sondern auch mit dem anvertrauten Schatze gewuchert.

---

137) Vgl. Euseb. 5, 28. Ep. Plin. 97. Die Briefe des Ignatius.
138) Justin Apol. 1, 67. vgl. Bingham VI, c. 5. S. 57 ff.

Zweites Kapitel.

Gegner der Gottheit Christi.

Da das Christenthum zu seiner Grundlehre die in Christo vollzogene, vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen hat, so ist es dem Heidenthum und dem ungläubigen Judenthum gleich entgegengesetzt. Das jüdische Princip bleibt nur bei der Unterscheidung beider Seiten stehen: das heidnische bei der Vermischung. Das Christenthum will den zur Einheit gebrachten Unterschied, oder eine Einheit, deren Voraussetzung und bleibende Elemente die Unterschiede sind. Wo daher das Heidenthum und Judenthum aus seinem Wesen nicht heraustritt, da ist noch nicht einmal eine Härese des Christenthums möglich; es ist weder schon christlich, zu glauben, daß Jesus ein Mensch war, obwohl die wahre Menschheit Christi ein wesentliches Moment des Christlichen ist: denn auch die Juden und Muhamedaner glauben das; noch ist es schon christlich, zu glauben an ein Göttliches überhaupt, oder sogar an ein von Gott als dem ὄν unterschiedenes höchstes Wesen, ohne Menschwerdung dieses Göttlichen und zwar in Christo: denn Aehnliches findet sich gleichfalls, wie wir sahen, ganz außerhalb des Christenthums, und selbst der Name Christus, den ein solches höheres Wesen etwa durch den geschichtlichen Einfluß des Christenthums erhalten kann, ändert an der Sache selbst nicht das Geringste. Der Doketismus und Ebjonismus, wenn beide consequent sind, stehen also schon an der äußersten Grenze, die nicht berührt werden darf, um noch christlich zu seyn, zumal wenn nicht einmal durch heilsame Inconsequenz in einer reineren Auffassung des Werkes Christi eine höhere Christologie präformirt liegt. Sie sind vielmehr Erscheinungen des Heidenthums und Judenthums, angeschie-

nen vielleicht vom Christenthum, aber ohne daß dessen Strahl eindrang: Anstrengungen vielleicht, die beide machen, über sich hinaus zu kommen, dem Christenthum sich entgegen zu strecken: aber leer und erfolglos, wenn sie den eindringenden Strahl des Christlichen brechen, von ihm nur aufnehmen, was sie schon haben oder haben können, ebendamit aber auch selbst dieses, was ihnen mit dem Christenthum gemeinsam ist, anders haben als das Christenthum. Demgemäß sind zu unterscheiden solche Gestalten, auf deren Kern noch der Schatten der vorchristlichen Welt ruht: und solche, die bereits, wenn auch in noch so unvollkommner Weise, die Einigung des Ewigen, Göttlichen, und des Geschichtlichen, Menschlichen in Christus anerkennen. Wo auch nur, wie an zartem Faden, festgehalten wird an jener in Christo oder seinem Werke gegebenen Einigung, da ist nicht Außerchristliches, wenn auch vielleicht christliche Häresе. Zu den Gestalten der ersten Art nun, die zu unsrer Aufgabe gar nicht gehören, sind zu rechnen die Simonianer und Aehnliche, die Ophiten und Elkesaiten, welche insgesamt noch im Paganismus stehen. Dem verwildernden Hebraismus liegt überall am nächsten der Rückfall in eine paganische Form des Dualismus; das ethische Princip mit der messianischen Idee verbunden ist allein im Stande, diesen Dualismus zu binden und das hebräische Princip selbst zur Versöhnung zu bringen in seiner Vollendung. Mehrere der Genannten zeigen ihren Paganismus auch außerdem durch Polytheismus und stellen der Offenbarung Gottes in Jesu von Nazareth sich selbst oder Andre als Offenbarungen der höchsten Kraft entgegen, oder zur Seite. [139]) Auch Karpokrates gehört in diese Klasse. [140]) Ihm war

[139]) Hieher würde auch der phrygische Montanismus gehören, wenn es ganz beglaubigt wäre, daß Montanus neben dem Vater und Sohn verehrt worden wäre als vollendende göttliche Kraft, als menschgewordener Parallel, nicht blos als prophetisches Organ desselben.

[140]) Iren. 1, 24. Er lebte ziemlich frühe in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Seine Schülerin Marcellina kam unter Anicet nach Rom. Vgl. auch Epiphan. haer. 27. Euseb. 4, 7.

Christus ein religiöser Genius, dem er neben Pythagoras, Platon, Aristoteles eine Statue errichtete und dem er in seinem Genienkultus eine Stelle anwies. Von Joseph und Maria geboren, sei er Allen gleich, aber ausgezeichnet durch Wandel und Tugend. Da aber seine Seele von ungewöhnlicher Spannkraft (εὔτονος) war, erinnerte sie sich, was sie oben geschaut hatte, da sie im Geleite des unbekannten Vaters kreiste. Derselbe Vater habe Kräfte in Christi Seele gesandt, damit sie an das Geschaute sich erinnere und gestärkt werde, die weltschaffenden Engel und das Gesetz zu verachten, durch alle Handlungen und Situationen der Menschen hindurchgehend nicht gefangen und befleckt zu werden durch jede mögliche Berührung mit dieser Welt, sondern befreit sich empor zu schwingen zu dem oberen Vater. Und ähnlich fliegen auch die ihm ähnlichen Seelen zur Freiheit empor: wenn sie Alles durchgemacht und in Allem ihre Freiheit bewiesen haben. Wenn Spätere ihm und seiner Schule den Vorwurf der Lasterhaftigkeit machen, so haben sie den Irenäus nicht für sich, der die älteste Quelle über Karpokrates ist. [141]) Aber die Stellung, die er Christo gibt unter andern Genien der Menschheit, [142]) konnten ihm auch Heiden geben, wie es z. B. Porphyrius gethan. Die Präexistenz, die ihm Karpokrates zuschreibt, ist die der platonischen Seelen: seine höhere Begabung läßt er nur bestehen in der lebhafteren Er-

---

[141]) Daß die Forderung theoretisch von ihm gestellt wurde, Alles durchmachend seiner Freiheit bewußt und gewiß zu werden, ist dagegen vollkommen beglaubigt. Es ist das Princip, das auch sonst vorkommt, nichts müsse unnegirt bleiben, damit die Freiheit sich selbst habe. Das ist aber von dem neuen, christlichen Princip nur die negative Seite, ohne die höhere Erfüllung der absoluten Leere der formalen Freiheit. Daher auch die geforderte Negation nicht die christliche Selbst- und Weltverläugnung, sondern nur die Willkür des vereitelten Subjektes und das heidnische Seitenstück des Pharisäismus ist, dessen Scheingeistlichkeit gleichfalls zur Kehrseite eine feinere und giftigere Form der Sinnlichkeit hat.

[142]) Ein Eklekticismus, den Hadrian mit Recht verspottet. Ep. Adriani ad Serv.

innerung an das, was auch Andere, wenn schon in matterer Erinnerung aus dem vorzeitlichen Zustand wissen. Und diese Erinnerung verdankt er wieder theils seiner tugendhaften Seele, der Energie, womit er diese Welt verachtet und negirt hat, theils, aber sekundär, göttlichen Kräften, wie sie der Vater keinem Tugendhaften versagt. Ebjonitisch (im dogmatischen Sinne) wäre diese Richtung auch dann zu nennen, wenn sie etwa pantheistisch, wie alle Menschen, so auch Christus als wesentlich göttlich der Seele nach bezeichnet hätte:[143]) und zwar, da sie auch für das Werk Christi nichts übrig behält,[144]) ebjonitisch in dem Sinn der negativen Grenze des Christlichen.

Ebenso steht am äußersten Punkt des Jüdischen und noch nicht des Christlichen die Richtung,[145]) welche einerseits des mosaischen Gesetzes Beobachtung nicht blos für erlaubt, sondern auch für nothwendig und beseligend hält, in diesem Sinne Beschneidung, Sabbathfeier, Neumonde u. dgl. fortsetzt nach Art des pharisäischen Judenthums, die Heidenchristen, die dazu sich nicht verstehen, für unrein achtet, und den Paulus, wie im Leben, so im Tode, mit Lästerungen und Verläumdungen verfolgt: andrerseits zwar von Christi historischer Erscheinung besonders seinen Wundern und seiner Sittenlehre einen mächtigen Eindruck empfangen hat und ihn für den Messias hält, aber für Josephs und der Maria Sohn, seine übernatürliche Geburt und besondere göttliche Begabung läugnet, weil ihr die Geburt des Sohnes Gottes von einer Jungfrau heidnisch scheint, die Erhebung zur messianischen Würde daher als Lohn für seine gesetzliche Gerech-

---

[143]) Was dem Karpokrates nicht fremd dürfte gewesen seyn.

[144]) Vgl. Epiph. haer. 27, 2.

[145]) Iren. L. I. c. 26, 2. Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei. — Justin. Dial. c. Tr. ed. Col. p. 266. Vielleicht gehört auch von den διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes die zweite Klasse hieher, welche eine natürliche Geburt Christi annehmen (Χριστὸν γεγενῆσθαι ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. Auch Epiphanius kennt Solche, haer. 30. Orig. hom. 18. in Jerem. c. 12.

tigkeit und Heiligkeit ansieht, und überhaupt in dem Messias nicht die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen (die vielmehr schroff getrennt werden), sondern nur den Bringer äußerer Glückseligkeit hofft und verlangt. Für diese ist in Wahrheit die messianische Zeit noch nicht erschienen: sondern Alles erst von der Eschatologie zu erwarten. Die Erscheinung Jesu sinkt zur Anzeige oder Prophezeihung der künftigen messianischen Zeit herab, ist in ihrer Verborgenheit und ersten Niedrigkeit gar nicht wesentlich verschieden von jenem Theologumenon, das noch innerhalb des Judenthums selbst Raum behielt, wornach der Messias vielleicht schon irgendwo erschienen, nur aber annoch in Verborgenheit sey. Denn die Identität der Person des Messias in beiden Erscheinungen, die jene ersten voraus haben, ist doch nur scheinbar ein Vorzug: so lange sie eine geistige Bedeutung weder für Christi historische Person, noch Werk zu gewinnen wissen. Daher sie mit Recht von Origenes u. A. kaum mehr als Christen angesehen werden. [146]) Je weniger sie schon durch eine gei-

---

[146]) In Matth. T. XI, 12.: *οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν* (d. h. von den *σωματικοῖς Ἰουδαίοις*) *Ἐβιωναῖοι.* Aehnlich Justin der Märtyrer Dial. c. Tryph. l. c. Nachdem er gesagt, nach seiner Meinung können auch die selig werden, welche an Christus glauben und dabei für sich das Gesetz halten, wenn sie nur nicht verlangen, daß auch die Heiden schlechterdings, um selig zu werden, der Beschneidung u. s. w. bedürfen, sondern mit den freien Heidenchristen umgehen. *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας, — ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς — αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι.* Schliemann l. c. 553 f. verwirft mit Recht die Uebersetzung der letzten Worte: „so stimme ich auch diesen nicht bei." Es muß offenbar ein stärkeres Urtheil über sie folgen, als über die erste Klasse. Schliemann schlägt vor, zu übersetzen: „so will auch ich sie nicht anerkennen, ebenso wie sie uns nicht anerkennen." Da jedoch *κἀγὼ* fehlt, so könnte auch übersetzt werden: „so kann ich nicht auch diese auf gleichen Fuß behandeln mit jenen ersten, milderen." — Milder als diese, welche den Heiden das Joch des A. T. auflegen wollen und die freiern Heidenchristen für unrein achten, seyen diejenigen

stige Gabe an Christus gefesselt waren und daran das Pfand dafür hatten, daß der vollendende Messias derselbe seyn müsse, der in Jesu schon erschienen war: je weniger sie Jesum eigenthümlich begabt dachten, desto gleichgültiger ward auch seine Erscheinung, desto leichter auch der Rückfall zum Judenthum, in welchem es ja auch nicht an einer Prophetie auf das, was erst kommen soll, fehlte.

Nach dieser Betrachtung der äußersten Grenzen schreiten wir zur ebjonitischen Häresе fort. Sie läßt zwar irgendwie das Göttliche mit der Person Jesu auf eigenthümliche Weise vereinigt seyn: aber so, daß dieses Göttliche nur ein Accidens an Jesu Person bleibt. Diß Accidentelle zeigt sich darin, daß es entweder nicht einmal für sich fixirt wird, oder doch mit dieser menschlichen Person nicht wesentlich, d. h. nicht von Anfang an und nicht für immer oder nicht auf einzige Weise mit dieser verbunden gedacht ist. Der Ebjonismus behandelt das Göttliche doketisch, wie der Doketismus das Menschliche. Es verdient Beachtung, daß diese Parthei von Anfang an den Charakter einer gewissen Ignobilität an sich hat. Es ist weder auszumachen, in welcher Zeit sie sich bildete, noch hat sie eine geschichtlich bedeutende Persönlichkeit unter sich, noch endlich auch nur eine historisch sichere Person an ihrer Spitze. Ihren ursprünglichen Ort hat sie freilich innerhalb des Judenchristenthums. Sey sie als zurückgefallen oder stehengeblieben anzusehen: aber daß sie nicht als das Judenchristenthum anzusehen ist, sondern nur eine Fraction desselben seyn kann, hat das erste Kapitel gezeigt. Daß sie unversehens und unbewußt aus einer christlichen Häresе zur jüdischen Sekte werden konnte, was von den Judenchristen im Großen

---

Heidenchristen anzusehen, welche sich diese Last auflegen lassen, aber das Bekenntniß des Gesalbten Gottes bewahren. Dagegen τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας, τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἥτινι οὖν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδ' ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι. Wie leicht dieser Rückfall für beide Theile war, zeigt das im Text sogleich zu Bemerkende.

offenbar nicht gesagt werden kann, ist vielmehr mit ihrer Stellung gegeben.

Gehen wir den Spuren dieser Richtung nach, so dürfte die älteste im Hebräerbrief enthalten seyn. Bei den Eiferern für das Gesetz, mit welchen Paulus zu thun hat, warf sich, wie es scheint, das Judaisirende noch nicht auf die Christologie, sondern auf die Soterologie oder das Werk Christi. Aber die Consequenz des gesetzlichen Standpunkts zeigte sich bald. Die Parthei, welche der Hebräerbrief im Auge hat, muß das Gesetz des A. T. über heilige Zeiten, Orte, Handlungen und Personen gleichfalls übermäßig hochgeschätzt und der christlichen Erkenntniß ermangelt haben, welche dem A. T. seine ewige Bedeutung, die es als göttliche Anstalt anspricht, zu sichern weiß ohne die Neuheit und abschließende Vollendung des Christenthums zu gefährden. Sie haben mit der Taufe schon die Gabe des heil. Geistes gekostet, sind noch nicht abgefallen von Christo: sondern an seiner Person wollen sie noch festhalten. Aber es konnte nicht fehlen, deren Bedeutung mußte immer mehr eingeengt werden, je weniger ihr zu bewirken übrig blieb, d. h. je mehr das Gesetz als genügend und bleibend angesehen wurde, daher der Brief zeigt, im Gesetz sey noch nicht das innerste Wesen Gottes geoffenbart (es sey gegeben durch Engel), es sey vergänglich, weil innerlich ungenügend, namentlich da es die ewige Versöhnung nicht gewähre, und sey daher nur ewig nach seiner typischen Seite. Zum Typus sey es herabgesetzt durch die Erscheinung Christi, des präexistirenden Sohnes Gottes, der höher als alle Engel, das Wort der Offenbarung selbst, der wahre Versöhner, aber auch der Richter sey. So sucht er durch Belebung ihrer Vorstellung vom Sohne Gottes vor dem Aeußersten zu bewahren, vor dem völligen Abfall von ihm, der ihnen drohte, wenn sie die alte von einem andern Princip geschaffne Welt unverändert neben dem neuen Princip, das sie noch nicht aufgegeben hatten, festhielten, diesem die Entfaltung versagten, dadurch seine Existenz selbst angriffen, und zu einer nur scheinbaren machten. Wie weit ihre Vorstellung von Christo sich durch jenen lasten-

den Druck der alten Weltanschauung schon herabgestimmt hatte, können wir aus dem Briefe nicht entscheiden, es war das wohl verschieden bei Verschiedenen. Aber sicher ist, daß eine höhere Vorstellung von Christus, als diejenige, die zu dem gesetzlichen Standpunkt paßt, ihnen früher muß eigen gewesen seyn, ja daß eine solche von ihnen anerkannt und für den Brief der einzige feste Ausgangspunkt ist, von wo aus er operiren kann: wie er denn auch hiemit beginnt. Zwar höher mag seine Christologie seyn, als die ihrige je gewesen war: dennoch mußte er sicher seyn, daß er nicht völlig Fremdes und Unbekanntes ihnen damit sage, wie er sie denn erinnern darf, daß sie durch den Glauben an Christus empfangen haben die Gabe des heil. Geistes und geschmecket die Kräfte der zukünftigen Welt. Einen Namen aber in dieser Richtung wissen wir, wenn nicht der allerdings ganz in diese Zeit fallende Tebuthis hieher gehört, [147]) nicht zu nennen.

Die Zerstörung Jerusalems führte nach Epiphanius viele Christen aus Judäa und Jerusalem in die Gegend von Pella. Wir finden zwar bald darauf Jerusalem wieder als Mittelpunkt der nicht häretischen Judenchristen: [148]) aber daraus darf nicht geschlossen werden, daß der Hebräerbrief oder Jerusalems Zerstörung die von dem erstern bekämpfte Häresie auch nur momentan vernichtet habe. Sondern während der Kern der jüdisch-christlichen Kirche sich noch einmal in der alten Weise bis auf Hadrian in Jerusalem sammelte, blieben in Pella und der Umgegend Manche zurück: unter Häuptern ohne Namen, ihre Inconsequenz und Haltungslosigkeit dadurch beurkundend, daß sie mit Essenern und andern Partheien zusammen gerannen, zum Theil auch, wie besonders die Elkesaiten ins Ethnisirende versanken. Auch anderwärts war auf ein solches in der Zersetzung begriffenes und von Heidnischem tingirtes Judenthum das Christenthum gepfropft worden; so in Phrygien, Kleinasien (vgl. den Brief an die Colosser und die Pastoralbriefe) und Alexandrien. Aus dieser Mischung

[147]) Euseb. 3, 32. 4, 22. Vgl. übrigens Schliemann S. 459 f.
[148]) s. oben S. 263.

ergab sich die Familie des gnostisirenden Ebjonismus, die besonders Epiphanius beschreibt. [149]) Doch ist nicht anzunehmen, daß alle, die in der Dekapolis blieben, zu dieser Parthei geworden seyen. Ebensowenig umgekehrt, daß die nach Jerusalem zurückgekehrte, judenchristliche, das Gesetz beobachtende Gemeinde durchgängig in der Lehre apostolischen Charakter behalten habe, sondern dieselben Gefahren, die der Hebräerbrief andeutet, mußten aus dem fortgesetzten Verkehr mit der Synagoge sich ergeben. Als nun unter Hadrian den Juden verboten wurde, die heilige Stadt zu betreten, da mußte eine Krisis eintreten, [150]) und der jerusalemischen Gemeinde war nun die Frage vorgelegt, ob sie sich mehr zu den Juden rechnen wolle, die zu weichen hatten, oder zu den Christen, die bleiben konnten. Die Antwort scheint faktisch eine dreifache gewesen zu seyn. Die Einen, wie Sulpicius Severus andeutet, nicht Wenige, gaben die Knechtschaft des Gesetzes auf: sie konnten nun der Gemeinde von rein heidenchristlichem Charakter sich anschließen, die sich bald in Aelia Capitolina sammelte. Andre wichen von Jerusalem, wurden aber, da sie sich von der Synagoge nicht trennten, und an die Heidenchristen nicht anschlossen, dem Leben der Kirche und seiner Bewegung entrückt, und allmählig zur Sekte. Von diesen aber blieben die Einen bei der übernatürlichen Geburt Jesu treulich stehen; sie wollten Christen seyn und bleiben, aber die Hoffnung nicht aufgeben, ihre jüdischen Brüder sämmtlich in Christen verwandelt zu sehen; [151]) während die andern durch

---

[149]) Epiph. haer. 30.; Homil. Clementinae.

[150]) Wenn ich dieser Katastrophe, die das nationale Judenthum traf, auch nicht das große Gewicht für die Entstehung des Ebjonismus beilegen kann, wie Schliemann S. 406 ff. thut, indem unläugbar schon frühere Spuren des Ebjonismus sich finden, so scheint mir doch andrerseits Neander K.G. 1, 2. 593. die Bedeutung derselben zu unterschätzen.

[151]) Hieronym. Ep. 112. ad August. c. 13. Quid dicam de Ebionitis, qui Christianos simulant? Usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, qui dicitur Mineorum, et a Phari-

die Consequenz des gesetzlichen Princips, dem sie fester anhiengen, sich zu Concessionen an das ungläubige Judenthum und zu Herabstimmung ihrer Aussagen von Christo herbeiließen. Jene Ersteren verschwanden unter den Heidenchristen; die zweiten können sich nicht in das Opfer finden, das ihnen auferlegt war, und allein unter allen Völkern den sich bekehrenden Juden obliegt, das Opfer der Nationalität, und lebten als Nazoräer, von den Juden Minäer genannt, unter den Juden, später wohl auch neben ihnen [152]) für sich fort; während die Letzteren, die sich auch von andern Seiten her verstärken konnten, wenn sie nicht zum Judenthum zurückfielen, sich manchfach abarten, z. B. der oben geschilderten Sekte, die eigentlich eine Sekte des Judenthums zu nennen ist, [153]) oder dem gnostischen Judenthum näher treten konnten. [154]) Diese Letzteren sind die eigentlichen Ebjoniten. [155]) Wir schicken ihnen die Nazoräer voran, welche die übernatürliche Geburt festhalten, nur zur präexistenten Hypostase des Sohns nicht fortgehn wollen. Die ausgebildetste Form von Jenen dagegen sind die gnostisirenden Ebjoniten, während zwischen diesen beiden Endpunkten der judaisirenden Christologie sich Erscheinungen bewegen, die wir kurz cerinthische nennen wollen, weil sie alle Christi höhere Ausstattung erst von der Taufe an datiren.

---

saeis (also nur von diesen) nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum Filium Dei, natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani. Allein sie verdienen nicht diß harte Urtheil, sie wollen dem Glauben nach Christen, der Nationalität nach Juden seyn. Epiph. haer. 29, 7. 9. vgl. Iren. 1, 26. Orig. c. Cels. 5, 61. 65. Euseb. 3, 27. Pamphil. Apol. 1.

[152]) cf. Hieron. de viris illustr. 3.

[153]) Epiph. haer. 29, 7. 30, 1. 2.

[154]) Vgl. Orig. c. Cels. 5, 61. 65. Eus. 3, 27. Epiph. haer. 30.

[155]) Der Name Ebjoniten und Nazoräer mag eine ähnliche Geschichte gehabt haben, nämlich ursprünglich ein Neckname gewesen seyn, den die Juden den Christen unter sich gaben, den aber dann die

A. Die Nazoräer.

Die Nazoräer hätte man kein Recht als Häretiker zu bezeichnen, wenn nicht das Stehenbleiben bei den ersten Elementen der Lehrentwicklung und die Hemmung ihres Fortschrittes unbewußt und unwillkürlich den reinen Anfang alteriren müßte, der naturgemäß Princip einer Entwicklung seyn will. Fortdauernd bis mindestens ins fünfte Jahrhundert stellen sie der spätern Kirche das Bild des ersten Anfangs der christologischen Erkenntniß dar; aber freilich nur so, wie ein Kind, das an Jahren, aber nicht an Größe gewachsen ist, sondern bei dem stockenden Wachsthum der Glieder sich von Verkrüppelung nicht frei hat halten könnnen. Aber von ihnen ist auszugehen, sowohl weil sie unter den Genannten noch die reinste Fortsetzung des nachapostolischen Judenchristenthums, als weil sie der Stamm sind, von welchem die beiden Formen des eigentlichen Ebjonismus sich ablösten, von der Anziehungskraft fremdartiger Principien verlockt.

Die Nazoräer hatten das Evangelium Matthäi in hebräischer Sprache und zwar vollständig (πληρέστατον), wie Epiphanius und Irenäus bezeugen. [156]) Da sie also auch die

Judenchristen sowohl selbst annahmen und behielten, als von den Heidenchristen, seit sie gegen dieselben sich abschlossen, empfingen (vgl. Neander l. c. 596 ff. 603.). Ebjoniten werden häufig alle die genannt, welche noch das mosaische Gesetz beobachten: aber wo genauer gesprochen wird, sind die Nazoräer von den Ebjoniten unterschieden, weil sie in der That die christologische Häresе der eigentlichen Ebjoniten nicht theilen. Irenäus kennt und sondert die verschiedenen Arten der Ebjoniten nicht genauer; wohl aber Origenes, Eusebius, Hieronymus, zum Theil auch Epiphanius.

156) Epiph. 29, 7. 9. Was Iren. 1, 26. von den Ebjoniten in dieser Beziehung sagt, muß auf diese Klasse gehen. Was das Hebräerevangelium betrifft, das viele Ebjoniten gehabt haben, und das im fünften Jahrhundert Hieronymus sah, so scheint auch mir die Grundlage desselben das Evang. Matthäi zu seyn. Aber da die Einleitung desselben, die Epiphanius gibt, diß Evangelium als ein von den zwölf Aposteln verfaßtes scheint darstellen zu wollen, auch entschieden in den Fragmenten, die wir daraus besitzen, Bestandtheile aus Lucas sind (z. B. Epiph. haer. 30, 22. cll. Luc. 22, 15.), so ist die wahrscheinlichste Annahme: das Mat-

zwei ersten Kapitel des Matthäus nicht fallen ließen, so haben sie Christi übernatürliche Geburt angenommen. [157]) Sie dachten sich Christus aus dem Wesen des göttlichen Geistes geboren, oder als Sohn der Quelle des heil. Geistes. [158])

thäusevangelium bildete zwar den Grundstock, mußte sich aber im Laufe der Zeit vielfache Veränderungen gefallen lassen, theils weil es Evangelium der zwölf Apostel seyn sollte, also auch aus der sonstigen Evangelientradition das Gefällige aufnehmen konnte, theils auch aus dogmatischen Gründen, oder aus einer Neigung zu gewissen apokryphischen Ausschmückungen. So entstanden nothwendig vielfache, zum Theil mit großer Willkür interpolirte Recensionen. (Vgl. Epiph. haer. 30, 3. 13. Grabe Spicileg. I, 25.) Jede der drei genannten Arten, die Nazoräer und die beiden Gattungen der Ebjoniten hatten ihre Recension.

157) Dafür bürgt schon, was gewiß als ein gutes Zeichen für sie gelten muß, daß Epiphanius nicht sagt, daß sie Christum für einen gewöhnlichen Menschen halten, sondern bekennt, darüber nichts zu wissen. Iren. 1, 26, 2. sagt: ea autem, quae sunt erga Dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Wir brauchen weder mit Cotelier das non zu streichen, noch mit Grabe für non similiter zu lesen: consimiliter, wenn wir nur die Worte auf die Nazoräer beziehen. — Auch Origenes kennt sie (Orig. c. Cels. 5, 61. 65.). *Οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι.* Vielleicht gehört hieher auch Orig. Comm. in Joh. T. II, 6. de la Rue IV, 64. *Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.* Denn *μήτηρ Ἰησοῦ* können sie den heil. Geist nicht wohl von der Taufe, sondern von der Geburt her genannt haben. Anders Grabe l. c. 327. 328. Wunderlich ist des Origenes Erklärung l. c. Die vorgetragene Ansicht finde ich nun auch bei Neander 2. Ausg. 1, 2. 605. 606., wo zugleich für die Worte *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου* wahrscheinlich gemacht ist, daß sie in poetischer Form den Antrieb des heil. Geistes ausdrücken sollen, der ihn in Allem beseelte und dahin führte. Uebrigens beweist dieses, wie die Stelle in der folgenden Anmerkung, daß frühe auch Apokryphisches in ihr Evangelium drang. Daß sie die Geburt von der Jungfrau gelehrt, bezeugt auch die obige Stelle bei Hieron. Anm. 151.

158) Charakteristisch ist für die drei zu besprechenden Klassen die Form, in welche jede derselben (s. N. 169.) Christi Taufe einkleidete (vgl. Schliemann S. 508.). Das nazoräische Evangelium erzählte (Hieron. Comm. in Jesaj. 11, 1.): Factum est autem, cum ascendisset

Aber eine präexistente Hypostase des Göttlichen in Christus haben sie nicht, sondern nur dessen Präexistenz in Gott überhaupt und seinem Geiste (Euseb. 3, 27.). Ebenso dürfte es gewagt seyn, ihnen von Christi Geburt oder Taufe an eine Hypostase des Göttlichen in Christus zuzuschreiben, wie man das müßte, wenn die רוּחַ יְהוָה von Gott hypostatisch unterschieden wäre. Das Wahrscheinlichere dürfte seyn, zu sagen, sie haben Gott der Taufe wegen und mit Beziehung auf Jes. 11, 1. die Quelle des heil. Geistes genannt (fons omnis spiritus sancti), und sofern Jesus sich aus diesem göttlichen Geist geboren weiß, konnte er nach ihnen ihn bildlich seine Mutter nennen. Keineswegs aber erlaubt die, wie Neander zeigt, stark poetische Stelle, worin das geschieht (s. N. 157.), daraus ein Dogma der Nazoräer von einer besondern Hypostase und Präexistenz des heil. Geistes zu formiren. So stehen sie den sogenannten Patripassianern des zweiten und dritten Jahrhunderts, die auch zum Theil in ihren Gegenden lebten, näher, als der kirchlichen Lehre vom Logos und Pneuma. Hieronymus erzählt (Comm. in Hab. 3, 3.) von einem Nazoräer, er erkläre die Stelle so: Quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: Dominus ab austro veniet, hoc est, nascetur in Bethlehem et inde consurget. — Et quia ipse, qui natus est in Bethlehem, legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est sanctus qui venit de monte Pharan. — Ipse, qui natus est in Bethlehem, et qui in Sina, i. e. in monte Pharan legem dedit, semper in universis beneficiis autor est et largitor. Allerdings schließt diß in sich, derselbe, der auf dem Sinai das Gesetz gegeben, sey auch zu Bethlehem geboren; aber so wenig es Sprachweise des A. oder N. T. ist, daß der heil. Geist das Gesetz gegeben, so wenig darf mit Schliemann gesagt werden, Christus falle nach dieser Stelle in seiner Präexistenz mit dem heil. Geist zusammen,

---

Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti, et requievit super illum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es Filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Der Sprechende heißt nicht spiritus sanctus, wie man nach der Erklärung Neuerer meinen sollte, sondern fons omnis spiritus sancti.

vielmehr mit Gott selbst (vgl. Schliemann S. 455.). In der That haben sie auch, was besondere Beachtung verdient, an Christi Kreuzestod keinen Anstoß genommen, vielmehr ein besonderes Gewicht darauf wie auch auf Christi Auferstehung gelegt. [159]) Aber allerdings hat ihre Christologie noch etwas Unbestimmtes und Schwebendes, und darin unterscheiden sie sich vom Patripassianismus. Gewiß ist zwar, daß ihnen Christus persönlich Gott gegenüber steht. Es ist das Göttliche in bleibende Wirklichkeit getreten, zu einer objektiven Daseynsweise in Christus geworden; und die Ausdrücke lauten stark genug, um daran denken zu können, daß sie sich das Göttliche in Christus als persönlich gedacht haben, sofern ja nicht eine Einzelkraft, sondern Gott selbst, sofern er fons omnis spiritus sancti ist, in ihm bleibt und ruht. Allein andrerseits greift dieser starke Ausdruck doch nicht nothwendig hinaus über den Unterschied zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott, der noch keineswegs einen hypostatischen Unterschied in Gott setzt, sondern nur einen Ansatz dazu enthält; sodann datirt sich diese ganze Hoheit Christi nur erst von der Taufe her; so daß seine — zwar wunderbar aus dem Geist hervorgegangene — menschliche Persönlichkeit schon da ist, bevor sie in der Taufe jener höchsten Einwohnung Gottes theilhaftig wird. [160])

---

159) Hieron. Comm. in Jesaj. c. 31, 6. 7. Schliemann l. c. S. 455 f. Sie haben auch nicht von Heidenchristen die Befolgung des Gesetzes verlangt, noch dieselbe als nothwendig zum Heil angesehen: sie vertrauten dem Erbarmen Gottes, nicht ihrer Kraft. Schliemann gibt (S. 457.) nach Hieronymus eine rührende Schilderung ihrer Sinnesweise. Bitter verfolgt von den Pharisäern, und ihnen, die sie als Verführer des Volks ansahen, sich entgegenstellend, trauerten sie tief über ihre ungläubigen Brüder, und sahen mit Sehnsucht der Zeit entgegen, wo sie sich bekehren würden. Den Geist ihres Bruders zu betrüben hielten sie für eine der schwersten Sünden, und in ihrem Evangelium stand: Nunquam laeti sitis nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate. — Optat. Milev. de schism. Donat. 4, 5. läßt sie sagen: Patrem passum esse, non filium.

160) Was sie mit der Geburt Christi aus dem heil. Geiste, die sie doch annahmen, sich gedacht haben, ist schwer zu sagen. Das Wahrscheinlichste ist, diese Lehre blieb ihnen ein todter Schatz, sonst wären sie in die oben angedeutete Entwicklung eingegangen. Wäh-

B. Cerinthische Ebjoniten.

Während die Nazoräer die physische Gottessohnschaft als das Erste setzten, die ethische darauf oder daraus — denn das können wir nicht sicher entscheiden, — folgen ließen, aber der Taufe Christi schon ein bedenkliches Gewicht für die Ausrüstung Christi gaben: so setzen die cerinthischen Ebjoniten entschieden die Taufe Christi an die Stelle seiner übernatürlichen Geburt. Sie erst gewinnen das genügende Motiv, die Taufe Christi so, wie auch die Nazoräer theilweis thun, auszuzeichnen, indem sie umgekehrt die ethische Gottessohnschaft zur Ursache der physischen machen, soweit sie diese erreichen. Erst die Taufe durfte, meinen sie, Jesus zum Messias machen, nicht die Geburt; denn solche Auszeichnung kann erst Demjenigen zu Theil geworden seyn, der durch seine Gerechtigkeit und Tugend sich dessen werth gemacht. Die Zeit vor der Taufe und ein Dasein Jesu vor seiner Erhebung zum Gottessohn ist also nothwendig, damit Gott gerecht bleibe, nicht nach Willkür Eine Person heilig mache und sie dann doch wieder belohne für das, was nicht ihr Verdienst war, sondern Werk seiner Natur. So steht

rend aber sie stehen blieben, wuchsen die christlichen Häresen der Reihe nach auf und fixirten sich in den Recensionen ihres Evangeliums. Als eine den nazoräischen Standpunkt retten sollende Antwort auf die Vorstellungen dieser Häresen dürfte daher ihre Recension der Taufgeschichte anzusehen seyn. Sie enthält in dem Gewicht, was sie auf ihre Weise allerdings nun auch auf Christi Taufe legen, schon eine Art von Concession gegen die sogleich zu betrachtende Klasse. Aber sie werden sich dessen nicht bewußt, daß sie die Geburt Christi gegen die Taufe zurückstellen, und daß das, was sie von der letztern sagen, mit dem vollen Gehalt der Lehre von der Geburt aus dem göttlichen Geiste nicht mehr recht stimmen will. Hier setzt also schon das Häretische an. Schwerer ist, das wahrscheinliche Motiv dieser Betonung der Taufgeschichte sicher zu bezeichnen. Nach Theodoret haer. fab. 2, 2. ehren sie Christus als ἄνθρωπον δίκαιον. Man muß diß im strengen Sinne nehmen, nicht, wie Schliemann ohne Beweis will (S. 260. 455.), sie mit den andern Ebjoniten darin zusammenstellen, daß sie auch Christo nur einen höhern Grad der Tugend, nicht aber absolute Unsündlichkeit zugeschrieben haben sollen. Denn wenn Jesus nach ihrem Evan-

diese Klasse der vorigen aufs Schroffste gegenüber. Sie muß aus vermeintlich ethischem, genauer aber gesetzlichem Grunde Christi übernatürliche Geburt völlig leugnen; sie muß ihn nicht vollkommner, als andere Menschen, ausgestattet denken, damit er in der Prüfungszeit vor der Taufe sich selbst durch Tugend bewähren, und dann begnadigt d. h. belohnt werden könne.

---

gelium seiner Mutter und seinen Brüdern, die ihn auffordern, sich auch von Johannes taufen zu lassen, antwortet (Hieron. c. Pelag. 3, 2.): Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est, so soll, wenn diß wirklich Worte des nazoräischen Evangeliums waren, die Sündhaftigkeit aus dem Bewußtsein Jesu ausgeschlossen, aber die ignorantia, die unvollkommne Erleuchtung und Ausstattung mit dem heil. Geiste vor der Taufe ihm zugeschrieben werden. Und so glaube ich diß Einschiebsel, wenn es ihrem Evangelium auch angehört hätte, wieder als Antwort oder als apologetische Erklärung gegen diejenigen Ebjoniten u. s. w. ansehen zu müssen, die aus der Taufe Christi den Schluß zogen, daß auch seine Taufe eine Taufe zur Buße gewesen sey. Sie hat, wäre die Antwort, für Christus eine andere Bedeutung; welche, das deuten sie dadurch an, daß sie ihn vor der Taufe mit unvollkommenem Bewußtsein vorstellen: oder in ignorantia. Die Erwähnung unmittelbar vor der Taufe, daß er sich bisher rein von Sünden gehalten habe, dürfte dann vielleicht ein Wink dafür seyn, daß auch nach der Meinung der Nazoräer die Auszeichnung der er entgegengieng, ein Lohn für seine Tugend war. Oder ließe sich auch (zumal wenn die ignorantia reflexiv zu nehmen wäre, als Mangel an klarem Bewußtsein von seinem sittlichen Zustande) sagen, die Nazoräer haben Jesus vor der Taufe gleichsam in vollkommen unbewußter Kindheit gedacht; die Taufe erst hat ihm die männliche Form der vollkommnen Tugend verliehen, d. h. die vollkommen bewußte, während der Wille immer gleich rein war, und gemäß seiner Geburt aus dem heil. Geist nicht sündigte. In beiden Fällen wäre Sündhaftigkeit von Christus ausgeschlossen; und nur das bliebe übrig, was an sich wohl möglich wäre, daß sie auch rücksichtlich des Motives zur Taufe, die sie so sehr betonten, solches setzen, was mit ihrer Annahme der übernatürlichen Geburt nicht recht stimmen will. Allein, ob diese Stelle ihrem Evangelium angehörte, ist mir mehr als zweifelhaft. Wäre, wie Credner meint, Ignorantia als Sünde der Unwissenheit aufzufassen, (vgl. Testam. Patr. VI, 1. ἄγνοια), so wäre diese Stelle nicht im nazoräischen Evangelium zu suchen, sondern in einer andern Recension des

Zu diesem gesetzlichen Motiv kommt in engem Zusammenhang mit dem Vorigen bei dieser zweiten strenger jüdischen Klasse ein mehr judaistischer als alttestamentlicher Gottesbegriff, der Gott und die Welt schroff trennt, und dem es heidnische Fabel scheint, daß der Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren sey. Auch die Vorigen finden zwar keine Unterscheidung in Gott, keine hypostatische Trinitätslehre aber doch einen lebendigen, sich offenbarenden Gott. Hier dagegen wird Gott nur in seiner unendlichen Erhabenheit über die Welt, nicht in seiner Herablassung gedacht; das religiöse Interesse tritt zurück, das abstract verständige macht sich geltend, wenn gleich noch keineswegs die Theorie, oder Speculationen die Hauptsache werden, sondern das praktische, d. i. moralische oder eudämonistische noch vorwiegt. Wie dadurch die Lehre der Evangelien von der ursprünglichen Ausstattung Christi geleugnet werden mußte, so wurde auch dadurch nothwendig die Art der höhern Ausstattung bestimmt, die sie wirklich für Christus übrig ließen. Von einem persönlichen Einwohnen Gottes nämlich, das bei den Nazoräern wenigstens gar nicht ausgeschlossen war, ja nach manchen Zügen der Sache nach von ihnen angenommen wurde, konnte bei diesen natürlich nicht die Rede seyn: so blieb ihnen nur übrig entweder die Mittheilung göttlicher Kräfte, oder was bei

Hebräerevangeliums, derjenigen, die auch vom *Κήρυγμα Πέτρου* benutzt ward, von welch letzterem nach Hieron. de bapt. haeret. diese Stelle gleichfalls angeführt wird. Hieronymus bezeichnet diß *Κήρυγμα* als ein Buch, in quo contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum. Ist diese Angabe richtig, (und sie zu bezweifeln ist keine Ursache wenn das Buch in Alexandrien etwas vor Basilides geschrieben ist) so hat das *Κήρυγμα* auch unsre Stelle auf die unbewußte Sündhaftigkeit Christi ver der Taufe bezogen; aber diese Annahme den Nazoräern zuzuschreiben, geht mit der Annahme von einer Geburt aus dem heil. Geist, oder der Erscheinung Gottes in Christo unter den Menschen schlechterdings nicht zusammen. Nazoräer, die das von den eigentlichen Ebjoniten sie characteristisch Unterscheidende aufgeben, sind vielmehr Ebjoniten. Vergl. noch Anm. 169. Das Unbestimmte, Amphibolische der nazoräischen Christologie hängt natürlich mit ihrem ganzen Charakter zusammen.

ihrem deistischen Gottesbegriff das Consequentere ist, nur die Verbindung einer nicht göttlichen sondern geschöpflichen Kraft mit Jesu zu statuiren, die dann ohne Mühe auch hypostatisch konnte vorgestellt werden.

Diese Klasse hängt strenger am Gesetz, ist dem pharisäischen Judenthume näher, dem Apostel Paulus feind. Sie hält überhaupt fest an dem A. T., wodurch sie sich von der dritten zu einer Urreligion zurückkehrenden Klasse bestimmt unterscheidet.[161])

Im Anfang hat ihr Lehrbegriff natürlich noch eine sehr unentwickelte, fließende Gestalt; gehen sie doch nur aus einer Richtung innerhalb des Judenchristenthums hervor, die überall da gegeben war, wo das Gesetz noch als verbindlich galt. Da mußten die Einen die christologischen Consequenzen noch zurückhalten, während die andern dazu fortgiengen, aber diese wieder in sehr ungleicher Weise, und es mußte eine Weile anstehen, bis sie, nach Aufgebung der übernatürlichen Geburt, wieder festen Fuß fassen und zu einer Lehre sich consolidiren konnten, welche ihnen den Namen einer christlichen, (nicht blos wie die oben Ausgeschiedenen, jüdischen) Sekte sichert.

Damit stimmt ganz der oben vernommene Bericht des Hegesipp über das anfängliche Schleichen des häretischen

---

[161]) Was unter Anderm daraus sich ergibt, daß später Symmachus, Uebersetzer des A. T., ein Haupt der zweiten Klasse war, von dem sie auch Symmachianer hießen. Ihr Hauptsitz war im Osten des Jordans, daher sie bei Clemens Alex. auch Πεϱατικοὶ heißen. Uebrigens gab es auch welche in Cypern, Kleinasien und Rom, vielleicht auch in Alexandrien. Vgl. Ep. Barnab. c. 7. 12. 14. Ignat. ad Magn. und ad Philad.; Epiphan. haer. 30, 18. vgl. seine Worte über die Cerinthianer: οὗτοι ἀπὸ Κηϱίνθου ἰουδαῖοί τινες τὴν πεϱιτομὴν αὐχοῦνται, τὸν δὲ κόσμον ὑπ᾽ ἀγγέλων γεγενῆσθαι λέγοντες, Ἰησοῦν δὲ κατὰ πϱοκοπὴν Χϱιστὸν κεκλῆσθαι. Euseb. H. E. 3, 27. Ἐβιωναίους τούτους οἰκείως ἐπεφήμιζον, πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ πεϱὶ τοῦ Χϱιστοῦ δοξάζοντας. Λιτὸν μὲν γὰϱ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο, κατὰ πϱοκοπὴν ἤθους αὐτὸν μόνον ἄνθϱωπον δεδικαιωμένον, ἐξ ἀνδϱός τε κοινωνίας καὶ τῆς Μαϱίας γεγενημένον. In dem δεδικαιωμένον dürfte die Anspielung auf einen Akt enthalten seyn, durch welchen Jesus von Gott als Christus promulgirt ward um seiner Gerechtigkeit willen.

Giftes zusammen, bis die Häresie unter Tebuthis (von dem wir übrigens nichts weiter wissen) mit entblößtem Haupt hervortrat. Das Ende des ersten, oder der Anfang des zweiten Jahrhunderts scheint die Zeit zu seyn, wo diese Form des Ebjonismus bestimmtere Gestalt gewinnt.[162]) Neuen Zuwachs brachten nach 130 die Verhältnisse unter Hadrian (S. 304 f.)

a) Als der erste namhafte Repräsentant dieser Richtung trat in Kleinasien Cerinth auf, der um seines Chiliasmus willen noch nicht zu den Gnostikern kann gerechnet werden, obwohl er mit der ganzen Klasse in die er gehört, eine Mittelstufe bezeichnet, die einerseits zum gnostisirenden Ebjonismus, andrerseits zum eigentlichen Doketismus und Gnosticismus überführt, mit welchen er bereits manche Sätze, namentlich den Gottesbegriff theilt.

Nach Cerinth ist Jesus, von Joseph und Maria erzeugt, Anfangs nicht Christus. Der Vater, der über alle weltschaffenden Kräfte und Engel unendlich erhaben durch eine lange Wesenleiter von uns geschieden ist, ἄγνωστος, war Anfangs auch Jesu nicht bekannt. Jedoch war dieser durch Tugenden, Weisheit und Gerechtigkeit (Iren. 1, 26.) vor allen andern Menschen so ausgezeichnet,[163]) daß Χριστὸς, den er äonenartig,

[162]) Das läßt schon der Hebräerbrief erwarten; ferner außer Hegesipp weist darauf das Chronic. Pasch., sowie überhaupt die Kunde, die wir von Cerinth haben. Wenn Schliemann, statt an Trajans Zeit an die des Hadrian denkt, so ist diß, alles erwogen, um mindestens 30 Jahre zu spät angesetzt, und ruht auf einer Ueberschätzung äußerer Einflüsse, wie die Vertreibung der Juden aus der Aelia Capitolina. Schon der Name Περατικοὶ dürfte andeuten, daß auch von den Judenchristen, die nach Jerusalems Zerstörung unter Titus aus der Gegend von Pella nicht nach Jerusalem zurückkehrten, manche eine ebjonitische Richtung nahmen, also auf ähnliche Wege mit der Fraktion, die sich unter Tebuthis vom jerusalemischen Mutterstamme losriß, dürfte gekommen seyn.

[163]) Vgl. Euseb. 3, 28. Iren. 1, 26. Theodoret haer. fab 2, 3. Irenäus sagt: Non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a Virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum. Jesum autem subjecit non ex virgine natum (impossibile enim

aber erhaben über die Engel denkt, nach Andern auch Λόγος nennt, ihn werth fand, bei der Taufe sich auf ihn in Taubengestalt niederzulassen und einzusenken, womit er der Messias ward. Jetzt kannte Jesus den Vater, verkündigte den Unbekannten (Theodoret. haer. fab. 2, 3.), und that Wunder. Als Christi Hauptwerk hat Cerinth nicht die Versöhnung angesehen, sondern die Offenbarung durch Lehre. Christus entfloh bei Jesu Leiden, worin er keine messianische That, sondern nur menschliches Leiden sah, dem er also auch für die Versöhnung keinen Werth kann beigelegt haben. Damit hängt auch zusammen, daß er oder doch manche seiner Schüler lehrten: Jesus zwar sey gestorben, aber Christus sey dabei nicht betheiligt gewesen: Jesus sey nicht auferstanden, sondern werde erst auferstehen zum Antritt des neuen Reiches (Epiph. haer. 28, 6.).[164]) Das Werk Christi ist vielmehr, theils den unbekannten Vater zu lehren, also das prophetische Amt, theils, und diß scheint ihm die Hauptsache gewesen zu seyn, die Einführung des tausendjährigen Reiches: also das königliche Amt. Von dem letzteren aber fällt sonach in Christi erste Erscheinung kaum ein Strahl: diese prophezeiht vielmehr erst die wahre Zukunft, ist also auch nach dieser Seite nur erst prophetisch. Mag auch an den Nachrichten über die Sinnlichkeit seines Chiliasmus Uebertriebenes, von fremdartigem Interesse Eingegebenes sich finden: sehr geistig kann seine Vorstellung schon darum nicht gewesen

hoc ei visum est); fuisse autem eum Joseph et Mariae filium similiter, ut reliqui omnes homines (cf. Orig. c. Cels. 5, 61.), et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus. Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annunciasse incognitum Patrem, et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.

164) Nach Irenäus 1, 26. gab Cerinth Jesu Auferstehung zu. Aber jedenfalls muß sie ihm bedeutungsloses Faktum geblieben seyn. Vgl. übrigens Neander l. c. S. 688.

165) Vgl. Iren. 1, 26. Euf. 3, 28. Epiph. haer. 28. Theodoret haer. fab. 23. Cajus und Dionysius erwähnen nur diesen Judaismus in der Eschatologie von ihm.

seyn,[165]) weil er als des Göttlichen würdige Kategorie nur die Macht und Herrschaft, nicht die Liebe kann angesehen haben: sonst würde er nicht bei den Leiden Christum von Jesu sich haben trennen lassen. Merkwürdig aber ist bei ihm noch zweierlei: erstens, daß offenbar Gnosticismus und Ebjonismus sich in ihm kreuzen und noch nicht gesondert haben; zweitens, daß Christus, von Jesu unterschieden, von ihm als eigne, präexistirende Hypostase über den weltschaffenden Kräften gedacht ist, nicht blos als eine unpersönliche Kraft, die sich in Jesum niederläßt.[166]) So abrupt und absolut supernaturalistisch sein Christus eintritt, so bleibt doch die Grundanschauung von Christi Bedeutung ebjonitisch. Eine persönliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen erreicht er nicht. Sie schließen sich vielmehr ihm noch aus. Wenn das Göttliche da ist, so ist das Menschliche gebunden und wie nicht da, von einer äußern Macht überwältigt; wenn das Menschliche seine ethische Function vollziehen soll, so muß das Göttliche ausgeschlossen werden. Das Ethische ist nicht als eine Offenbarung des Göttlichen begriffen, und so hoch es scheinbar gestellt wird, doch in das vormessianische Gebiet verwiesen, wie es ja nicht als Selbstzweck gedacht werden kann, wenn es nicht zugleich Offenbarung des Göttlichen ist. Daher wird es ihm auch consequent in letzter Beziehung nur Mittel, wie das auch in seiner Eschatologie zu Tage kommt.

b) Die Ebjoniten, welche Justin der Märtyrer nennt,[167])

---

[166]) Unhistorisch erweist sich also auch hier wieder bei der Beschaffenheit der ältesten Häresen die Hypothese, daß erst durch den Montanismus der Sohn Gottes (bei Cerinth Christus genannt) als eigne Hypostase zu denken angefangen worden sey. — Die Einheit Gottes konnte Cerinth allerdings dabei leicht festhalten, denn er half sich durch eine gnostische Emanationslehre. Dieses aber, wie sein *πατὴρ ἄγνωστος*, der wesentlich mit der *σιγὴ* Eins gewesen sein muß, ist wieder ein Zeichen, daß um das Ende des ersten Jahrhunderts es an bedeutenden Anfängen des Gnosticismus nicht kann gefehlt haben.

[167]) **Dial. c. Tryph. 48. ed. Col. 267. E.** *Καὶ γάρ εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους, ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ*

hängen wohl mit Cerinth zusammen, denn sie scheinen gleichfalls in Ephesus zu seyn, wiewohl deren auch anderswo im zweiten Jahrhundert Manche verbreitet waren. Bei seinem wenigstens in Einer Stelle milden Urtheile über sie hat man sich zu erinnern, daß damals in keiner Weise die Häretiker äußerlich von der Kirche ausgeschlossen waren, wo sie nicht sich selbst ausschlossen; daß auch das Dogma noch durch keine Kirchenbeschlüsse bestimmt war, sondern daß der gesunde Glaube sich erst von innen heraus und durch die Arbeit Einzelner hindurch zur Objectivität kirchlicher Lehre fortzubilden, und im freien gleichen Kampfe mit den Gegnern seine siegende Macht zu beweisen die Aufgabe hatte. Wären nun die Ebjoniten, von denen Justin spricht, nur Läugner der übernatürlichen Geburt Christi, ohne an einer andern Stelle einigen Ersatz zu gewähren, dann freilich wären sie kaum Christen zu nennen, und unbegreiflich wäre, wie Justin sie zum Geschlecht der Christen rechnen kann, da sie vielmehr dann zu der jüdischen Sekte gehören würden, die wir oben ausscheiden mußten. Aber er kann es mit Recht thun, wenn sie Christum doch für den wahren Messias, durch einen göttlichen Akt dazu gemacht, ansehen wol-

ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ᾽ ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπίνοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι᾽ αὐτοῦ διδαχθεῖσι. Vgl. G. Bull, Judicium Ecclesiae etc. c. 7. S. 69. mit dem appendix von Grabe S. 79 ff. Der Vorschlag des Erstern, für ἡμετέρου γένους zu lesen ὑμετέρου γ. erreicht seinen Zweck nicht, weil in dem nachherigen πλεῖστοι doch das Zugeständniß liegt, daß es Leute dieser Ansicht gab, die Justin nicht umhin konnte, zu den Christen, wenn auch als Häretiker zu zählen. Um übrigens Justins ganzes Urtheil über diese Ebjoniten zu wissen, muß man auch c. 35. 81., sowie seine eigene Christologie (s. u.) in Erwägung ziehen. Wie sehr diese Ebjoniten die Minderzahl waren, sieht man daraus, daß unmittelbar vorher von ihrem gesetzlichen Wesen die Rede war, der Jude Tryphon aber (c. 10.) den Christen als allgemeines Prädikat beilegt, daß sie das Gesetz nicht beobachten. Ganz ähnlich, wie Celsus (Orig. c. Cels. 2, 1.) dasselbe von den Christen vorwurfsweise sagt.

len. Machten sie diese Concession, so waren sie offenbar auf Christi Taufe verwiesen und in der Hauptsache dem Cerinth ähnlich: so konnte auch von dem Christlichen aus, was sie schon haben, das Unchristliche, und der gesetzliche Standpunkt noch überwunden werden, der je höher und göttlicher die messianische Würde gedacht ward, desto mehr wehrte, sie ohne Rücksicht auf vorherige Würdigkeit, also schon durch Geburt ihm ertheilen zu lassen. Dem gemäß verfährt denn auch Justin. Er sagt nicht, es sey gleichgültig, ob man Christi übernatürliche Geburt und Präexistenz läugne (wie man oft diese Stelle hat verstehen wollen); sondern er hat Jesu höhere messianische Würde erwiesen, vor der der gesetzliche Standpunkt weichen müsse (c. 10—17.): und will von da aus, nachdem diese schon feststeht, zeigen, daß man auch die übernatürliche Geburt und Präexistenz Christi anzunehmen habe, erwähnt aber nun daß Manche hierzu, nicht fortschreiten wollen. Als Grund gibt er an, weil sie an menschlichen Lehren hängen. Wider sie seyen die Propheten und die Lehre des Herrn selbst. Daß ihre Zahl weitaus die Minderzahl der Christen sey, erhellt aus derselben Stelle. Nur darin dürften Justins Ebjoniten wenigstens zum Theil von Cerinth abgewichen seyn, daß sie vom Gnostischen sich ferner hielten, von einem hypostatischen Christus vor der Taufe nicht sprachen, sondern an die Stelle Jes. 11, 1. und die Taufgeschichte sich anlehnend annahmen, daß bei der Taufe sich die sieben Kräfte des heiligen d. h. göttlichen Geistes in Jesum gesenkt haben.

Mit dem jüdischen Kanon, *διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελείως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστὸν* werden sie übereingestimmt, aber auch die jüdische Erwartung in Jesu erfüllt gesehen haben, daß der Messias unbewußt seiner selbst und ohne Macht seyn werde, bis Elias komme und ihn taufe.[168]) Wir haben auch dafür ein ausdrückliches Zeug-

---

[168]) Justin c. Tryph. ed Col. 1686. p. 226: *καὶ οὐδὲ*, sagen die Juden, *αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.*

niß an der Taufgeschichte Christi, wie ihre Recension des Hebräerevangeliums sie ausmalte. [169]) **Sein Tauftag ist sein Geburtstag als Christus** (*σήμερον γεγέννηκά σε*)**; da ward er, der zuvor nur ein gewöhnlicher Mensch war, Sohn Gottes.** Wenn seine Taufe für ihn noch eine Bedeutung hat, schlossen sie, wenn er, bevor er als Messias auftreten kann, von Elias zu salben ist und erst noch mit den Kräften des Geistes, die Jesaias aufzählt (Jes. 11, 1.), erfüllt werden muß, so hat er vorher ihrer ermangelt, kann also weder präexistirt haben, noch übernatürlich geboren seyn. (Vgl. Justin Dial. mit Tryphon c. 49 ff. 87. Hieron. Comm. in Jesaj. 112.) Je mehr sie aber Christus vor der Taufe den übrigen Menschen völlig gleich stellten, desto bestimmter mußte sich auch als Folge

[169]) Epiph. haer. 30, 13.: *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς, καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν, αὐτῷ λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.* — Auch die Anm. 160 aus Hieronymus angeführte Stelle müßte diesen Ebioniten zugeschrieben werden, wenn die ignorantia sich auf Unwissenheitssünden bezöge. Und dafür ließe sich noch dieses anführen, daß unsre Klasse, die ja die Kindheitsgeschichte Christi nicht annahm, sondern mit der Taufe ihr Evangelium beginnen ließ, die oben erwähnten Worte auch noch aus dem Grunde der Mutter Jesu kann in den Mund gelegt haben, um durch deren Aufforderung an Jesus, sich von Johannes taufen zu lassen, auszudrücken, daß sie, die Mutter, nichts von einer übernatürlichen Geburt Christi aus dem heil. Geist wisse. Die Worte lauten nämlich (Hier. c. Pelag. 3, 2.): Ecce mater domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in r e m i s s i o n e m p e c c a t o r u m, eamus et baptizemur ab eo etc. — Beachtung verdient noch, daß das ebjonitische Evangelium die Worte Matth. 3, 14. 15. absichtlich hinter die Taufe verlegt. Johannes soll (so wenig als sonst Jemand oder als Jesus selbst) vor der Taufe ihn nicht als Christus erkennen.

ergeben, daß Christus dem Täufer gleichfalls Sünde zu bekennen gehabt habe. Wie denn umgekehrt schon Justin d. M. die übernatürliche Geburt Jesu als nothwendig zu erweisen sucht um seiner Unsündlichkeit willen (D. c. Tryph. c. 23. p. 241. B.). Dieser Folgerung scheinen auch die einen unter ihnen sich ergeben zu haben [170].

Jedoch konnten sie kein Interesse haben, Christi Sündhaftigkeit vor der Taufe, als Grundsatz, nicht blos als Folgesatz auszusprechen. Vielmehr ist es ihnen um die Unsündlichkeit dessen, der Erlöser ist, zu thun: nur daß sie diese erst von der Taufe an datiren, und durch sie bewirkt seyn lassen. Wenn nun aber die sittliche Würdigkeit eine vollkommene erst durch die Taufe wird, so brechen sie offenbar wieder dem Grundsatz etwas ab, von dem sie ausgegangen waren, nämlich daß nicht die besondere göttliche Ausstattung die Ursache der Gottessohnschaft seyn dürfe, sondern umgekehrt die Heiligkeit und Weisheit ihn würdig machen müsse, zum Gottessohn erhoben zu werden. Man sieht an diesem Punkte recht deutlich, daß sie ihr Princip nicht consequent durchführen können. Denn so lange sie einen sündlosen Messias wollen, also noch innerhalb der christlichen Grenzen sich halten und nicht zur jüdischen Sekte werden, müssen sie diese Sündlosigkeit entweder ganz als sein Werk ansehen, und nicht am Schlusse doch wieder zu einer übernatürlichen Gnade greifen; dann aber hat Christus keine religiöse Bedeutung, und die Taufe sänke, was sie nicht wollen, zum blos epideiktischen Akte der Promulgation seiner Heiligkeit herab, womit den Menschen noch wenig gedient wäre, da auch nach diesen Ebjoniten alle der Sündenvergebung bedürftig sind; ferner wäre ein von Sündern erzeugter durch sich selbst Sündloser auch in ihren

---

170) Wie auch der Verf. des *Κήρυγμα Πέτρου* und Basilides. Vgl. Anm. 160. Ob auch Cerinth, wie Schlemann S. 259. not. 21. und vor ihm Neander, Leben Jesu A. 3. S. 76 ff. Anm. 2. annehmen, wage ich nicht bestimmt zu sagen, indem die *προκοπή* noch nicht auf Sündhaftigkeit schließen läßt.

Augen ein unerklärliches Räthsel; oder aber, wenn sie doch einmal dessen geständig sind, daß seine Sündlosigkeit nicht rein sein Werk ohne Gott, sondern ihre bewirkende Ursache erst seine Taufe gewesen sey, so hatten sie kein Recht mehr, gegen die höhere Ausstattung Christi von der Geburt an um der Gerechtigkeit Gottes willen Einsprache einzulegen. [171])

Schon diese Erwägung konnte zur übernatürlichen Geburt Jesu zurücklenken. Dazu kommt aber noch, daß dieser Ebjonismus zwar nicht in der Gestalt, welche in Christi Taufe die Ausstattung mit den Kräften des heil. Geistes sieht, wohl aber in der andern, die in ihm die Verbindung mit einem höhern Geist, eine Christophanie von der Taufe an sieht, die

[171]) Diese Erwägung ist um so wichtiger, da sie bei der Taufe Christi gar nicht sparsam mit Ausdrücken sind, welche fern von dem anfänglich, bei Christi Geburt, eingenommenen deistischen Standpunkt das Einwohnen des h. Geistes Gottes in ihm bezeichnen, s. N. 169. (Τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθόντος καὶ εἰσελθόντος εἰς αὐτόν) Es wäre an sich möglich, daß sie von der Taufe an das πνεῦμα Gottes d. h. Gott, wie er in der Welt des Geistes sich offenbart, persönlich in Jesu dächten, ähnlich wie die Nazoräer; aber dann könnten sie nicht mehr Leugner der Gottheit Christi genannt werden; was doch ein stehender Vorwurf gegen sie ist. Daher glaube ich Schliemann S. 485. beistimmen zu müssen, der das πνεῦμα nicht persönlich, sondern als Kraft faßt; wohin uns auch Jes. 11, 1. und Justins χρίεσθαι l. c. leitet. Allerdings aber wenn sie zu seiner vollkommenen Ausstattung alle Kräfte des h. Geistes in ihn eingegangen dachten, so ist auch der heil. Geist fortan nicht mehr außer ihm, sondern in ihm und geht allein von ihm aus. Ist aber der ganze göttliche Geist in ihm, so unterscheidet sich das wenig von einer Menschwerdung des Gottes-Geistes; nur daß dieses Pneuma wieder nicht trinitarisch sondern entweder patripassianisch zu nehmen wäre, oder wenn auch nicht dem Namen, wäre es dem Begriff nach als Princip der Offenbarung mit dem Logos identisch, nur mit der Modifikation, daß es wenigstens nicht vor Christi Taufe zum hypostatischen Daseyn und Unterschied von dem Vater gelangte. Allein wenn auch diese Erwägung uns den Weg gezeigt hat, wie diese Ebjoniten zum Standpunkt der Nazoräer fortschreiten konnten, so fehlen uns doch die Beweise für diesen Fortschritt. Denn Epiph. haer. 30, 3. bespricht Ebjoniten von No. a) (S. 314.) nicht b). Er sagt von einem Theil der Ebjoniten, den er nicht eins findet mit unsrer dritten

sich sowohl bei Cerinth als bei andern Ebjoniten findet (Epiph. haer. 30, 3. Anm. 171.), sich bereits dem Gnosticismus nähert. Legten sie doch auf die durch Christi Tod gestiftete Versöhnung kein solches Gewicht, daß sie von Christi

---

Klasse Πάλιν δέ, ὅτε βούλονται, λέγουσιν· οὐχὶ, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. Der Ausdruck εἰς αὐτὸν ἦλθε τ. πν. erinnert an die citirte Stelle der Taufgeschichte nach dem Evang. unsrer Ebjoniten. Sicher geschah auch diß ἐνδύσασθαι τὸν Ἰησοῦν nach der Meinung der Ebjoniten, die Epiph. hier im Auge hat, bei der Taufe Jesu (vgl. c. 29.). Ist das πνεῦμα das πνεῦμα ἅγιον, so ist der Sinn, von der Taufe an ist Christi Menschheit so wenig mehr die Hauptsache, daß sie vielmehr zum Kleide des inwohnenden, sie gleichsam anziehenden heil. Geistes herabgesetzt wird, in merkwürdiger Analogie mit Ausdrücken der Kirchenlehre. Allein der Zusatz: ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς deutet an, es sey ein persönliches, präexistirendes Wesen auf Christus herabgekommen, was auf Cerinth paßt und ihm Aehnliche. So daß wir hier nur ein neues Beispiel davon haben, wie weitschichtig das Wort πν. gebraucht wird, und wie viel Vorsicht dazu gehört, es jedesmal im richtigen Sinne zu verstehen. Hier ist es ohne Zweifel ein höherer aber geschaffener Geist. Da sie das A. T. als göttliche Offenbarung annahmen, so werden diese Ebjoniten, die der cerinthischen Form am nächsten treten, vielleicht auch diesen höchsten präexistirenden Geist als das Princip aller alttestam. Offenbarung angesehen haben; und dadurch traten sie dann ohne das Theologumenon vom Worte und der Weisheit zu Hülfe zu nehmen, unabhängig auch von der hellenischen Idee des Logos, in andern Ausdrücken schon der kirchlichen Lehre vom präexistirenden Sohne, den sie Χριστὸς nennen, näher. Hat ja auch die Kirchenlehre die Subordination der präexistenten Hypostase des Sohnes nicht sofort abgestreift. — Beachtenswerth dürfte noch dieses seyn, daß, sobald mit Cerinth und diesen zuletzt Erwähnten die höhere Natur, die sich mit Christus verband, als hypostatische gedacht war, der Boden des Ebjonismus (welcher von Jesu menschl. Person ausgehend in ihm nur einen durch Tugend und Kräfte des heil. Geistes gesteigerten Menschen sieht) verlassen und mit dem Doketismus die Verbindung eingegangen wird. Ja dieser höhere Aeon Christus, der sich in ihn niederläßt, eine Person in eine andre, ist das Dominirende so lange die Verbindung währt. Aber allerdings kann diese nicht zur Festigkeit gelangen, sondern bleibt löslich, da eine schon erstarkte menschliche Persönlichkeit, die so lange für sich allein war, vor ihr da ist.

Werk mehr hätten sagen können, als daß er Lehrer, Beispiel der Tugend sey, was von selbst dem gnostischen Standpunkt zuführte, so bald sich der abstract verständige Standpunkt zum theosophischen oder speculativen Wissenstriebe steigerte. Daß sie die Sündenvergebung an die Taufe auf Christus anknüpften, konnte dann dem Andrang des Gnostischen nicht mehr wehren, zumal in einer von Engel- und Aeonentheorieen geschwängerten Zeit. Die magische Art, wie sie die Taufe dachten, verlangt keinen tiefen, religiösen und ethischen Prozeß, und war auch mit dem Gnosticismus verträglich. Ebenso konnte ihre äußerlich und dürftig gehaltene Eschatologie die Nüchternheit des historischen Bewußtseyns gegen den Gnosticismus nicht sicher stellen. Ohnehin ist ein irdisch gedachter König, der noch nicht irdisch regiert, kaum König zu nennen.

Diese Verbindung nun mit dem Gnosticismus, die sich allmählig wird eingeleitet haben, beweisen die Vorläufer des pseudoclementinischen Systems, die Epiphanius gekannt hat.[172] War dem Ebjonismus die Geburt des wirklichen Gottes-Sohnes von einer Jungfrau anstößig und erschien sie ihm als heidnische Mythe: so bot ja die gnostische Wendung

Die andre Fraction dieser Ebjoniten, welche Christus nur mit dem höchsten Maaß der Kräfte des heil. Geistes ausgestattet wissen wollte, konnte die Verbindung derselben mit dem Menschen Jesus bleibend setzen, wie wir auch vom Gegentheil keine Nachrichten haben. Aber die erstere konnte, wie Epiph. haer. 30, 14. richtig bemerkt, nur zu einer συνάφεια des Christos mit Jesus kommen, so zwar, daß des letzteren Persönlichkeit während der Dauer der Verbindung wie absorbirt oder zur Latenz gebracht ist von dem Χριστός. Gegen die Menschwerdung des Christos führten sie das Wort an: Wer sind meine Schwestern und Brüder? d. h. Ich, (das Persönliche im Messias während seines Lehramtes) weiß mich keinem unter euch wesensgleich. (Ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου, οὗ εἴρηκεν ὁ Σωτήρ· τίς μού ἐστι μήτηρ;)

172) Einige der Ebjoniten haben nach Epiph. haer. 30, 3. jene Lehre von dem hypostatischen Wesen, das mit Christo sich geeint habe, offenbar in monarchianischem Interesse so ausgebildet, Christus (= ἅγιον πνεῦμα) sey „von oben, vor Allem geschaffen als ein Geist, über die Engel, ein Herr über Alles und Erbe der jenseitigen Welt. Von dieser höhern Welt her steige er herab, wann er wolle, wie

hiegegen eine Auskunft, indem sie nicht Gott selbst sondern nur ein höheres Wesen in Jesu erscheinen ließ. So konnte sich also der Ebjonismus, freilich um den Preis des wahrhaft Göttlichen in Christus — wovon selbst die andre ebjonitische Fraction den Eindruck nicht ganz verleugnet hatte, entschließen, zur übernatürlichen Entstehung Jesu zurückzukehren, und den anstößigen Satz von der Zeugung Jesu durch Joseph fallen zu lassen. Diß um so leichter, da er sich schon gewöhnt hatte, von der Taufe ab die Menschheit Christi nur als Hülle anzusehen, und da er durch Zurückverlegung der höhern Ausstattung in den Moment seiner Entstehung noch die Befreiung von dem oben bezeichneten Widerspruch gewann. Ob übrigens schon vor den Clementinen ein Ebjonit zu der mit Doketismus gepaarten Form der übernatürlichen Geburt Christi kam, ist nicht auszumachen.

C. Der gnostische Ebjonismus der Pseudoclementinen.

Mit den Pseudoclementinen finden wir uns auf einmal, wenngleich durch die bisherigen Formen des Ebjonismus vermittelt, auf einem andern Standpunkt. Die bisherigen Formen hatten etwas Unstetes, Fließendes, und suchten erst nach einer festen Lehrgestalt; daher sie auch ohne namhaften Productionstrieb, überhaupt ohne bedeutende Lebenskraft sind, und den Charakter von Stehengebliebenen oder zerfahrenden und verkommenden Gestalten an sich tragen. Ganz anders die Clementinen, in welchen sich das judaisirende Princip, mit allen Mitteln der Zeitbildung ausgestattet, wie zum letzten Schlage zusammenrafft. Aber freilich haben sie dabei die Art von Ver-

er auch in Adam kam, und den Patriarchen, mit dem Leib als einem Kleide bedeckt, erschien. In den letzten Tagen aber erschien er, in Adams wirklichem Leibe, ließ sich sehen, ward gekreuzigt, stand auf und gieng zurück." Andere sagen: „Adam, der Protoplaste, dem Gott selbst den Odem einblies, sey Christus." Wir werden sogleich sehen, daß diese Richtungen, so verschieden sie scheinen, Späteres vorbereiten und vom pseudoclem. System zusammengefaßt sind, in welchem ein monarchianischer Doketismus sich bis zu dem von der Kirche ihrer Zeit noch nicht überwundenen Subordinatianismus erhebt.

zweifelten. Sie geben unendlich Vieles auf, um nur die letzte Burg, den judaisirenden Gottesbegriff als angebliche reine monotheistische Urreligion zu retten, und von da aus, wenn auch mit Aufopferung des besten Theiles vom A. T., gegen den Glauben an die Gottheit Christi, von dem sie die Kirche erfüllt sehen, der ihnen aber als der letzte Betrug scheint, der ärger ist als der erste des Heidenthums, anzugehen. Die bisher betrachteten Ebjoniten, Cerinth selbst nicht ganz ausgenommen, hatten noch althebräische Art an sich und obwohl in ihnen schon das Umschlagen des Ebjonismus in den Doketismus sich angebahnt hatte, so waren sie doch dem Paganischen fern, kannten und liebten besonders das A. T. Anders ist es mit den Pseudoclementinen. In diesen wird der althebräische Monotheismus schon paganisch zersetzt durch dualistische und emanatistische Ideen.[173] Wie sie auch gegen das Alte Testament bereits sehr unfreundlich gesinnt sind: am meisten gegen die Prophetie, in welcher der Hebraismus dem wahren, lebendigen Monotheismus entgegen geht, demjenigen, in welchem erst der Dualismus und die Kategorie der Substantialität (τὸ Ὄν) wahrhaft überwunden werden.

Nimmt man manche Seiten der Clementinen für sich, so kann man zweifeln, ob sie einer christlichen, und nicht vielmehr einer jüdischen Sekte angehören. Denn eifrigst wird dagegen protestirt, daß das Christenthum ein Neues sey. Selig kann werden, wer auch nur dem Moses gehorcht, ohne Jesum zu kennen: so auch wer Jesu gehorcht und Moses nicht kennt oder sich ihm nicht unterwirft, wenn nur keiner Christum oder Mosen lästert. Beide aber bedürfen der Entschuldigung: die wahre Erkenntniß ist, daß Moses und Christus Ein und dasselbe sind (hom. 17, 4. 18, 4. 13. 14.). Es gibt Gerechte auch vor Jesu Erscheinung (11, 25 ff.). Die Willensfreiheit ist unverletzt (2, 15. 10, 4. 5. 11, 8.). Auf der andern Seite aber zeigt sich in ihnen die stärkste Form des Supernaturalismus, am meisten in ihrer Lehre vom Propheten

[173]) In noch stärkerem Maaße bei den Elkesaiten, Epiph. haer. 30, 17. haer. 53. s. o.

der Wahrheit und von der Taufe: d. h. von der Erleuchtung und von der Sündenvergebung. Um den Zusammenhang ihres Systems zu überschauen, gehen wir aus von ihrem materialen und formalen Princip: denn beide stellen sie mit Sorgfalt auf.

Das materiale Princip ist Gottes absolute Einheit. Die Grundbestimmung Gottes ist, daß er das reine Seyn, die Ruhe (ἀνάπαυσις) ist, und außer ihm ist nur das Nichts (17, 7. 8.) So als das ὄν, ὄντως ὄν gedacht ist er selbst zunächst das All. Hiemit nun wären wir aber nur erst bei jenem dunkeln Absoluten, in welchem der Gottesbegriff des entartenden Judenthums und Heidenthums als im ursprünglichen gemeinsamen Schwerpunkte versanken. Die Welt und auch der Mensch steht diesem ὄν als das Leere, was von dem Seyenden erfüllt werden muß, gegenüber. Aber bei dieser Bestimmung Gottes als das ὄν wird nicht mit Philo stehen geblieben: sondern vom hebräischen Gottesbegriff bleiben die Hauptbestimmungen gerettet. Gott ist gut und besonders gerecht. Die Güte wird als physische gedacht, und daher mit Recht tief unter die ethische Eigenschaft der Gerechtigkeit gesetzt. Weil also die Gerechtigkeit das Höchste in Gott ist, so kann auch Gott von sich nichts Höheres offenbaren, als diese, und kann auch, weil er gerecht ist, diese Offenbarung nicht den frühern Geschlechtern offenbaren (18, 13 f.). Das große Gewicht, was so auf das (wenn auch unvollkommen gefaßte) Ethische gelegt wird, führt aber noch weiter, es legt die Nothwendigkeit auf, Gott als persönlichen zu denken. Das geschieht nun so, daß Gott eine Gestalt (σχῆμα, μορφή) zugeschrieben wird. Er ist die urbildliche Schönheit, unter dem Typus des Menschen gedacht. Er hat Glieder, Auge, Ohr u. s. w., nicht daß er sie für sich bedürfte, denn er schaut und hört allerwärts: aber er hat sie doch, und zwar damit wir ihm können nahe kommen, denn das Gestaltlose ist unnahbar. Wie er aber einen Körper hat, freilich unendlich glänzender als der schauende Geist in uns, so hat er auch eine Seele, und das ist die Weisheit in ihm, oder das Pneuma

(11, 22. 16, 10 ff.). So ist er nicht der abstract Einfache: sondern der Lebendige; es ist Bewegung und Unterschied in ihm, und hier zeigt sich nun bereits ein Flüssigwerden des starren Monotheismus, ein Ansatz zur Trinitätslehre: obwohl die Monas nur bis zur Dyas fortschreitet.

Diese Bewegung ist freilich für die Clementinen nicht vorhanden, wenn man von der Welt der Offenbarung absieht: sondern Gott für sich gedacht ist ewig geeint mit der Weisheit als seinem Geiste (16, 12.) und seinem alles überstrahlenden Körper. Aber seine Offenbarung ist eine Bewegung Gottes selbst, verlaufend in der Doppelbewegung der Ausdehnung und Zusammenziehung seiner selbst, wovon das menschliche Herz der Typus ist.[174]) Der Geist Gottes (in jener Stelle 16, 12. die Weisheit genannt), wie er nach innen als Seele Gottes ewig mit Gott geeint ist, ist nach außen die sich ausdehnende Hand, die alle Offenbarung vollzieht, die Welt schafft u. s. w. Die Welt der Offenbarung ist also der sich entfaltende Gott: nach dieser Seite ist Endlichkeit und Zeit in ihm. Aber er geht nicht über und unter in die Welt: sondern erhält sich selbst in dieser Selbstausdehnung, die auch als Ausstrahlung des Glanzes von einer in ewiger Ruhe stehenden Sonne vorgestellt ist. Der Selbstausdehnung entspricht in jedem Moment ein Rückgang, die συστολή, durch die Gott immer wieder Monas ist. Dieser Ausdehnungen scheinen die Clementinen sechs zu setzen: ihnen entsprechen in der Zeit die sechs Weltepochen, die in der siebenten ihren Ruhepunkt in Gott finden; im Raum entspricht denselben die Sechszahl der Richtungen, Rechts, Links, Oben, Unten, Vorne, Hinten. Gott als die ewige Ruhe in der Geschichte und in der Welt der Räumlichkeit ist der ewige Sabbath und der unbewegliche Mittelpunkt. Obwohl nun aber die Welt und Offenbarung nur durch Selbstentfaltung und Mittheilung seines Wesens

[174]) Ein Anfang dazu, noch abgesehen von der Offenbarung eine Bewegung in Gott zu setzen, liegt in dem freilich noch hypothetisch gehaltnen (von den Recognitionen verworfenen) Prädikat, daß er nicht blos ungezeugt, sondern sich selbst zeugend sey (hom. 16, 15. 16).

zur Wirklichkeit kommt: ja in gewissem Sinne die Welt ein Moment der Monas ist, die ja nur als Dyas der concrete Gott ist: so suchen sie doch wieder den Schöpfungsbegriff aufrecht zu halten. Gott in seinem innern Wesen bleibt unverändert, die ewige Ruhe; er ist, wie gesagt, auch nach dieser innern Seite hin nicht blos ὄν, sondern persönlich, und jener Prozeß der Selbstausdehnung und Zusammenziehung berührt nur gleichsam seine Oberfläche, ist seine Aktualität. Nach jenem innern Wesen ist er ewig geschieden von allem Gewordenen und Räumlichen: es kann jenes keinem andern Wesen beiwohnen, sondern ist ausschließend [175]) ihm eigen, gleichsam sein Mysterium.

In der geschaffenen Welt ist das Höchste der Mensch: dessen Idee auf ähnliche Weise alle Gegensätze der Welt in sich zur concreten Einheit bringt, wie auf der höchsten Stufe Gott die Gegensätze überhaupt, von welcher Bewegung und Ruhe, Ausdehnung und Zusammenziehung die letzten sind. Aber in der Sphäre der Welt wiederholt sich nun auch die schwankende Stellung des Allgemeinen zu dem Einzelnen (ähnlich, wie sie im Verhältniß des ruhenden Gottes zu seinen ἐκτάσεις Statt fand, in welchen er ebenso sehr nicht ist als ist, und welche daher ebenso sehr ein weltliches Fürsichseyn haben, wie sie es andrerseits nicht haben sollen, letzteres, sofern die Welt auch wieder als Moment der göttlichen Selbstbewegung begriffen wird). Ganz ähnlich nämlich steht in der geschaffenen Welt die Idee des Menschen, der Mensch schlechthin, — auch Adam und Christus oder Gottes Sohn genannt — dem einzelnen Individuum gegenüber. Wo irgend die Idee des Menschen vollkommen

---

[175]) Hom. 10, 19.: Der göttlichen Natur allein zukommend und unmöglich einem Andern beiwohnend ist: daß er allein wie der Schöpfer des Alls so auch besser sey; besser an Macht, denn er schafft Alles, an Größe als der Unendliche dem Begrenzten gegenüber; an Gestalt, denn er ist der Schönste, an Seligkeit, Verstand u. s. w.

in einem Einzelnen erscheint,[176]) da ist dieser vielmehr nur eine Erscheinungsform Christi, der geschaffenen, realen Idee des Menschen: da wird das Moment der Einzelnheit und Persönlichkeit zur μορφή, zum Gewand des ewigen Christus herabgesetzt. Andrerseits wird jedem Menschen Freiheit zugeschrieben: und die Wahl, persönlich sich Gott zuzuwenden oder nicht.

Diß führt uns auf das formale Princip der Clementinen. Blieben sie stehen bei der Betrachtung der Welt als Selbstentfaltung Gottes, so könnte von einer Welt und Offenbarung für sie nicht mehr die Rede seyn: sondern es gäbe nichts als einen göttlichen Lebensprozeß, Welt und Geschichte wären ewig zurückgenommen in die göttliche Ruhe, alles Werden und alle Bewegung würde zum bloßen Schein in dem ewigen Gott selbst. Allein wie diese göttliche Bewegung schon auf eine Welt hinzielt, so sahen wir auch, daß die Clementinen in der That das Moment des Fürsichseyns der Welt und des Unterschiedes Gottes von ihr bestimmt festhalten wollen und diß Fürsichseyn kulminirt in der Freiheit oder in der ethischen Bestimmung des Menschen. Durch die Setzung dieser im Menschen wird jenem Grundsatze, daß Gott allein aller Inhalt, das Seyende ist, alles außer ihm aber das Nichts, das Leere, nicht widersprochen. Denn die Freiheit ist selbst nur das Leere: die Form oder das Gefäß für den Inhalt, den Gott geben muß (vgl. 17, 8. mit 8, 4. 2, 14 ff.) Er gibt ihn auf der einen Seite durch die Natur, deren Einheit der Erdgeist ist; auf der andern durch den Propheten der Wahrheit, jene ewige geschaffene Idee des Menschen, = Christus.[177]) Der erstere zieht durch alle sinnlichen Erscheinungen,

[176]) Und daß dieses in Adam der Fall war, ist den Homilieen gewiß, da er unmittelbar aus Gottes Hand hervorgieng, nicht durch Endliches vermittelt.

[177]) Der Verf. kennt keine ewige Materie außer Gott, das wäre seinem Monotheismus entgegen, sondern er lehrt ein προβάλλεσθαι der vier Elemente aus Gott, oder durch Gott. Daraus wird wahr-

denen er innewohnt, herab zu dieser Welt; dieser dagegen sollicitirt die Freiheit zur Erwählung der zukünftigen. Beides muß Gott vorlegen, daß der Mensch wählen könne. Nun würde freilich, wenn die Freiheit nichts wäre als das Leere,

---

scheinlich, daß er eine Natur in Gott verlegt, womit sehr gut seine Lehre vom Körper oder von der Gestalt Gottes stimmt. Aber anders ist die Natur in Gott, anders die von Gott ausgegangene zur Selbständigkeit entlassene. Erstere ist mit der σοφία oder dem πνεῦμα in Gott innigst geeinigt, ist also nur ein Moment der Einheit (Monas) selbst. Aber außerhalb Gottes hat sie einen überwiegenden Zug zum Fürsichseyn, gleichsam zum Gravitiren in sich selbst, und aus jener Einheit heraustretend, in der sie nicht die leere, sondern erfüllte Empfänglichkeit ist, hat sie den Keim des Bösen in sich. Die Einheit, die sie in Gott hatte mit sich und dem πνεῦμα, geht aus einander in die vier Elemente, aus denen Alles ward. Allerdings faßt sie sich wieder in eine Einheit zusammen, in dem Erdgeist, ἡ καθόλου καὶ ψυχὴ γεώδης, aber das ist eine falsche, durch die Mischung der 4 Elemente entstandne Einheit, deren Name Satan ist, der böse geschaffen, aber (nach dem clementinischen Freiheitsbegriff) frei ist. Daß diese Einheit eine völlig andere ist, als die in der Monas so eben aufgezeigte, erhellt von selbst; ebenso aber auch, wie sie doch mit ihr zusammenhängt. Aber diesem mächtigen Princip, das die gegenwärtige Welt inne hat, steht entgegen der Christusgeist, geschaffen von Anfang, wie das Rechte dem Linken. Seine Ansprüche auf die ihm verwandten Menschenseelen werden zwar in der gegenwärtigen Welt immer wieder zurückgedrängt durch die Uebermacht des Erdgeistes, — aber er ist der Herr der zukünftigen Welt. So ergibt sich hier aus einer ursprünglichen göttlichen Einheit ein schroffer, weiterhin auch in negativer Asketik ausgeprägter Dualismus in der Welt. Die Natur, in Gott geeinigt mit dem πνεῦμα, so daß sie die reine, aber als Moment in Gott gute Empfänglichkeit (ὕλη) ist, wird in der Welt zur fürsichseyenden, gleichsam störrigen und verführerischen Materie. Sie kann ebendaher auch nicht als schlechterdings böse gedacht werden, entspricht sie doch etwas, was in Gott — in der Einheit mit dem Pneuma — gut ist, und Gottes σοφία ist ja auch ihre Schöpferin. Diese Seite tritt theils in dem Vermeiden des Extremen auch in der Askese, theils in der Bemerkung (hom. 19. Schluß) hervor, daß auch die Natur Gott liebe, d. h. eine Seite an sich habe, wornach sie gut, und eben die Empfänglichkeit für Gott ist, nach dem sie verlangt. Daſ-

das vollwerden oder auch leer bleiben kann, es nur darauf ankommen, was zuerst erfüllend einträte in die Leere. Darum wird nun gesagt, „daß die Seele des Menschen mit dem göttlichen Odem, oder Geist (πνοή, πνεῦμα) bekleidet sey," (hom. 16, 16.), ferner, daß zuerst Gott die Menschen berufe und die gute Begierde schaffe, sein Wort zu hören. So ist auch diese noch nicht ihr ἴδιον, ihre verdienstliche That. Aber nun, da etwas dem Göttlichen Verwandtes schon in sie gelegt und lebendig in ihnen ist, und ebenso andrerseits auch die Begierde des Irdischen, so sind sie schon für sich bestehende mit doppelten Trieben ausgerüstete Wesen, und nach welcher Seite sie sich nun entscheiden, es ist ihre That. Hätten sie nun aus ihnen selbst vernunftgemäß gesinnt seyn wollen, so hätte es nicht des Mose, noch der Ankunft Jesu bedurft. Aber das Menschengeschlecht ist im Abfall von Gott: die Erde ist wie ein Haus voll dicken Rauches geworden, so daß man die Sonne nicht mehr sehen kann, und der Erdgeist in seinen tausendfältigen Formen ist die einzige unwiderstehliche Macht über den Menschen geworden, da er nicht mehr wählen kann, seit ihm nur Ein Gegenstand geblieben ist. [178])

---

selbe gilt von ihrer Einheit, dem Satan; das gute Princip ist seines Sieges so gewiß, daß das Böse ohne es zu wissen und zu wollen, ihm dient, denn Satan ist zwar nicht gerecht, wie Gott, aber sein Thun ist gerecht; wenn er Unheil stiftet, so vollzieht er darin nur die göttliche Strafe, die Gott selbst als der Gute nicht unmittelbar vollziehen kann. So muß er, ohne es zu wissen, dem Sieg des wahren, des gerechten Gottes dienen. Es darf wohl gesagt werden, daß an diesem Punkte der Satan der Clementinen dem gnostischen Demiurgen möglichst nahe tritt. Vgl. 3, 5. 9, 9. 11, 10. 7, 3. 15, 7. 8, 20. 19, 6. 12. Die clementinische Lehre vom Satan und der Materie verdient mit Bardesanes verglichen zu werden. Vgl. Hahn, Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus Hymnologus. 1819. S. 58 ff. Auch die Mischung von Freiheit und Nothwendigkeit bei beiden hat viel Aehnliches.

178) Durch den Sündenfall ist der Umsturz der Principien geschehen. Während anfangs nach dem Gesetz der Syzygieen (2, 57. 3, 21. 23. 33.) das Erste (Adam) das Rechte war (δεξιόν), das Unvoll-

Darum erschien nun von Zeit zu Zeit Christus: der ewige Prophet der Wahrheit, in vollkommenen Menschen (Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Jesu). Namentlich sind sieben Säulen (vor Christo) gleichsam als Leuchtthürme in die Weltzeiten gestellt, die die Gegenwart der Wahrheit auf Erden darstellen, oder wo sie verloren ist, herstellen. Sie haben wesentlich immer dasselbe zu verkündigen, doch kann sich diß System dessen nicht ganz entschlagen, daß ein gewisser Fortschritt stattfinde. Vor Mose namentlich war Gott mehr als der gütige, von Mose an als der gerechte geoffenbart. Die Gerechtigkeit ist das Höchste in Gott, darum kann die Offenbarung in Jesu darüber nicht hinausgehen. Aber von ihm an ist doch ein großer Fortschritt. Die Schranken des Partikularismus werden durchbrochen, eingeschlichene Irrthümer, wie Beschneidung, Opfer und dergl. fallen: die Sündenvergebung dagegen, an eine bestimmte Stiftung, die heil. Taufe, (welche hier die Stelle der Beschneidung vertritt) fixirt, ist stets dem Reuigen zur Hand: und die Erhaltung der Wahrheit auf Erden gesichert durch die Fortdauer des Amtes jenes Propheten der Wahrheit; denn zwar alles Priesterthum hat aufgehört: [179]) aber das **Bisthum** ist die göttliche Institution, durch welche mittelst Weihung das **prophetische Amt** auf Erden erhalten wird, bis der Antichrist kommt, worauf Jesus, der wahre Christ, wieder erscheinen wird (2, 17.). [180])

---

kommne Linke (Eva), was auf das Vollkommene, folgt, das Zweite, so ist nun in der Welt selbst das Unvollkommene das Erste, es vermittelt aber unbewußt das Vollkommene (vgl. Anm. 177. hom. 8, 10. 11.). Und das ist die göttliche Seite der Sache, die der Betrachtung den Weg bahnt, daß auch so die Weltgeschichte von Gott gewollt sey. (Was in Gottes Gedanken oder Welt als der höchste Zweck zuerst seyn muß, das ist in der Wirklichkeit das Zweite und Letzte.)

[179]) 3, 19. 11, 16. 32. 3, 26. Der Bischof ist der sichtbare Vertreter Christi (hom. 3, 66 ff.). Er verbindet mit Christus.

[180]) Von einem Versöhnungsamt Christi wissen die Homilieen nichts. Christi Leiden sind (12, 7.) nur als Muster der Geduld und des

So ist also durch die absolute Finsterniß, in der das Geschöpf ohne Gott wäre, eine übernatürliche Offenbarung motivirt (2, 6—10.). Diese Offenbarung ist theils eine innere, theils eine äußere, welche beide freilich nicht in ein klares Verhältniß zu einander gesetzt sind. Beide Arten verwaltet der ewige Christus. Nach der Seite der innern wie der äußern werden aber Abwege abgewiesen: weder Visionen, noch heil. Schriften sind die geeigneten, vertrauenswerthen Mittel der Offenbarung. In beiden ist der böse Geist wirksam (2, 38. 3, 8. 46 ff.). Andrerseits auch Vernunftschlüsse genügen nicht. [181]) Sondern es bedarf des Propheten der Wahrheit, dem, wenn er sich beglaubigt hat, unbedingt in allem Weiteren zu glauben ist. Zur Beglaubigung gehört negativ, daß er nicht verletze die Grundwahrheit, Gottes Einheit, Gerechtigkeit, und, daß die Welt dessen Werk sey, nicht läugne (2, 16 ff.); also daß er nichts gegen Gottes Ehre rede (vgl. 2, 40. 51.). Sodann das positive Kriterium ist, daß er rein Zufälliges vorhersage, nicht vermöge natürlichen Wissens, mithin übernatürlich, und das Geheimnißvolle einfach ausspreche (3, 12. 15.). Freilich nun können die Geheimnisse, die er ausspricht, kaum noch etwas für die Religion Wesentliches enthalten: [182]) denn das Wesentliche ist jene Lehre von Gottes Einheit, Gerechtigkeit u. s. w. „Der Glaube an Gottes Einheit und Gerechtigkeit, heißt es 9, 20., schafft eine neue Creatur: und wie Keiner das Gute thun kann, wenn er nicht weiß, daß Gott gerecht ist (3, 31.), so ist auch, wer dieses Glaubens voll ist, nicht zu sündigen im Stande."

Dienens für Andere bezeichnet. Die Sünden werden theils gesühnt durch Leiden (12, 10.) und Tugenden, theils vergeben von Gott ohne Sühne.

[181]) Hom. 15, 5. πολλὴ διαφορὰ μεταξὺ θεοσεβείας λόγων, καὶ τῶν τῆς φιλοσοφίας· ὁ γὰρ τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν ἔχει ἐκ προφητείας, ὁ δὲ τῆς φιλοσοφίας καλλιλογίας παρέχων ἐκ στοχασμῶν δοκεῖ περιστᾷν τὰς ἀποδείξεις. Vgl. 2, 6—10.

[182]) Das Neue, was Christus in Jesu offenbart, ist nur die Herrlichkeit des ewigen Reiches (hom. 18, 17.).

Dieses Wissen aber von Gottes Einheit und Gerechtigkeit kann nicht erst die Erscheinung des Propheten der Wahrheit offenbaren, da er ja vielmehr selbst darnach zu bemessen ist: sondern sie kann nur das schon Vorhandene beleben. So sind wir auf die innere Offenbarung gewiesen, die von der äußern vorausgesetzt wird. Die Seele ist göttlicher Athem, und bekleidet mit Unsterblichkeit: Gottes Bild in sich aufzunehmen fähig (16, 10.). Dennoch wird auch diß natürliche, anerschaffne Wissen von Gott in Beziehung zu dem Sohn, dem vorweltlichen Christus gebracht. Nicht daß er als Schöpfer desselben gedacht wäre: denn Schöpfer ist allein Gott (2, 16. 10. 19.), aber mit unnennbarer Hand offenbaret er dem innern Sinn, was geheimnißvoll in aller Menschen Herzen liegt (18, 6.): er ist also das Princip der Entwicklung des innern Sinnes. So ist er gewissermaßen der Weltgeist, wie die Natur ihre Einheit in der Weltseele hat. Durch seine Präexistenz in hypostatischer Form entspricht er gewissermaßen der Logosidee: aber nur nach dessen idealer Seite, nicht nach der schöpferischen, realen. Er stellt in der Sphäre des Geschaffenen Gott dar als Geist; die Weltseele die Natur in Gott.

Der Prophet der Wahrheit hat als eigenthümliche Gabe das, daß er allezeit Alles weiß, nicht fehlen und nicht sündigen kann. Der Mensch könnte Gott nicht sehen, ohne zu erblinden, ja auch nicht einmal ein höheres Wesen, einen Engel oder den Sohn Gottes; aber der Sohn Gottes hat Gott geschaut: denn er hat selbst eine Gestalt, die über die grobe, Sinnlichkeit hinausgeht (ἄσαρκος εἰδέα hom. 17, 16.) Sein Auge ist unendlich und sein Geist ewig (3, 12.): aus dem Geiste der Gottheit weiß er Alles.[183]) Er heißt des ewigen Königes Bild[184]) und selbst König;[185]) dem Sohn, der von Anfang der Welt (ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος) an ist, war allein bestimmt,

---

[183]) hom. 2, 6. 10. 3, 11. 12. 17 ꝛc.

[184]) hom. 3. 17.

[185]) 3, 19. 8, 21. 22.

welchen er will, zu offenbaren den Vater (hom. 18, 13.); in dieser Welt hat er das Königthum des Gesetzes: d. h. er ist der Lehrregent als sittlicher Gesetzgeber. So hoch ihn jedoch so die Clementinen stellen, so identificiren sie ihn doch nicht mit der *σοφία*, sondern halten ihn in der Sphäre des Geschaffenen (16, 10 ff. 14—18.). Wie aber die Engel, obwohl *ἄσαρκοι* doch sich in Körper verwandeln können, so auch der Sohn, dem es allein gegeben ist, unverwandt den Vater anzuschauen (hom. 17, 16.). So oft er erscheint, stellt die Erscheinung seiner als des Propheten der Wahrheit Gottes Bild dar für seine Zeit. So hat Adam den heil. Messiasgeist in sich gehabt, wie er ja aus Gottes reiner Hand geboren ward: so hat in Anderen der Messiasgeist sich in die Geschichte hineingestellt. Gottlos wäre es, [186]) dem ersten Menschen das abzusprechen, und einem andern aus sündlichem Saamen, durch den Zusammenhang des Geschlechtes Entstandnen es zuzusprechen. Fromm aber ist allein, an keine einzelne Person der Gattung den Messiasgeist gebunden zu denken, sondern diesen nur demjenigen Subjekte zu vindiciren, das über den Individuen stehend vom Anfang der Welt mit den Namen auch die Gestalten wechselnd die Weltzeit durchläuft, bis es seine eigene Zeit trifft und durch Gottes Gnade um seiner Mühen willen gesalbt, die ewige Ruhe finden wird. Dieser ist gewürdigt, ein Herr und Herrscher zu seyn aller Dinge, schon in Adam.

So sieht man, daß auch seine Erscheinung in Jesu nur eine ist unter andern. Und auch nach einer andern Seite zeigt sich dasselbe. Wie in Gott das Thätige und das Leidende unterschieden und geeint ist wie Männliches und Weib-

---

186) Ἐὰν τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ τὸ ἅγιον Χριστοῦ μὴ δῷ τις ἔχειν πνεῦμα, πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγεννημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ; Τὰ δὲ μέγιστα εὐσεβεῖ, ἐὰν ἑτέρῳ μὲν μὴ δῷῃ ἔχειν, ἐκεῖνον δὲ μόνον ἔχειν λέγοι, ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχών, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. κ. τ. λ. hom. 3, 20.

liches: so besteht auch die Vollendung der Welt darin, daß sie ein Abbild sey dieser Einigung. Daher sucht das aktive Princip in der Welt des Geschaffenen, (der Sohn Gottes) das Leidentliche, die menschliche Form, um es zu bestimmen und zu erfüllen, und die Seele des Menschen hinwiederum, eine Braut, findet in dem Sohne Gottes wie ihren Bräutigam (hom. 13, 16.). In der Einigung stellen beide zusammen Gottes Abbild dar. Und diese Einigung des Männlichen und Weiblichen, stellt sich ethisch in der Grundtugend der φιλανθρωπία dar. Denn diese ist zusammengesetzt aus dem leidentlichen Mitleid und aus dem männlichen Impuls gebenden Eros. [187]) So hätten wir hier eine Art von allgemeiner Menschwerdung des Sohnes Gottes, zwar nicht in der unmittelbaren Form der Natürlichkeit, sondern alles bleibt unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt. Aber doch bleibt kaum ein Unterschied übrig zwischen den Gerechten des A. T., die den Clementinen dafür gelten, oder auch den Gläubigen seit Christi Erscheinung in Jesu und zwischen Jesus selbst. Man sieht hier, der Sohn Gottes ist als der Gemeingeist der wahren Kirche gedacht: und dadurch, daß er vom heil. Geist, — von welchem allerdings auch nach der Kirchenlehre eine Art von allgemeiner Menschwerdung in der Kirche prädicirt wird, — nicht unterschieden ist, entsteht für den Verfasser die Unmöglichkeit, Jesu Christo die Einzigkeit seiner Stellung zu bewahren. Zwar zur hypostatischen Fassung des Sohnes Gottes sieht er sich gedrungen: aber dafür reißt er ihn vom Göttlichen los, so daß wir nicht einmal in der Einigung mit diesem Allchristus mit Gott selbst geeinigt sind. Die letzte Ursache hievon ist, daß er in Gott und in dessen Abbild, der zur Kirche werdenden Welt, nur einen dyadischen, nicht triadischen Prozeß erkennt. Dem zweiten, vermittelnden Momente nämlich, in welchem ebensosehr der Unterschied der Welt von Gott zu seiner Spitze (nicht in der Sünde, wohl aber in der höchsten

---

[187]) hom. 12, 6. 7. Die φιλανθρωπία sey ἀῤῥενόθηλυ. Vgl. hom. 16, 12.

That der freien Liebe) kommen muß, wie ebendamit die Einigung Gottes mit der Welt und der Welt mit Gott principiell gesetzt wird, weiß er keine Stelle zu geben: er eilt sofort zum Ziele hin, welches denn auch, da der vermittelnde Weg nicht eingeschlagen wird, nur scheinbar erreicht ist, während in Wahrheit und consequent nicht wesentlich über den Anfang hinausgelangt wird. Mit einer Scheinvermittlung begnügt er sich, einem Christus, der ebensosehr heil. Geist heißen könnte: womit es auch nicht zum christlichen heil. Geiste kommt.[188])

[188]) Es ist hoch anzuschlagen, daß die Clementinen die Idee der Gerechtigkeit so sehr geltend machen: sie sträuben sich gegen die unmittelbare Güte Gottes, die sie in demjenigen Gnosticismus, der Gottes Gerechtigkeit verwirft, gepredigt finden. Erst wo das gerechte Feuer, der Zorn wider die Begierden wirksam ist, erkennen sie auch im Menschen Tugenden (11, 5. 3, 31.). In der Weltgeschichte zuerst die Güte, dann die Gerechtigkeit (18, 3.). Und das ursprüngliche, unmittelbare Glück blieb den Menschen nicht bewahrt, sondern sie fielen in Mißbrauch der Gaben und Undankbarkeit, Gottesvergessenheit, meinend, alles müsse so seyn, weil sie nicht nach vorheriger Bemühung um die Gerechtigkeit das Gute als Lohn empfangen hatten. Darauf folgte die gerechte Strafe, und wurde die Arbeit und die Vermittlung eingeleitet. — Allein obwohl mit der Idee der Gerechtigkeit der Unterschied zwischen Natur und Geist aufgeht und das Ethische anbricht: so ist doch der Unterschied zwischen beiden nur erst oberflächlich bestimmt, bevor als das Positive die Liebe eintritt, welche das Sinnliche zum dienenden Momente machend es erst seines Thrones ganz entsetzt: also in Einem und zugleich den Unterschied absolut vertieft und versöhnt. Angewandt auf die Christologie heißt diß: weil Christus nur als der Gerechte gedacht ist, und nicht als der Versöhner, nicht als die stellvertretende Liebe, so ist die Gerechtigkeit selbst unvollkommen gedacht. Es ist ein Ansatz zur Vermittlung gemacht, und dazu, Christum als Vermittler zu denken, aber ein kraftloser. So viel die Clementinen von der Gerechtigkeit reden, so beugen sie doch am entscheidenden Punkte, wo es sich um die Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade handelt, um: lassen hier eine Remission statt eine Versöhnung der erstern eintreten, lassen sie gleichsam wieder zurückfallen zur unethischen Güte Gottes, in die statt in Christi Thätigkeit sie die Ursache der Sündenvergebung zu

Für Christi Tod und Auferstehung wissen die Clementinen keine dogmatische Bedeutung zu gewinnen. Dennoch bleibt der Offenbarung des Christus in Jesu noch eine eigenthümliche Stelle. Fehlte diese ganz, so könnten ja diese Homilieen gar nicht als eine christliche Erscheinung betrachtet werden. Außer dem was über Taufe oben schon gesagt ist (8, 22. 23. 9, 19. 20. 23. 11, 25 ff.) und über den Episkopat (hom. 3, 60—70.) gehört hieher selbst jene bedenkliche Hauptstelle von den Metamorphosen des Sohnes Gottes, der durch die Weltzeit läuft (3, 20.). Denn nicht ins Endlose sollen diese Offenbarungen fortgehen, sondern der Christos findet sein Ziel und seine Zeit, von wo an er eine feste Ruhestätte hat. Diese Stätte der Ruhe aber findet er mit der letzten Offenbarung und die letzte ist die in Jesu. Jesus Christus ist König der Frommen; seine Tugend wird mit Herrschaft belohnt (3, 19. 20.), es muß also auch Jesu Menschheit fortdauern. Wiewohl nirgends gesagt wird, daß er die Welt richten wird. In Jesu ist der Sohn Gottes der Bringer des universalen Gesetzes, das die Feuer der Altäre löscht und Frieden, Liebe, Sündenvergebung bringt (3, 19. 26.). Er bestand die Versuchungen zur Sünde (hom. 8, 21.), schonte auch seines Blutes nicht (3, 19.) wie ein Vater für seine Kinder besorgt. Ausgestattet war er aber auch mit einem alles umfassenden, stetigen Wissen; und heidnisch wäre es zu sagen, er der Prophet der Wahrheit, als den er sich durch seine Vorhersagungen über Jerusalem beglaubigt hat, habe in der einen Zeit sein Wissen nicht gehabt, in andern es gehabt (3, 11—17.). [189])

---

verlegen genöthigt sind: während sie schon auf halbem Wege waren, mittelst der Idee der göttlichen in Christo sich offenbarenden Gerechtigkeit für diesen als Vermittler eine wesentliche und selbständige Stelle zu finden, ebendamit aber weiterhin den dyadischen Prozeß in einen triadischen übergehen zu lassen.

[189]) Damit ist auch ausgeschlossen die Meinung der Ebjoniten, daß eine Zeit der ignorantia vor der Taufe Christi vorangieng; sowie Cerinths Meinung unserm Verfasser als Ekstase hätte erscheinen müssen, da ja nach dieser das Menschliche völlig gebunden und also

Der Verfasser ist sich wohl bewußt, daß er damit keinesweges die Bestimmungen der schon herrschenden Christo-

---

gleichsam aus sich in den Christus hinein entzückt werden müßte. Da gelehrt wird, daß der Prophet der Wahrheit nicht sündigen kann, wie nicht irren, so ist von jenem früheren ebjonitischen Grundsatz offenbar abgelassen, daß die Erwählung zum Christus ungerecht wäre, wenn sie nicht durch seine vorherige Tugend motivirt wäre. So ist also für die Clementinen gar kein Grund mehr vorhanden, eine Zeit des blos menschlichen Lebens Christi nach Art eines gewöhnlichen Menschen (ψιλός, ἄνος) seiner Ausstattung vorangehen zu lassen: wie denn auch auf Christi Taufe gar kein Gewicht mehr von ihnen gelegt wird. Aber wir müssen noch weiter gehen. Ein vom Christos schon vorgefundener Mensch, der längere Zeit ohne diesen lebte, würde gar nicht in den Zusammenhang des Systemes passen. Denn ein solcher Mensch wäre mindestens den Schwankungen des freien Willens ausgesetzt, während der Prophet der Wahrheit darüber erhaben seyn muß. Ja ein Mensch ohne den Christos wäre nach dem Zusammenhang des Systems theils vielleicht in der Wahrheit, theils in der Lüge. Ein solcher Zustand des Schwankens oder gar früherer Sündhaftigkeit würde aber entweder, auch nachdem das Menschliche mit dem Christus verbunden ward, noch seine Spuren zurücklassen, und dann wäre es nicht mehr den Prädikaten des Propheten der Wahrheit entsprechend oder könnte nur durch eine plötzliche Unterdrückung dieses Menschlichen und der Continuität seines Bewußtseyns, also auf ekstatischem Wege über diese Unvollkommenheit die Erhebung geschehen. Man sieht also, daß die Clementinen nicht blos kein Interesse haben konnten, die messianische Ausstattung erst in den Verlauf eines menschlichen Lebens zu verlegen (wovon auch keine Spur bei ihnen zu finden ist); sondern im Gegentheil diese mußte ihnen unnütze, unüberwindliche Schwierigkeiten machen. Mithin werden sie den Menschen Jesus vom ersten Moment seines Daseyns an als mit dem „Sohn," oder Christos verbunden gedacht haben, was denn allerdings eine von der anderer Menschen verschiedene übernatürliche Entstehung desselben voraussetzt. Nur ist damit noch keine Geburt aus der Jungfrau Maria gegeben, wovon auch die Clementinen nicht sprechen. Im Gegentheil scheinen sie zu läugnen, daß Jesus Davids Sohn sey. Wie sie denn gegen David nicht günstig scheinen gestimmt gewesen zu seyn, da David an das äußere theokratische Reich erinnert, das als ein Reich von dieser Welt die Clementinen dem Satan zuweisen. Es ist sogar möglich, daß nach der clementinischen Theorie Jesus, wäre er von

logie erreicht hat: [190]) er weiß sich zerfallen mit der übrigen Christenheit und ist mürrisch und beengt dadurch. Diese kann

---

Maria geboren gewesen, auch an der Lüge und Sünde des „Linken" hätte Antheil haben müssen. In der That bedürfen auch die Clementinen in keiner Weise einer wahrhaft menschlichen Entwicklung in dem Erlöser — sie bedürfen nur den fertigen Propheten der Wahrheit in äußerer Erscheinung, der nicht sein Wissen in der einen Zeit haben kann, in der andern aber nicht. Ist nun aber so von der Taufe Christi und der Geburt aus der Maria abzusehen, so fragt sich, was bleibt als ihre positive Ansicht übrig? Ohne Zweifel die, daß Christus irgend wann — einen Zeitpunkt geben sie nicht an — als Jesus zu existiren angefangen habe, durch Verwandlung in einen fertigen Menschen, die sich aber nur auf die Form, nicht das Wesen des Christus kann bezogen haben. Dahin werden wir auch durch die Analogie der Engel geführt, deren Einer, wenn gleich der höchste, doch eigentlich der Christos ist. Wie diese sich in Leiber umzuwandeln und unter Menschen völlig menschlich zu leben die Fähigkeit von Gott empfangen haben, so wohnte sie noch in höherem Maaße dem Christos, der ja an ihm selbst Urmensch ist, bei. Daraus ergibt sich dann freilich, daß wie die menschliche Geburt und Entwickelung, so auch die menschliche Seele Jesu abzusprechen war. Der Urmensch hat die Form des Individuums Jesu angenommen, und kommt in ihm zu individueller Erscheinung, die von seinen frühern Erscheinungen sich dadurch unterscheidet, daß es bei ihr sein Bewenden hat. Findet der vorweltliche Christos in der Form Jesu diejenige Wirklichkeit, welche ihm die Ruhe gibt für seine Mühen: so soll diese Erscheinung ohne Zweifel die vollkommenste seyn, wiewohl dafür sehr wenig geschieht, diß zu zeigen. — Wenn übrigens Adam ein Mensch heißt, κυοφορηθεὶς von der Hand Gottes, so könnte man, da diese Hand nicht die linke seyn kann, darunter die σοφία verstehen; welche dem Christus den vollkommnen Leib gab, wodurch er zuerst zu Adam ward, am Ende zu Jesus. Und dieses ist von Bedeutung, weil ein aus der gegen Gott selbständigen Natur genommener Leib, in den etwa der Christos sich verwandelt hätte, ihn mit Sünde und Sinnlichkeit hätte beflecken müssen, wie es den Engeln geschah, die ihren Leib aus den Elementen dieser Welt nahmen. — Des Christos Mutterleib also, das wird in dem κυοφορηθεὶς ἐν χειρὶ ꝛc. liegen, so oft erscheint, ist nicht eine Jungfrau, kein irdisches Weib, noch das Reich der Natur überhaupt, sondern die unmittelbare Hand Gottes.

190) Daß sein System nicht etwa das kirchliche und geltende auch nur

sich nicht begnügen, in Christo nur ein halbdoketisches Mittelwesen zu sehen: denn ist der Mittler nur ein geschaffenes

---

in Einem Lande sey, das weiß der Verfasser sehr gut. Daher die Aengstlichkeit, die im Briefe des Petrus an Clemens sich ausspricht, die Geheimthuerei und die Berufung auf Geheimlehre. Vgl. 2, 39. 16, 21. Doch der schlagendste Beweis für seine Sektenhaftigkeit ist das System selbst, das durch seine Besonderheiten, z. B. seine Lehre von dem Adam-Christus, dem Erdgeist, der Einigung des Männlichen und Weiblichen in Gott und in der Welt überall nicht kirchliche Art an sich hat, sondern uns, wenn wir dem Epiphanius eine Stimme lassen (wie doch auch Baur thut), in die im zweiten und noch im dritten Jahrhundert von Sekten angefüllten Gegenden Syriens und Arabiens verweist, wo neben höherer auch hellenischer Bildung und starkem Weltverkehr (vgl. Ullmann, Comment. de Beryll. Bostr.) auch viele hebräische und judenchristliche Elemente, endlich eine solche Form des Ethnicismus zusammentrafen, wie die Clementinen uns davon reiche Spuren geben. Soviel Sektirerisches und Schwärmerisches auch in sie eingedrungen ist, z. B. in ihrer Lehre von dem A. T., vom Satan und der Materie: ein Fortschritt über den frühern Ebjonismus nach der Seite des Universalismus hin zeichnet sie dennoch aus; und als wirklicher Abkömmling der geflüchteten jerusalemischen Christen, wenn auch als ausgeartet und ziemlich vereinsamte Trümmer steht der Verfasser mit seiner Richtung theils durch seinen strengen Monotheismus, theils durch die treue Anhänglichkeit an Jakobus den Gerechten, dem selbst Petrus untergeordnet erscheint, da. Den Anlaß aber zu dem Werke und seiner Fiktion finde ich in der in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fallenden Erhebung des römischen Episkopates, in welchem bereits das Heidenchristenthum als in einem Mittelpunkt sich zu consolidiren begann. Im Interesse der Opposition hiegegen wird mit Petrus und Paulus, den leuchtenden Stiftern dieser Kirche, denn dafür gelten sie schon, verfahren. Daher wird der römische Clemens, derjenige paulinische Schüler, der die meiste geschichtliche Bedeutung für Rom hat, dem Paulus genommen, und von Petrus bekehrt. Darum wird Petrus erst zum Erben aller paulinischen Thaten gemacht, aber nur, damit er die Kathedra des Jakobus verherrliche, von welchem er in letzter Beziehung ganz abhängig ist. Darum endlich wird der seiner Schule und seiner Thaten entkleidete Paulus bei Seite geschoben. Schwerlich dürfte eine häretische Schrift oder Richtung, und ihr ganzes Lügengewebe, wie diese, der Ehre würdig seyn, die ihr widerfahren ist, nämlich daß ihrer schüchtern und sichtlich mit

Wesen, so bleibt die Versöhnung zwischen Gott und der Welt auf halbem Wege stehen: ist nicht eine Versöhnung bis auf

bösem Gewissen vorgetragenen Behauptung von ursprünglichem Ebjonismus der Kirche Glauben geschenkt, dagegen die nicht häretischen Zeugnisse für das Gegentheil theils ignorirt, theils Lügen gestraft, theils durch ein kritisches oder hermeneutisches Verfahren beseitigt werden, das zu seinem Schilde kaum etwas Anderes als jenes Gewebe hat, unter das man sich, so weit es gefällt, begibt, um von dieser Position aus die gesammte Geschichte der ersten Jahrhunderte, wenn nicht zu betrachten, doch zu entwerfen. Doch es waltet darin ein höheres Gesetz, daß demjenigen die Mythe zur Geschichte wird, dem erst die Geschichte zur Mythe ward. — Die Verdienste des Herrn Dr. Baur um die Dogmengeschichte werde ich nie verkennen; er weiß nicht blos seine Combinationen und Hypothesen, auch wo sie ganz unhaltbar sind, mit einem blendenden Schimmer zu bekleiden, sondern auch fruchtbar und anregend zu machen. Ich erkenne ferner gerne das hohe Maaß von Scharfsinn und Kunst an, das Herr Dr. Baur, um seine Ansicht von dem ebjonitischen Urchristenthum zu begründen, dargelegt hat, aber fürchte, daß es nicht das günstigste Zeichen für eine Sache ist, wenn sie solchen Aufwandes und solcher Mittel bedarf, um auch nur einigen Schein der Wahrheit zu gewinnen. Ῥᾴδιον τἀληθές, dem Irrthum haftet das Gezwungene an. Die hergebrachte Auffassung des Urchristenthums bedarf zwar mancher Berichtigung, obwohl sie im Ganzen angesehen, die allein haltbare ist. Aber so wenig ihr Alter sie schon zur wahren macht, so wenig kann eine Hypothese durch ihre Neuheit dafür bürgen, daß sie nicht frühe veralten werde. So muß es also auf die Begründung ankommen. Daß nun keine Nothwendigkeit a priori denkbar ist, erst um 150 n. Ch. das Christenthum entstanden seyn zu lassen, das hat Dietlein in seiner Schrift „das Urchristenthum. 1845." (Einleitung) gut nachgewiesen. Sieht man aber auf historische Begründung: so setze man, um den Stand der Frage mit Einem Blick zu überschauen, zur Probe das Unmögliche für einen Augenblick als wirklich, nämlich daß die Baur'sche Hypothese in allgemeiner und so verjährter Geltung wäre, wie die kirchliche Auffassung es ist, es träten nun aber vorher übersehene oder verborgene Dokumente (wie dort die Clem. Hom.) auf Einmal an das Licht, ich meine alle jene Denkmale der Kirche, die wir die zeugende genannt haben: ich frage, ob nicht das Baur'sche oder socinianische Geschichtssystem durch die Gesammtheit dieser Denkmale ganz anders erschüttert werden müßte, als je die kirchliche Auffassung durch

das Wesen und bis auf den Grund des menschlichen Herzens und des Herzens Gottes. Allein unserem Verfasser gefällt es übel, daß Christo die Gottheit zugeschrieben werde. Die Monarchie Gottes ist ihm das Höchste; Abgötterei ist die Hauptgottlosigkeit (hom. 2, 20. 19. 3, 6.). Wenig scheint ihm gewonnen, daß er nun die Welt von den vielen Göttern zum Glauben an Christi Gottheit bekehrt werden sieht: vielmehr damit der letzte Betrug ärger zu werden, als der erste. Daher sucht er die Gründe für Christi Gottheit, auf welche sich die Kirche berief, zu entkräften und gibt von einigen Hauptstellen, auf die sich jene stützt, seine Erklärung. Das Wort Gen. 1.: „lasset uns Menschen machen" beziehe sich nicht auf Christus, auch nicht auf den Sohn Gottes von Anfang, sondern auf den Geist Gottes oder die Weisheit, die die Welt schuf. Die Stelle Matth. 11, 27. „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater und Niemand den Vater denn nur der Sohn u. s. w." erklärt Petrus dem Simon Magus, welcher Christi Gottheit vertritt, entgegen, so: Christus habe nichts wesentlich Neues gebracht, keinen neuen Gottesbegriff. Zwar sage Jesus, daß Niemand den Vater kenne außer ihm, aber das könne nicht heißen, die Frommen des A. T. haben nicht den wahren Gottesbegriff schon gehabt, also heiße es entweder: die Bösen leben, als ob sie Gott nicht kennten, es sey von praktischer Erkenntniß die Rede; oder so: der Sohn Gottes von Anfang, allein zum Offenbarer bestimmt, und kein Andrer sey es, durch den alle Frommen Gott er-

die ebjonitischen Triarier, die erst neuestens gleichsam entdeckten Pseudoclementinen, die allerdings Eingliederung in die Geschichte verlangen, erschüttert werden kann? Mit andern Worten, hätte nicht jene Hypothese für die Ebjoniten und die Kirche zweierlei Maaß und Gewicht, wäre nur ein Theil der Kunst, des Scharfsinns, des kritischen Blickes, die gegen die Ansprüche der Kirche aufgewandt sind, auch wie billig auf die Ansprüche der Ebjoniten angewandt worden, so hätte nicht die ebjonitische Mythe für baare Münze und geschichtliche Wahrheit genommen werden, das, wie mir vorkommen will, überkritische Verfahren gegen die eine Seite nicht in einem unkritischen gegen die Ebjoniten sein Ende finden können.

kannt haben und erkennen. Oder endlich bedeuten die Worte: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn": Niemand weiß, weß Sohn ich bin, sie meinen Davids, was auch der Sinn der Worte sey: „Niemand kennet den Sohn denn nur der Vater." Uebrigens gebe es unzählige Auffassungsweisen der Stelle, und folglich habe es sein Bewenden dabei, daß Adam, Noah, Abraham u. s. w. den Vater gekannt haben (hom. 17, 4. 18, 13. 14. 4.).

Aber auch dogmatische Gründe bringt er gegen Christi Gottheit vor. Ein Prophet, der zu andern Göttern führe, solle nach dem Gesetz gesteinigt werden. Das also wäre das Kennzeichen des falschen Propheten, wenn einem andern als Gott zugeführt werden wollte. Zwar heißen auch Engel Götter, aber nur mißbräuchlich. Ein Engel sey es gewesen, der im Busch mit Mose redete, mit Jakob kämpfte und als Immanuel geboren ward (hom. 16, 14.). Den Magier Simon läßt er antworten: „Wenn, wer wider den gerechten, einigen Gott redet, todeswürdig ist, so ist also auch dein Lehrer mit Recht getödtet." Petrus erwiedert: „Unser Herr hat weder Götter gelehrt neben dem, der Alles schuf, noch hat er sich selbst als einen Gott verkündigt, wohl aber hat er (Gott) ihn, der sich Sohn des Gottes, der Alles schuf, nannte, mit Recht selig gepriesen." Simon: „Scheint er dir also nicht Gott, weil von Gott zu seyn?" Petrus: „Wie das seyn kann, das sage du: denn wir können das dir nicht sagen; wir haben es nicht von ihm gehört. Dem Vater kommt zu, nicht erzeugt zu seyn, dem Sohn erzeugt zu seyn. Das Gezeugte aber kann mit dem Ungezeugten oder auch dem Selbstgezeugten nicht verglichen werden (οὐ συγκρίνεται)." Simon: „Aber sie sind doch Eins darin, gezeugt zu seyn, wenn auch nicht auf gleiche Weise." Petrus: „Wer mit Einem nicht in Allem Dasselbe ist, der kann nicht mit ihm alle Benennungen theilen. Das Eine ist selbstgezeugt oder auch ungezeugt: das Gezeugte aber kann nicht zugleich jenes seyn, gesetzt auch es wäre desselben Wesens. Auch die menschlichen Leiber haben unsterbliche Seelen, die bekleidet sind mit Gottes Athem, und, aus Gott her-

vorgegangen, sind sie desselben Wesens, Götter aber sind sie nicht. Wollte man sie aber dennoch aus diesem Grunde Götter nennen, dann müssen auch alle Seelen der Menschen, die Gestorbenen und Lebenden, die Geborenen und noch zu Erzeugenden Götter seyn. Willst du nun aus Liebe zum Streit mir entgegen dieses bejahen, daß auch sie Götter seyen: was ist es dann für Christus noch Großes, auch Gott zu heißen? Denn er hat das, was auch alle haben (c. 16.). Wir nennen Gott den, welchem eben das eigen ist, was Andre nicht haben können." [191]) Worin besteht ihm nun diß? In rein physischen Bestimmungen. Gott ist nach allen Seiten ohne Grenzen: daher er auch unendlich heißt. Da nun Keiner wie er, unbegrenzt seyn kann, so ist schlechthin nothwendig, Ihn unendlich zu nennen. Wer das läugnet, lügt, denn zwei nach allen Seiten Unendliche können nicht zusammen seyn; sondern Eins wird vom Andern begrenzt: und so ist Eines das Unvergleichliche. „Als unaussprechlich zwar will ich," fährt Petrus fort, „den Namen Gottes nicht bezeichnen: aber er bezeichnet nach menschlicher Uebereinkunft einen festen Begriff. Gibst du einem Andern diesen Namen, so wirst du leicht auch das damit eigentlich nicht gemeint Gewesene ihm beilegen. Der gesprochene Name ist Vorläufer auch dessen, was damit Anfangs nicht wollte gesagt werden. Auf diese Art wird die Uebertreibung auch auf das ausgedehnt, was zuvor noch ungesagt geblieben war und die für Gott geläufige Ehre übertragen auf das zuvor Unbekannte." Hier sehen wir deutlich, wie dieser Monarchianer sich die Entstehung des Glaubens an Christi Gottheit erklärt. Da er an sie, auch wenn Worte Christi selbst darauf führen, nicht glauben kann und in seiner religiösen Erfahrung, die zwischen dem Magischen und Pelagianischen unstät hin und her treibt, nicht den Ruhepunkt, die wahre Versöhnung gefunden oder doch erkannt hat, von welcher aus dem bewußtvollen Menschen nichts geringeres von Christo zu sagen übrig bleibt, als daß er Mittler sey als Gottmensch:

---

[191]) Das eigentlich Göttliche also ist unmittheilbar.

so sucht er sich die Entstehung des Glaubens an Christi Gottheit aus dem Laute „Gott," der auf Christus angewandt wurde, zu erklären: was ungefähr der Weisheit des Gaunilo bei Anselm gleichkommt, der den Glauben an Gott aus dem Laut und Wortschall „Gott" abzuleiten sucht. Und ganz so verhält es sich mit der Instanz, die aus Gottes Unendlichkeit gegen Christi Gottheit vorgebracht wird. Denn damit beurkundet er, daß ihm, so viel er von der Gerechtigkeit spricht, doch der Schwerpunkt des Gottesbegriffes nicht in geistigen, sondern in physischen Bestimmungen, in einer äußerlichen Unendlichkeit liege. Merkwürdig aber ist noch zu sehen, wie er dadurch mit sich selbst in Widerspruch kommt. Denn da er, um Gott persönlich zu fassen, und vielleicht noch mehr wegen seiner Verflochtenheit mit dem physischen Standpunkte doch Gott das Schöne nennt, und ihm Gestalt und Leib zuspricht, so wendet Simon ein: „Hat Gott Gestalt, so hat er einen Ort und ist begrenzt." Worauf Petrus antwortet: „Gott ist das Seyende: sein Ort ist das Nichtseyende. Das Nichtseyende aber kann mit dem Seyenden nicht verglichen werden, denn der Raum, wenn er nicht erfüllt ist, ist vielmehr ein Nichts. So wird das Nichtseyende also zum Raum, oder Gefäß erst durch das Seyende." Außerdem aber sey das Umgebene oft höher als das Umgebende: z. B. die Sonne, die vom Aether umgeben ist. Wie sie überall hin Strahlen aussendet, so auch Gott, dem eine unendlich ausgebreitete von ihm ausgehende Mittheilung zukommt. Allein wenn, unbeschadet der göttlichen Persönlichkeit (σχῆμα, μορφὴ θεοῦ) und der wirklichen Existenz der räumlichen Welt, Gott als unendlich und unbegrenzt soll gedacht werden können, indem die Welt als Moment des göttlichen Lebens selbst und dieses als übergreifend über alle Schranken und doch stets bei sich bleibend gefaßt ist: so ist damit entweder gar nichts gesagt, oder muß diese Lösung der Antinomie im Verhältnisse des Bestimmten, Begrenzten zum Unbegrenzten auch der Christologie zu Gute kommen. — Ist Gott nicht unmittelbar wirklich unendlich, sondern ist das eine erst secundäre, durch den Willen vermit-

telte Bestimmung in ihm, weil unendliche Ausdehnung nur in einem Raume, einer Welt möglich ist, die ihm nicht gegeben, sondern nur durch seinen Willen gesetzt seyn darf: so daß also das Wollen einer Welt und das Sichwollen in ihr seinem unendlichen Seyn in ihr vorausgehen muß: so sieht man nicht ein, warum nicht auch für Christus, wie dort für Gott, der in vollkommner Schönheit gedacht ist, aus der innern intensiven Unendlichkeit sich eine durch den Willen vermittelte, Alles beherrschende und über Alles übergreifende Unendlichkeit soll ergeben können: d. h. warum er nicht an die Stelle des schönen, *gestalteten* Gottes, die Idee des vollendeten Gottmenschen setzt.

Aber freilich, indem das Princip der Endlichkeit, das in der Kirchenlehre der Sohn repräsentirt, in den Vater, seine Form und Gestalt verlegt wird, so bleibt für den Sohn keine wesentliche, selbständige Stelle. Indem ferner diß Moment der Endlichkeit *unmittelbar* in Gott als dem Schönen ist, ist dasjenige in Gott, was den Uebergang zur Welt und Menschwerdung hätte vermitteln können, dem unbeweglichen Begriff des ruhenden Gottes einverleibt. Und obwohl dann mittelst der ἔκτασις und συστολή der starre Gottesbegriff soll in Fluß gebracht werden: so kommt doch, wie wir oben sahen, der Sohn, der den Unterschied vertreten wie vermitteln soll, und die Differenz zwischen Gott und Welt in dem blos dyadischen Prozesse nicht zu ihrem Rechte. Der Trieb, der den Geist zur Idee der Menschwerdung Gottes führt, — worin zugleich der Unterschied sich vollständig setzt und die Einigung principiell beginnt — beschwichtigt sich hier in der Annahme des gestalteten, schönen Gottes an sich: womit für Christus nur eine Stelle innerhalb des Geschaffenen übrig bleibt. Und doch schwankt dieser Adam-Christus, der gewissermaßen die Wahrheit aller Frommen ist, wieder unstät hin und her zwischen göttlichen Prädikaten, oder dem allgemeinen Weltgeiste, und zwischen einer geschöpflichen, engelartigen Hypostase; was man auch so ausdrücken kann: die zum Sabellianismus und die zum Arianismus führende Tendenz sind noch trübe, in unklarer Mischung in einander:

ähnlich, wie in den Anfängen des Ebjonismus der Ebjonismus und Doketismus bei Cerinth noch in einander gebunden lagen. Sie sondern sich im Anfang des dritten Jahrhunderts, wie die Recognitionen des Pseudoclemens beweisen. [192]) Die ebjonitische Häresie hat in den Homilieen sich bis dahin entwickelt, daß sie ihre Kehrseite, den Doketismus, heraussetzt, und in diesen überschlägt. Die lockere Einigung der beiden Seiten der Person Christi spricht sich theils in der Vielheit der Erscheinungen des Christus aus, bei der ja nothwendig die Form gegen den Inhalt noch gleichgültig bleibt: theils in der

[192]) Vor Origenes und nach den Homilieen geschrieben, also im Anfang des dritten Jahrhunderts. In ihnen sondern sich jene gnostischen und jüdisch-monarchianischen Elemente: die erstern werden ausgestoßen, alle Veränderung wird aus Gott ausgeschlossen, sogar die Selbsterzeugung Gottes oder daß er die Causalität seiner selbst sey (αὐτοπάτωρ, αὐτογενής), ein von den clementinischen Homilieen in halber Ausbildung liegen gelassener Gedanke, verworfen, damit Gott schlechthin einfach, das Unbewegte, Feste sey. Kein Werden, auch kein ewiges ist in ihm, so daß er sich selbst wäre Vater und Sohn. Das ist dem Verfasser Unsinn, denn er sieht, daß das schon consequent zur Trinität führt. Von Gott soll nur gesagt werden: er ist schlechthin, und so sind wir bei dem Ὤν. Was die Homilieen noch ziemlich ungesondert halten, den Wesensprozeß in Gott, durch die ἔκτασις und συστολή und die Willensthat: das scheiden die Recognitionen scharf. Durch den Willen Gottes einzig lassen sie wie die Welt, so den Sohn Gottes entstanden seyn: nicht durch Veränderung, Verwandlung, Selbsttheilung, nicht durch Ausfluß (Emanation), nicht durch Ausdehnung (wie die Homilieen offen lassen, so bestimmt sie Christum auch als Geschöpf ansehn), Recogn. 3, 8. Nicht seines Gleichen etwas hat der in Wirkung tretende Gott erzeugt, da wäre er nicht leidensunfähig, da er in sich selbst wirkte: da wäre Gefahr, ihn in die Geschlechtsdifferenz zu ziehen (l. c. 9.). Entsteht hiedurch ein wesentlicher Verlust für die Christologie, weil nun das wahrhaft Göttliche nicht in Christo, sondern über ihm, und er so nicht der Mittler ist: so ergibt sich andrerseits auch ein Gewinn. Die durch das gnostische oder sabellianische Princip nebelhaft gehaltene Gestalt des Christus concrescirt nun bestimmter zu einer Hypostase. Und nachdem die Monarchie auf besagte Weise gerettet ist, sind die Recognitionen nicht mehr karg mit möglichst hohen Prädikaten für Christus. Es ist nicht mehr

geringen Bedeutung, welche die Clementinen der menschlichen Seite Jesu zu geben wissen. Einen ähnlichen Lauf werden wir auch bei dem Doketismus sehen, zu welchem wir jetzt fortschreiten: so daß, da beide, sofern sie noch christliche Häresen sind, in einander übergehen und nur eine Zeit lang neben einander herlaufen als sich selbst nicht kennende Dop-

---

sowohl ebjonitische Anhänglichkeit an das alte Testament, und dadurch Verkürzung des Christenthums ihre Tendenz, sondern es ist die berechtigte Sorge für Bewahrung der Einheit Gottes, was sie leitet. Daher sie der Kirche schon bedeutend näher stehen. Der Sohn ist auf unaussprechliche Weise geboren (1, 69.), heißt Eingeborner, weil er seine Substanz aus dem Ungebornen hat: und Sohn, weil er geboren ist vom Ungezeugten. Gottes ganze Kraft als schöpferische stellt der Sohn, der Erstgeborne dar, der die Welt geschaffen hat und des Vaters vollkommnes Ebenbild ist (3, 9. 10. 20. vgl. 9, 3. 8, 62.). Er ist unveränderlich und der heil. Geist durch ihn gemacht, als vollste Offenbarung seiner Kraft (3, 11.). Er hat eine Art beliebiger Allgegenwart (2, 22. 8, 62.), durchläuft die Zeiten als wahrer Prophet (2, 22.), aber nicht in Verwandlungen (3, 11.). Er ist zwar nicht der Ungeborne; aber stellt die ganze Kraft desselben dar, da er ein Solcher und so groß an Gottheit ist. Viele daher, denen Furcht und Erkenntniß Gottes abgeht, halten ihn für den Ungezeugten. — Man sieht, der Ebjonismus lenkt hier schon völlig in die arianische Bahn ein. Damit hängt dann aber auch zusammen, daß die Idee der Menschwerdung bei den Recognitionen wenig bearbeitet ist. Diese läßt der Arianismus gerne liegen: über den Doketismus bringt er es nicht hinaus, da er sonst die schwierige Aufgabe hätte, zwei endliche Wesen in einander zu denken. Merkwürdig ist, daß die Christologie, die als eine mögliche in den Homilieen von Simon vorgetragen, und einem Schüler des Petrus zugeschrieben wird (hom. 18, 5. 6.), in den Recognitionen (1, 45. 2, 42.) adoptirt und ausgeführt ist. Da Petrus sie in den Homilieen nicht absolut verworfen hat, so sieht man auch so, wie der freilich ethnisirende Arianismus im Keime schon in dem Ebjonismus liegt: ein neuer Beweis von der principiellen Verwandtschaft des nicht in das Christenthum ganz eingehenden Judenthums mit dem Heidenthum. Und ebenso significant ist, daß diese ganze Richtung, die mit einem Scheingöttlichen in Jesu zufrieden ist, und den obersten Gott erhaben über dem Sohne hält, die Idee der Versöhnung so gut wie bei Seite läßt,

pelgänger von einander, zuletzt die Nothwendigkeit entstehen wird, ein gemeinschaftliches Princip des Irrthums in beiden vorauszusetzen, dessen vielgestaltige Wandelbarkeit und Biegsamkeit jedoch darin sich gleich bleibt, der immer reicheren Entwicklung der Kirchenlehre dienstbar zu seyn.

---

und in der Sphäre des Gesetzes und der Gerechtigkeit sich hält, wie auch die Recognitionen in Jesu nur die Erscheinung des wahren Propheten sehen, der Gesetzgeber ist und einst Richter seyn wird. Die Taufe, mit magischer Wirkung vorgestellt (wie die Ordination), vertritt auch in den Recognitionen nicht blos die Stelle der Opfer, sondern auch die bei ihr ertheilte Sündenvergebung Gottes die Stelle des hohepriesterlichen Amtes Christi. — Es verdient noch bemerkt zu werden, daß während die Homilieen nach allgemeinem ebjonitischem Typus (den aber, wie wir sahen, die kirchliche Entwicklung schon in der Lehre vom Worte Gottes und von der Weisheit durchbrach) das höhere Princip in Jesu noch als Pneuma, wenn gleich hypostatisch (Filius Dei, Christus) denken, die Recognitionen dagegen bestimmt den heil. Geist vom Sohne Gottes unterscheiden und ihn Sohn Gottes zu nennen verbieten (3, 11.). Vielmehr geben sie ihm eine ähnliche Stellung, wie das Anabatikon des Jesaja, vgl. Gieseler, Anabat. Jesajae. Im letzten Himmel, der obersten Sphäre, ist hier der Filius dilectus mit dem Vater (äthiop. Recens.: Dilectus.). Der heilige Geist heißt angelus Spiritus sancti, ist den andern Engeln aber nicht gleichartig. Den geliebten Sohn sieht Jesaja auf des Vaters Geheiß herabsteigen durch alle sieben Himmel. In den fünf untersten wechselt er, um von den Engeln derselben (die nach Art des Demiurgs vom Höheren nichts wissen) nicht erkannt zu werden, immer wieder seine Figur und nimmt die der Engel jeder Sphäre an. So nahm denn Christus auch die Menschheit an, wandelte im Fleisch und war unerkannt von dem Teufel, den er besiegen sollte. Dieser tödtete ihn, ihn nicht kennend. Dafür aber drang Christus in die untersten Tiefen seines Reiches, alle Riegel sprengend und im Triumphe ihn besiegend.

Drittes Kapitel.

Der Doketismus.

Der Ebjonismus, der fast nur an die empirische Geschichte Jesu als eines Lehrers oder Propheten, Wunderthäters, Gesetzgebers sich hält, hängt sich gleichsam als die vis inertiae an die dogmengeschichtliche Bewegung an. Er will, statt dieser Bewegung selbst als Moment immanent zu seyn, sich als selbständige Größe für sich aufstellen, das christliche Princip zu sich niederziehen, es bei sich festhalten und binden. Versucherisch tritt er an die kirchliche Entwicklung heran, die an mehreren Punkten ihm noch Handhaben läßt, wie in der anfangs noch nicht überwundenen Geneigtheit, das eschatologische Moment zu überschätzen, auf die Versöhnung in Christo zu wenig Gewicht zu legen, ebendeßwegen zu sehr blos bei dem prophetischen und königlichen Amte stehn zu bleiben, womit nothwendig gegeben war eine Zurückstellung der Person Christi und des Aktes der Menschwerdung gegen die zu jenen beiden Aemtern einweihende Taufe Christi. Und eher ist seine versucherische Kraft nicht gebrochen, als bis an allen genannten Punkten die ebjonitische Möglichkeit durch die gesunde kirchliche Entwicklung ausgeschlossen ist. Diese wird aber auch nicht wenig negativ und positiv durch die ebjonitische Härese gefördert. Jenes, weil der Ebjonismus in seiner separaten Eigenthümlichkeit als ein klareres, bedeutsames Warnungszeichen dasteht, lehrend, was die Consequenz sey, wenn man das von der Kirche noch nicht völlig überwundne ebjonitische Princip gewähren lasse. Positiv aber, weil er ein völlig berechtigtes Moment der Christologie vertritt, und so lange noch ein Recht gegen die Kirche hat, als diese die empirische, niedrige Erscheinung Christi, an die er sie zu erin-

nern nicht müde wird, nicht als ein wesentliches Moment der Christologie einverleibt, und mit dem höhern Wesen Christi in Einklang gesetzt hat, d. h. so lange das Doketische noch eine Macht werden kann. Und so ist vom Herrn der Kirche auch der Ebjonismus ihr auf so lange zum Segen beigeordnet, als in ihrer zeitlichen Erscheinung selbst ebjonitische oder doketische Tendenzen unüberwunden vorhanden sind. In der That war nun auch die kirchliche Entwicklung an ihr selbst im Laufe der zwei ersten Jahrhunderte vor doketischen Ausweichungen noch nicht gesichert. Es mag hier nur daran erinnert werden, daß eine einseitige Hinneigung zur Eschatologie und zu Christus als dem Herrn der Herrlichkeit schon dem Doketismus eine Thüre öffnete. Andrerseits konnte ebenso der plötzliche und erschütternde Eindruck, den das eintretende Christenthum auf die Menschheit machte, indem es wie ein leuchtender und scheidender Blitz in die alte Nacht drang, mit der neuen himmlischen Welt, die es eröffnete, mit dem neuen Gottesbegriff, den es brachte, für die wie aus chaotischem Traumleben sich erst zusammenraffende Besinnung über sich, über die alte Welt und die neue, eine ähnliche Wirkung haben, und momentan reizen, alle Fäden der Vergangenheit und Geschichte abzureißen, um desto reiner das Neue, Uebernatürliche vom Alten wesentlich Geschiedene nach seinem Wesen aufzufassen. Ueberhaupt aber ist ja dieses besonders das Große in Christi Erscheinung, daß die äußersten Enden und Gegensätze wunderbar in ihr sich durchdringen. Da lag einem noch ungeübten christlichen Denken die Versuchung nahe, weil es nicht sofort das Entlegenste zusammen zu reimen wußte, bei demjenigen stehen zu bleiben, was mit der Größe und Neuheit des Christenthums am besten zu stimmen schien, und lieber die niedrigere, menschliche Seite bei Seite zu lassen, als die höhere zu verkürzen. Allerdings zwar konnte von ersterer nicht ganz abgesehen werden. Denn wo das geschah, da war ja im Christenthum die Offenbarung noch nicht als Wirklichkeit gedacht: und ein solcher consequenter Doketismus könnte ebensowenig als der entsprechende Ebjonismus (s. o. S. 317.) noch auf

den Namen einer christlichen Härese Anspruch machen. Aber wenn wir also bei denjenigen Doketen und Gnostikern stehen zu bleiben haben, welche die Christologie nicht zu einer völlig geschichtslosen machen wollen, sondern irgendwie die ewige Idee des Christus in Jesu wollen zur Realität gelangen lassen, so darf von diesen auch gesagt werden, daß ein höherer Schwung des christlichen Bewußtseyns sich mit dieser Richtung zusammendenken läßt, so gefährlich sie sonst war. Und das zeigt sich auch, wie in ihrem Verhältniß zu dem nüchternen, kühlen Ebjonismus, so in der Hymnologie, die am frühesten bei ihnen scheint zur Blüthe gekommen zu seyn.

Die ältesten Spuren des Doketismus finden sich noch im Neuen Testament.[193]) Aber zu höherer Bedeutung kam er erst in den ausgebildeteren gnostischen Systemen. Es kann hier nicht der Ort seyn, diese in ihrem vollen Umfange zu schildern; dennoch ist einiges Einleitende vorauszuschicken. Das Gemeinsame des Gnosticismus ist der Gegensatz gegen den blos empirischen Glauben, den sie im Ganzen der Kirche vorwerfen, als einen blos auf Auctorität gegründeten und zu seinem Inhalte nicht das Innere des Christenthums, sondern seine Schale habenden: positiv das Streben, den geistigen Inhalt des Christenthums auf geistige Weise zu haben. An sich nun kann auch die Kirchenlehre nichts Anderes verlangen: aber die geistige Weise, um die es ihr zu thun ist, ist zunächst die Religion und die religiöse Erfahrung, wornach sich dann auch der Inhalt dessen, was vom Geiste soll aufgefaßt werden, bestimmt. Namentlich ist in der Religion als solcher nicht die Spontaneität, sondern die Abhängigkeit und Receptivität für die

[193]) 1 Joh. 4, 2. Die hier bezeichneten Häretiker (ἀντίχριστοι) läugnen nicht, daß Christus überhaupt gekommen sey: sondern daß er im Fleische gekommen. Die andre Stelle 1 Joh. 2, 22. bezeichnet solche, die Jesum und Christum trennen; was ebjonitisch oder doketisch ausfallen kann. Wie ja bei Cerinth beides abwechselnd auftritt. Auch die Häretiker Col. 2, 8. 17 f. und die der Pastoralbriefe müssen, wenn sie sich christologisch ausbildeten, doketisch werden. Daß Ignatius und andere apostolische Väter diese Härese erwähnen, ist schon oben vorgekommen.

versöhnende Gnade, aus der erst secundär die wahre Spontaneität in Erkennen und Thun sich entwickelt, der Ausgangspunkt. Bei den Gnostikern dagegen ist, wenn wir etwa von Marcion und Apelles absehen, nicht das religiöse Interesse die Hauptsache, sondern das des Erkennens, [194]) das in der Sphäre der Religion nur als ein Moment gelten kann. Sie verweilen nicht anders als in contemplativer Form in dem Gebiete der Versöhnung: die Contemplation ist ihre ἀνάπαυσις. Der Weg zu dieser ewigen Ruhe der Contemplation ist ihnen das Erkennen; im Erkennen oder Wissen aber ist schon die menschliche Spontaneität die Hauptsache. Macht das Erkennen den Adel des Menschen aus so ist auch, da das Erkennen keine sittliche und religiöse Wiedergeburt des Menschen verlangt, sondern schon selbst die Vollendung seyn will, ein intellectueller Pelagianismus so consequent gegeben, als ein praktischer da, wo in dem Werk und der ethischen That die Würde des Menschen gesehen wird.

Ist so der Gnosticismus eine Einseitigkeit, der an dem Ergismus des Judenchristenthums sein Correlat hat: so kann man sagen, daß die einfache neutestamentliche Pistis, die

---

[195]) Kaum bedarf diß eines Nachweises. Markos sagt: die Erlösung bestehe in der τελεία γνῶσις. Diese ist die Wiedergeburt der Gnostiker (Epiph. haer. 34, 19.). Die obersten Aeonen sind fast regelmäßig solche, die sich auf das Erkennen beziehen, wie Ἔννοια, νοῦς ἀλήθεια, λόγος, φρόνησις u. dgl. Der Logos, wo er vorkommt, ist dabei nicht als schöpferische Kraft, sondern entweder als Vernunft, oder als Gedanke zu nehmen. So bei Basilides. Ptolemäus (Epiph. haer. 33, 1.) sagt: der Gedanke, die Vernunft ist das Erste in Gott, der Wille erst das Zweite (ἐπιγινόμενον.). Und von dem Gedanken und Willen wird wieder zuerst der νοῦς (Monogenes) und die ἀλήθεια abgeleitet. Ganz ähnlich Valentin u. A. (Epiph. haer. 35, 1. 31, 2.). Die weltschaffende oder bildende Weisheit erhält, wie die Δύναμις, wo sie vorkommt, eine viel tiefere Stelle. Das Alles zeigt uns den vollsten Gegensatz gegen den Hebraismus, für welchen nicht der Gedanke, sondern das Schöpferwort und der Geist Gottes die Grundkategorieen sind, von denen er erst aufsteigt zu den idealen des Gedankens, der Vernunft u. s. w.

das Praktische und Theoretische in eine höhere Einheit versammelt, in diese beiden so auseinander gegangen sey, wie die vom Christenthum vorgefundene Eigenthümlichkeit der Individuen es mit sich brachte. [195]) Irrig wäre es auch hier, nach Nationen abtheilen zu wollen: vielmehr zeigt sich bereits im Gnosticismus, wo auch jüdisch Geborne hellenisiren u. s. w. daß die vorchristlichen Nationalitäten vielfach schon zu bloßen Typen gewisser Einseitigkeiten der menschlichen Natur überhaupt herabgesetzt sind.

Der Gnosticismus ist eine der großartigsten Erscheinungen der christlichen Kirche. In ihm erwacht im ungeheuersten Umfang das Interesse für das Christenthum als die Wahrheit, und empfängt die zuvor träge sich fortbewegende Entwicklung der christlichen Erkenntniß einen Schwung, der auf Jahrhunderte nachwirkte. Nehmen wir unsere Zeit aus, so ist nie wieder über die christliche Menschheit ein so gewaltiger Trieb des Erkennens ausgegossen gewesen, wie damals. Allerdings war ein großer, religionsphilosophischer Prozeß schon vor Christo an vielen Punkten und in verschiedner Weise eingeleitet: und an diesen, der wesentlich zur Vorbereitung des Christenthums gehörte, schloß sich die beginnende christliche Gnosis an. [196]) Aber erst im Christenthum war das entscheidende Ferment gegeben, das jenen Zersetzungsprozeß der vorchristlichen Religionen und Religionsideen durch einander

---

[195]) Es versteht sich, daß keine dieser Einseitigkeiten sich von der Religion selbst ganz losriß; sonst könnten sie auch für uns nicht mehr in Betracht kommen. Sondern nur vom Uebergewicht des Einen über das Andere ist hier die Rede. Die Gnostiker wollen ein religiöses Wissen, die andern ein religiöses Thun.

[196]) An die philonische Religionsphilosophie in hellenisirender Weise am meisten Valentin und seine Schule; an die dualistische in Syrien und der Umgegend, repräsentirt vielleicht schon vor Christo durch ein ophitisches System (vgl. Baur, die christliche Gnosis S. 194. N. 56.), Saturnilos, die christianisirenden Ophiten, die Sekundianer, Bardesanes u. s. w.; endlich an eine judaisirende Theosophie Cerinth, Basilides, die gnostischen Ebjoniten um Pella und Arabien und die pseudoclementinischen Homilieen. Vgl. Anm. 199.

vollendete, ebendamit aber auch die Aussonderung und Abklärung des Heterogenen vollzog. Man kann allerdings sagen, daß überall im Gnosticismus unüberwundne Reste des Paganischen und Jüdischen sich ins Christenthum drängen und dasselbe verunstalten: und diese Betrachtung hat ihr Recht, wie der Kampf des christlichen Principes gegen jene Verunstaltungen. Aber andrerseits muß der Geschichtschreiber hier auch das große Schauspiel erkennen, daß Alles, was stark und groß gewesen war im Glauben der vorchristlichen Menschheit, sich von allen Seiten in den verschiednen Gestaltungen des Gnosticismus in den Bereich des christlichen Principes drängt, damit ihm, befreit vom Irrthümlichen, durch das christliche Princip die Unsterblichkeit werde im Untergange der alten Welt. Und hiemit thut das christliche Princip selbst eine große Ernte. Jetzt erst kann es sich als die absolute Religion für die ganze Menschheit erweisen; denn durch das Herannahen aller Principien der vorchristlichen religiösen Mächte, mit denen es in den Häresen im eignen Schooße, also als mit sich selbst oder einem Theil seiner Erscheinung zu thun bekommt, lernt es sich erst in concreto wissen und macht sich geltend als die Wahrheit alles Vorchristlichen. Nun ist die Kirche gedrungen, alle die Momente, die zuvor zerstreut und einseitig waren, als solche aufzuweisen, die sie selbst noch in viel höherer Weise im eignen Wesen trage. Die ganze reiche, aber wirre geistige Welt der vorchristlichen Zeit trinkt und zieht gleichsam das historischgewordne christliche Princip in sich; es beginnt sich aus den Stoffen der alten seine eigne Gedankenwelt zu erbauen: und sey der Bau auch Anfangs phantastisch, ethnisirend in dualistischer oder hellenisirender Weise, immer ist sich darin das christliche Princip doch des Berufes bewußt, die übergreifende, auch die Wahrheit alles Vorchristlichen in sich hegende Religion zu seyn. Man kann so sagen, daß der gesammte Prozeß der vorchristlichen Religionsgeschichte im Gnosticismus rasch recapitulirt wird: nach allen Seiten gewendet spricht in ihm das christliche Princip das Bewußtseyn aus und schickt sich zu dem Beweise an, daß in ihm die all-

seitige, ganze Wahrheit gegeben, daß es jede der mit Recht so heißenden Religionen in ihrer Wahrheit sey. Der Götter bildende, ethnische Trieb war erloschen: der gnostische Gedanke sucht sie, als symbolisch verkleidete Kategorieen zu bergen, und eine Art von christlichem Olymp zu schaffen. Aber das hat den Erfolg, daß das christliche Princip, dem sie nahe gebracht sind, sie überwindet oder sich assimilirt. Gewiß eine Arbeit, unendlich bedeutungsvoll, um das bis dahin in enge Grenzen eingeschloßne Christenthum faktisch zur Weltreligion zu machen. [197])

Sieht man als die, die dieses denkwürdige, weltgeschichtliche Werk vollzogen, nur die Gnostiker an, dann freilich ist das Schauspiel unbefriedigend, denn es zeigt sich fast jeder derselben zu befreundet mit demjenigen Vorchristlichen, das er dem Christenthum einzuverleiben oder darin nachzuweisen unternimmt: und es ist also dann auch nicht das reinere christliche Princip selbst, was diese Arbeit vollzieht, und dem sie zu Gute kommt. Sey auch bei ihnen alles Vorchristliche, in Zusammenhang mit dem Christlichen gebracht, schon etwas über sich hinaus gehoben, und die Macht des jüdischen, ethnischen Princips schon etwas gebrochen durch das beginnende Tagen des christlichen Gedankens: so ist doch die Ausscheidung des Falschen und die Aufbewahrung des Ewigen erst dann vollkommen vollzogen, wenn das volle christliche Princip selbst bei dieser Function sich betheiligt: wenn es sich selbst auf Anregung jener Einlaß fordernden wahren Momente erschließt und aus sich sie wiedergebiert. In dem einfachen, weder gnostischen, noch ergistischen Glauben, wie er als die Einheit dieser beiden vorauszusetzen ist, hat auch stets das reinere christliche Princip seine Repräsentanten gehabt, die zur rechten Zeit versöhnend, einigend eintraten, und den Gemeinglauben sowohl durch bewußte Ueberwindung bis dahin offen gebliebner Möglichkeiten als durch bewußte Hervorbildung neuer Momente des

---

[197]) Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, 131. „Die Gnostiker haben die Studien, die Literatur und die Künste in die christliche Kirche eingeführt."

Glaubensinhaltes befestigten und bereicherten. Sie haben aber das nicht vermocht durch Abschließung gegen die Gnosis; sondern dadurch, daß die Kirche sich auf sie einließ; ohne ihren eigenthümlichen religiösen Gehalt aufzugeben, ist nach der momentan zerrüttenden und stürmischen gnostischen Periode jene Blüthezeit der Kirche eingetreten, die bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnt.

Die Richtung zur Gnosis hin war demnach im Großen betrachtet nicht ein willkürliches Unterfangen der Vernunft, sondern durch die vorchristliche Geschichte geboten, sie ist vom christlichen Princip erst recht in Gang gebracht und zum Ziele der Verständigung über das Christenthum und die vorchristlichen Religionen geleitet worden.

Man kann als die Frucht der gemeinsamen Arbeit des Gnosticismus und der Kirchenlehrer nicht Geringeres bezeichnen, als die bewußte Gewinnung der wesentlichen Momente des christlichen Gottesbegriffs. Jede Religion ist, was sie ist, durch ihren Gottesbegriff. Dieser ist gleichsam die Signatur einer jeden. Nicht das Problem des Bösen, oder der Kosmogonie ist im Großen die Aufgabe des Gnosticismus: sondern wenn in ihm alle Principien, alle Gottesbegriffe der vorchristlichen Religionen sich mit dem Christenthum vermitteln wollen, so haben wir auch erst damit den Höhepunkt erreicht, von welchem aus die gnostischen Formen sich gliedern und nach ihrer wirklichen Bedeutung erkannt werden, wenn wir darauf achten, was der christliche Gottesbegriff sey, und was die außerchristlichen. Was die letztern betrifft, so sind sie, religionsphilosophisch bezeichnet, in ihren ethnischen Formen pantheistisch, theils dualistisch, theils monistisch: welches beides sich zur Kehrseite hat, wie Lust und Trauer.[198]) In allen Formen beider ist das Physische das Ueberwiegende: der

---

[198]) In dem Dualismus beginnt die Unterscheidung von Natur und Geist sich Bahn zu brechen: aber der Geist ist noch nicht in seiner Freiheit erfaßt, so lange nicht die Natur als das vom Geiste Gesetzte, Abhängige gewußt wird. Vielmehr, so stark die Spannung

Gottesbegriff bleibt in physischen Bestimmungen gebunden. Freylich ist, seit das hellenische Wissen als corrosives Fluidum durch alle diese Religionen hindurchgedrungen ist, die alte Gestalt sämmtlicher Naturreligionen dahin; die alten Götter, der Polytheismus ist zum Ὂν, zur absoluten, einfachen Substanz gebracht. Aber wie dieses für die Religion nicht der monotheistische lebendige Gott ist, so kann auch das Denken dabei nicht bleiben, sondern schlägt die dualistische oder monistische Bahn des Pantheismus ein, wie zuvor der religiöse Trieb auf seine Weise dasselbe gethan hatte, um einen concreten Gottesbegriff zu gewinnen. Der Geist ist vor dem Christenthume in allem, was er Positives setzt, noch durchaus gebunden von ethnischen Voraussetzungen.

In den ethnischen Religionen und Systemen monistischer Form nun ist Gott das absolute Seyn und Leben, die Macht und die Schönheit, etwa auch noch die Weisheit. Wenn er dabei auch als Güte bestimmt wird, so hat diese doch nicht ethische Zwecke, sondern Endliches zu ihrem Inhalt, wie jene andern Bestimmungen physisch genommen sind. Der Dualismus dagegen erkennt in der Physis die Zwiespaltigkeit, die von Anfang an in ihr verborgen

---

des Geistes sey gegen die Natur, jener ist nothwendig noch physisch bestimmt und von der Natur an ihm selbst nicht frei, wo er noch leidend ist durch die Natur. So sind also die dualistischen Religionen der Naturreligion noch nicht entwachsen, noch dem Pantheismus, denn auch das böse Princip ist da göttlich, absolut. Andrerseits treibt aller Pantheismus zu einem Dualismus fort (z. B. die indische Religion zum Parsismus), hat den Saamen dazu in sich. Denn wenn nur das substanzielle Leben das Göttliche ist, so ist alles concrete Leben der Schöpfung das Ungöttliche, ein Schein, der praktisch durch Askese, Weltverbrennung u. dergl., theoretisch durch das Denken aufzuheben ist. Daher auch alle gnostianischen Systeme eine Seite haben, wo sie, wenn auch wider Willen, mit dem Dualismus verflochten sind, z. B. selbst die Systeme der valentinianischen Schule. Erst in der christlichen Idee ist wie die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit, so auch zwischen dem Geist und der Materie gegeben.

ist; und wo er bewußter verfährt, spricht er diese als Gegensatz nicht mehr blos von Licht und Finsterniß, freundlichen und schädlichen Mächten, sondern von Geist und Materie aus: mag er nun schroffer alle Vermittelung abweisen, oder ein Vermittelndes (z. B. das Psychische) einschieben. Hier ist Gott als eine geistige Natur gedacht, die Geister sind Emanationen aus ihr, die Welt ist noch ebensosehr Prozeß des göttlichen Lebens und Leidens als That des göttlichen Willens. Eine teleologische Religionsform kann der Dualismus noch nicht seyn, wenn er auch im Streben dahin begriffen ist, sondern muß mehr ästhetischen oder fatalistischen als ethischen Charakter haben. Endlich die hebräische Religion ist teleologischer Monotheismus. Ihr Vorzug besteht nicht darin, daß sie statt der Zweiheit oder Vielheit eine Einheit hat. Denn auch der Pantheismus, der Standpunkt der Substanz, hat eine Einheit, wenn gleich eine vergängliche. Sondern das ist ihre Größe, daß in ihr die Zweiheit der natürlichen und geistigen Physis zusammengefaßt ist in der gemeinsamen Abhängigkeit von einem höhern, jedem von beiden seine Stelle anweisenden Princip, der Gerechtigkeit, die Jedem seine Aufgabe zutheilt und sein Loos nach seiner Würdigkeit. Erst die Idee der Gerechtigkeit befestigt den Monotheismus der Patriarchenreligion und ist der wesentliche Inhalt des Gesetzes.

Diese drei Standpunkte, die den drei Hauptformen der vorchristlichen Religionen entsprechen, stehen sich nun im Gnosticismus als religionsphilosophische gegenüber.[199]) Die Einen

---

[199]) Dem vorherrschend physisch bestimmten Dualismus sind zugethan die Ophiten, Saturnilos, Sekundos, später die Manichäer; 2. dem pantheistischen Monismus Valentin und seine ausgebreitete Schule, namentlich Herakleon sein Zeitgenosse, Ptolemäus, Markos. 3. Dem judaisirenden Monismus Cerinth, sofern er Gnostisches hat, die pseudoclementin. Homilieen und Recognitionen. Das Bindeglied zwischen Nr. 2 und 3 ist Basilides, bei welchem ethnische Elemente und jüdische sich das Gleichgewicht halten. Denn vielfach ist er dem Valentin ähnlich, und einen andern Dualismus, als der damit und durch seine Lehre von der Gerech-

wollen das Christenthum unter dem Gesichtspunkt festhalten, daß nun erst der Gegensatz von Geist und Materie zur vollen Offenbarung gekommen, und der in den Himmel sich erhebende Bau einer pneumatischen Welt aus dieser hylischen heraus begonnen sey, während die ganze alte Welt, auch das Judenthum, hylisch war, und einem bösen, finstern Gotte angehörte. Den wilden, phantastischen Dualismus in seiner ältesten, ophitischen Form sucht das valentinianische System hellenisch zu sänftigen, und durch Hervorkehrung der pantheistischen Seite im Dualismus zu einigen. Es kennt kein absolutes Princip in der Materie, denn es lehrt ihre Vernichtung: zur Vermittelung der Gegensätze wird nach platonischer Trichotomie das Psychische eingeschoben. Die Idee der Schönheit erhält ihre Stelle. Die Idee der Gerechtigkeit aber und der ethischen Liebe treten völlig zurück: denn die Transscendenz Gottes aufzuheben ist hier das Ziel. Dagegen ist das Göttliche als das Allleben in verschiednen Formen und Stufen, als die weltbildende, regierende und vollendende Macht, vor allem aber als das Wissen bestimmt. [200]) Es wird die größte Anstrengung gemacht, alles wahrhaft Seyende als Denken, als verschiedene phänomenologische Stufen des Geistes als des Denkenden aufzufassen. [201]) Das Wissen selbst ist die höchste

---

tigkeit und der ἐκλογή gegeben war, vermag ich nicht bei ihm zu entdecken, obwohl mehrere Neuere ihm denselben zuschreiben. Wogegen Bardesanes eine vermittelnde Stellung zwischen dem ersten und den beiden andern scheint eingenommen zu haben. Denn neben ophitischen und valentinianischen Elementen hält er viel auf die Freiheit.

200) Merkwürdig ist, daß während das System, alles andre an so viele Hypostasen in mythischer Weise vertheilt, das volle göttliche Bewußtseyn nur Einem, dem Monogenes, zugeschrieben wird. Dieser allein faßt den Urgrund ganz. Er ist in Gott selbst der Vermittler des göttlichen Bewußtseyns: und nimmt ohne Frage als vollkommener Spiegel des Propator mit diesem die höchste Stelle ein.

201) Verletzt einerseits diß System den reinen Gottesbegriff dadurch, daß es den Willen und das Ethische zurückstellend Kosmogonie

Form des Lebens, und das Christenthum vollendet und vergottet das Leben durch das absolute Wissen, das mit ihm beginnt.

Gegen diese beiden Richtungen, in denen uns nur die paganische Doppelgestalt des dualistischen und monistischen Pantheismus sich darstellt, hat ihr volles Recht die judaisirende Form der Gnosis, die an die ethische Aufgabe mahnt, und an der Gerechtigkeit als dem höchsten Moment im Gottesbegriffe festhält, einen höhern Monotheismus vertretend, als jener pantheistische ist: einen solchen, welchem der Schöpfungsbegriff wesentlich ist. Hier also mußte das Christenthum als das die Gerechtigkeit Gottes vollkommen Realisirende gedacht werden: theils sofern es den Willen Gottes vollkommen und unverlierbar in die Welt einführt, theils sofern diese Offenbarung mit den Gütern der Sündenvergebung für die sich Bessernden das entscheidende eschatologische Gericht über die Unwürdigen vorbereitet und berechtigt. So Cerinth und später die pseudoclementinischen Homilieen. [202])

Suchen so diese drei Richtungen das Christenthum gleichsam

und Theogonie nicht gebührend auseinander zu halten weiß, und das göttliche Leben mythisch einem Schicksal, Leiden und Veränderungen unterwirft, so ist andrerseits dieses dadurch vergütet, daß im Gegensatz sowohl gegen einen starren jüdischen Monotheismus als gegen die abstracte Substanz, der Gottesbegriff in Fluß gebracht und die trinitarische Selbstdiremtion angebahnt wird. Letztre liegt was die Seite des Bewußtseyns anlangt, schon im Verhältniß des Propator zum νοῦς oder Monogenes. Was für Erkenntniß des göttlichen Selbstbewußtseyns gewonnen wird, kommt aber immer auch der richtigen Auffassung der Kosmogonie zu Gute. Vorher jedoch war noch die ethische Seite des Gottesbegriffs nachzuholen, was, wie wir bald sehen, noch innerhalb der Gnosis geschah.

202) Basilides dagegen gehört nur zum Theil hierher durch seine Lehre von der Gerechtigkeit. Wogegen seine Ansicht von dem allgemeinen ἁμαρτητικὸν im Menschen, von der pneumatischen ἐκλογὴ und überhaupt von der die Gerechtigkeit vollendenden Gnade ihn dem Christenthum näher stellen würde, wenn nicht alles Ethische von ihm zu physisch gefaßt wäre. Vgl. Grabe, Spicil. 2, 41.

durch Physik, oder Logik, oder Ethik; Gott als die pneumatische Natur, oder als das Denken, oder als die Gerechtigkeit aufzufassen, so kam es darauf an, das Wahre dieser Systeme zu einigen: denn eines stand dem andern ausschließend gegenüber, und nur die zwei ersten können gewissermaßen als gleichartige Fortsetzung von einander betrachtet werden. In ihnen aber stand das Princip der Naturreligionen dem ethischen Princip des Judenthums schroff gegenüber. Jedes hatte Recht gegen das Andere, also auch Unrecht: denn weder die Gerechtigkeit kann das Höchste im Gottesbegriff seyn, noch andrerseits die physischen Bestimmungen Gottes. Eine Gerechtigkeit, die nur fordert und nicht bewirkt, ist ohnmächtig, eine gütige Macht, die nur nach Willkür ihre Gaben austheilt und die Sünde als Schein behandelnd der Gerechtigkeit keine Stelle läßt, ist unethisch. Beide Gegner können sich nicht belehren, sondern nur zum entgegengesetzten Irrthum bekehren, denn Keiner von ihnen, soviel sie vom höchsten Gott reden, hat in seiner Gnosis die höhere Einigung der gleichberechtigten Momente, Keiner hat den reinen christlichen Gottesbegriff. Nur ein muthiges Schöpfen aus dem frischen Quell des Christenthums selbst konnte die Gnosis aus ihrem innern Kampfe erlösen.

Allerdings nun tritt, als schon schroff Ergismus und eigentliche Gnosis sich gegenüberstanden, eine durch viele Lande sich verbreitende Reaction des religiösen Gefühls im Montanismus ein: aber in seiner ersten, enthusiastischen, dem klaren Erkennen feindlichen Gestalt ist er zwar ein Todfeind der Gnosis, aber einseitig wie sie, weiß ihr weder Rede zu stehen, noch durch seine Ekstasen sie zu überwinden. Ja ihm droht in seiner religiösen Abgeschlossenheit ein Ergismus, der die Frömmigkeit zu einem guten Werke macht. Erst als er gereift war, sollte die ihm beiwohnende religiöse Innigkeit und Ursprünglichkeit befruchtend und streitbar in die kirchliche Bahn eintreten.

Vielmehr ist es eine neue Form der Gnosis selbst, die jene beiden früheren Hauptformen durch ein neues höheres Princip siegreich bekämpft. Hatten sie sämmtlich das christliche Princip dadurch verdunkelt, daß sie es nur als die Vollendung

des Vorchristlichen aufzufassen wußten: so hebt Marcion begeistert und kühn seine absolute Neuheit hervor. Die Neuheit besteht darin, daß ein neuer Gottesbegriff gegeben ist: Gott ist die Liebe. Er ist also nicht ethnische Güte, nicht eine pneumatische Natur, noch Wissen: sondern er ist die geistige Liebe. Dem jüdischen Princip gegenüber aber sagt er: nicht die Würdigkeit betrachtet Gott, nicht das Verdienst, sondern seine Größe ist seine zuvorkommende Gnade. Schon Andre vor ihm hatten das Vorchristliche im Ganzen und Großen als die Zeit der Herrschaft einer widergöttlichen oder doch nicht wahrhaft göttlichen Macht angesehen; aber dennoch hatten sie alle von ihrem Standpunkte aus nicht anders gekonnt, als pneumatische zur Gnosis bestimmte Naturen schon vor dem Christenthum vorauszusetzen. Das Christenthum konnte da immer nur die schlummernden ihm schon gegebenen Keime der pneumatischen Naturen wecken, also das Vorchristliche vollenden: aber nichts neu schaffen, nicht die alte Welt umwandeln in eine neue. Und auch das jüdische Princip, wornach die Offenbarung der Gerechtigkeit genügen soll, setzt eine unverdorbene Menschennatur voraus, und läßt der Erlösung nur eine prekäre Stelle. Marcion erst führt den Gegensatz zwischen der alten und neuen Welt reiner durch, weil er, von dem neuen, dem höchsten Momente des Gottesbegriffes so erfüllt ist, daß er in Kraft dieses neuen Positiven, der Liebe, erst die Kluft überschaut, die das Alte von dem Neuen trennt. [203]) Ihm sind Heidenthum und Judenthum so geschieden vom Christenthum, daß er das Neue, was ihm aufgegangen war, nur als einen neuen Gott glaubte aussprechen zu können, der freilich wie der allein wahre, so auch der ewige, aber zuvor nicht geoffenbarte sey.[204]) Ihm lag gar nichts an

---

[203]) Charakteristisch ist die Frage an die röm. Presbyter: sagt mir, was heißt das: man wirft nicht neuen Wein in alte Schläuche? u. s. w. Epiph. haer. 42, 2.

[204]) Es ist wahrscheinlich, daß er, wenigstens durch Cerdo, seinen Lehrer, mit jenen syrischen Dualisten zusammenhängt, deren System Valentin zu versöhnen sucht, indem er die pantheistische Seite daran

einer Vorbereitung des Christenthums durch die frühere Anlage, Entwickelung oder That der Menschheit: sondern je unvorbereiteter die Gnade erscheint, desto zuvorkommender ist sie, je weniger Gutes und Verdienst sie schon vorfindet, desto göttlicher strahlt ihm die Liebe, die sich selbst an Unwürdige mitzutheilen nicht verschmäht.

Wie die vorchristlichen Religionen ihm sonach tief unter dem Christenthum stehen: so auch die Hauptklassen der Gnosis, die ethnisirende (mit ihren zwei Hauptformen) und die judaisirende, tief unter der christlichen Gnosis, der Erkenntniß des unbekannten Vaters als dessen, der in Christo und seinem Tode sich als die frei verzeihende und erst durch die Rechtfertigung und Sündenvergebung hindurch vollendende Liebe geoffenbart hat. Er will weder den heidnischen, unethischen Gottesbegriff, wie seine asketischen Grundsätze beweisen, noch erkennt er sich wieder im jüdischen Gotte: sondern die christliche Gottesidee will er und glaubt diese in ihrer Reinheit nur bewahren zu können, wenn er alles Vorchristliche von ihr ausscheidet.

Obwohl also Marcion das höhere Princip aufstellt, das zur rechten Einigung aller Momente des Gottesbegriffes die Kraft in sich hätte: so wird doch durch ihn der Kampf und Gegensatz innerhalb der Gnosis selbst nur um so stärker. Denn er vermochte nur den christlichen Gottesbegriff in seinem Gegensatze gegen die vorchristlichen Momente, nicht aber als die

---

hervorkehrt. Aber Valentins System hatte viele Momente des Dualismus nur abgeschwächt, oder bei Seite gelassen. Und so läuft eine dualistische Linie neben Valentin und seiner Schule fort, welche von Anfang an gegen das A. T. feindlich ist und im Christenthume den Sturz des Judengottes begrüßt: aber dagegen von ethnischen Elementen nicht frei ist, weil der Dualismus noch oberflächlich, d. h. weder ethisch noch religiös gefaßt wird. Cerdo nun, so verwandt er dem Saturnilos ist (vgl. Epiph. haer. 23, 2. und 41, 1.) hat doch, wie es scheint das Ethnische im frühern Dualismus schon mehr zurücktreten lassen, den unbekannten höchsten Gott nennt er gut, und damit ist der Dualismus ethisch vertieft. Aber erst Marcion faßt den guten Gott bestimmter als Liebe, und gewinnt so für seine Gnosis den religiösen Ausgangspunkt.

Einheit derselben aufzufassen. [205]) Erst Kirchenlehrer, wie Irenäus und Tertullian haben durch ihren ebensosehr die geschichtliche, wie die ideale Seite des Christenthums anerkennenden, mit dem lebendigen Glauben gegebenen Standpunkt vermocht, die Gnosis aus den Gegensätzen, in die sie gebannt war, zu erlösen, und die verschiedenen Momente des Gottesbegriffes, den ihre verschiedenen Richtungen einseitig vertraten, zu versammeln, nicht in der Weise bloßer Addition, sondern spekulativ, indem sie in jene Gegensätze eingehend die innere Einheit besonders der scheinbar entgegengesetztesten, der Gerechtigkeit und Liebe nachwiesen. [206])

Durch das Bisherige ist nun die Schilderung der Entwickelung der Christologie innerhalb der Gnosis angebahnt.

Was zunächst am meisten als gemeinsame Aehnlichkeit der entgegengesetztesten gnostischen Formen auffallen muß, ist der Doketismus. Dieser hat aber nicht, wie man oft meint, bei allen denselben Grund: sondern bei jeder Richtung einen andern. Wenn gleich allerdings in letzter Beziehung

---

[205]) Wegen dieser Exclusivität haben auch gegen diese höchste, christliche Form des Dualismus die beiden andern Standpunkte noch ihr Recht. Gegen seine „Weltverteufelung" der ethnisirende Valentinianismus, gegen seine Verwerfung des gerechten Gottes, als des Deus saevus, das Judenthum und die judaisirende Gnosis; wie denn auch z. B. Ptolemäus in seinem Brief an Flora und die pseudoclementinischen Homilieen, auch im Gegensatz gegen Marcion sich behaupten. Aber er hat den tiefsten Eindruck gemacht auch auf die Kirche. Und selbst die Clementinen können sich nicht ganz der Uebermacht seines Princips erwehren; schwächen jedoch nur den Begriff der Gerechtigkeit und der Liebe gegenseitig ab, und bringen sie in eine Art Vertragsverhältniß, wobei natürlich doch noch die Gerechtigkeit die Oberhand hat.

[206]) Vgl. Irenäus und Tertullian adv. Marc. Besonders Letzterer hat es klar erkannt, daß der „Liebe" mit der Gerechtigkeit auch die Unterlage entzogen wäre, ohne die sie zur unethischen physischen Güte zurückfallen müßte, weil nur in der Gerechtigkeit die Negation des Natürlichen, die Geistigkeit und Heiligkeit der Liebe gesichert ist. Nach diese Seite hat Tertullian tiefe, spekulative Gedanken ausgesprochen. Aber minder glücklich hat er die andre Seite des

überall ein dualistischer Grundzug den gnostischen Systemen beiwohnt, womit etwas Doketisches für die Christologie gesetzt ist, so ist diß Dualistische doch bei Verschiedenen sehr verschieden gefaßt. Der älteste ethnisirende Dualismus (der weiterhin hellenisch durch Valentin, christlich durch Marcion sich abklärt) denkt Christus als eine Lichtnatur, die mit der Finsterniß, der Materie und dem Reiche derselben, zu dem auch die fleischliche Menschheit gehört, sich nicht positiv einlassen kann, ohne sich zu beflecken. [207])

In andrer Weise tritt der Doketismus in der valentinianischen Schule auf. Hier ist das Ideale, das Licht des Gedankens allein das wahre Seyn, und daher gegen alle Realität der wirklichen Welt eine gewisse Gleichgültigkeit. Diese Schule nähert sich am meisten einem blos idealen Christus,

---

Problems gelöst, nämlich wiefern in der Liebe die Gerechtigkeit selbst erst zu ihrer Wahrheit komme. Man sieht, daß hier alles auf Christi Versöhnungswerk ankommt: und das Gefühl davon hat auch Tertullian so gut als Marcion. Dieser wollte keine unethische Güte; das beweist das Gewicht, was er auf Christi Versöhnungstod legte, wie auch der Vorzug, den er überhaupt dem jüdischen Princip vor dem heidnischen zugesteht. Man kann sagen, während der valentinianischen Schule von der Idee der Gerechtigkeit nur ein physischer Widerschein in dem Horos bleibt, der den Unterschied zwischen dem „Endlichen" und „Unendlichen" hütet, hat der Dualismus in seinem Unterschied zwischen Geist und Materie, besonders wo dieser ethisch bestimmt wird, der „Gerechtigkeit" ihre Stelle anzuweisen gesucht. Und ähnlich hat Marcion in seinem viel tiefern Dualismus schon eine Stelle für die Gerechtigkeit unbewußt gesucht. Denn ein wesentliches Moment der Gerechtigkeit ist die Aufrechthaltung der Unterschiede. Der Marcionitismus kehrt auch (im Antinomismus u. dgl.) immer wieder, bis in der Liebe selbst die Gerechtigkeit nachgewiesen ist, in der göttlichen Liebeserweisung die Gerechtigkeit nicht abgelöst wird von der Liebe, ohne in ihr vollendet und zu ihrer Wahrheit gebracht zu seyn: also bis die Gerechtigkeit als ein wesentliches und bleibendes Moment in der Liebe erkannt ist.

[207]) Die Ophiten sprechen zwar viel von den Leiden der Sophia im Abfall, denen der Aeon Christus steuern sollte, weßwegen die Veranstaltung getroffen ward, daß der Zwingherr Jaldabaoth Jesum ließ

während die so eben genannten den tiefsten Eindruck von der Uebernatürlichkeit der Erscheinung Christi aussprechen wollten. Jedoch wird auch von dieser zweiten Klasse der ideale Christus so ausgestattet, daß er geschichtlich eingreife. Er soll objectiv geschichtliche Bedeutung im Prozeß der Weltgeschichte haben, ohne doch sich der Endlichkeit preis zu geben, und seinen gegen die äußere Realität abgeschlossenen Standpunkt aufzugeben.

Marcion's Doketismus hat wieder eine andere Wurzel. Denn ihm dient er, um die absolute Neuheit des Christenthums anschaulich zu machen: daher denn die Vorliebe für das Plötzliche seiner Erscheinung. Nur so ist erklärbar, daß er auf den Tod Christi so großes Gewicht legte; denn da ihm alles an der Neuheit des Christenthums liegt, die in der Offenbarung der Liebe besteht, mit der Läugnung des Todes Christi aber die höchste Erweisung der Liebe wäre verloren gegangen, so hielt er, ohne eine Flucht des Höheren dabei anzunehmen, die Wirklichkeit des Todes fest.

Endlich die judaisirende Form des Gnosticismus wird doketisch dadurch, daß sie, wie sie überhaupt den Gegensatz von Freiheit und Gnade in keiner Art zur Lösung bringt, sondern überall nur entweder das menschliche Subject dem Göttlichen ihrem Rechtsprincipe gemäß gegenüber zu stellen oder beide

---

geboren werden von einer Jungfrau: ausgezeichnet vor allen andern durch Reinheit, Weisheit, Gerechtigkeit. Auf ihn stieg Christus, mit der obern Sophia vereinigt, herab, that Wunder und verkündigte den unbekannten Vater, der über Jaldabaoth (dem ophitischen Demiurg) sey. Dieser tödtete ihn dafür. Aber diese Leiden beziehen sich nur auf Jesus; Christus entflog zum Himmel. So ist hier keine Versöhnung, vielmehr gehört die leidende Sophia in die Kategorie der leidenden Götter der Heiden: und der Vollkommne soll auch mit dem Leiden nichts zu thun haben können, denn es fehlt an der Erkenntniß der Liebe. Andrerseits ist dann der vollkommne Christus seiner Schwäche eingeständig durch seine Flucht. Ja es ist hier auch keine Menschwerdung. Denn Jesus und Christus sind zwei Subjecte, jener ebjonitisch, dieser doketisch gedacht: die Einigung beider tritt erst für das Amt ein und zwar auf lösliche Weise: und nur für den Zweck der Lehre und des Wunder-

in ihrer Geltung abwechseln zu lassen weiß, so nun auch bei der Person Christi verfährt. Sodann aber auch deßhalb, weil sie, demselben deistischen Standpunkte gemäß, nicht Gott, sondern nur einen hohen Geist mit dem Menschen Jesu zusammenbringen kann, womit von selbst Unterdrückung der wahren Menschheit, oder Herabsetzung derselben zur bloßen doketischen Form gegeben ist.[208])

Nachdem wir im Bisherigen gesehen haben, was die verschiedenen Gnostiker als das eigenthümliche Wesen des Christenthums somit als das angesehen wissen wollen, was wir Christo verdanken (Christi Werk), wobei sich herausstellte, daß alle außer Marcion dieses Werk in der Lehre, sey es ethischer oder theoretischer (kosmogonischer und theogonischer), finden; nachdem wir zweitens als ihr Gemeinsames den Doketismus angegeben und aus dem Princip der verschiedenen Systeme abgeleitet haben, bleibt uns noch übrig, die verschiedenen Formen dieses Doketismus zu erwägen.

Hier zeigt sich nun zuerst in Beziehung auf das höhere Wesen selbst, das sie Christus, Soter zu nennen pflegen und das sie hypostatisch fassen, [209]) daß alle, Marcion allein ausgenommen, das göttliche Wesen selbst nicht in die Erscheinung oder Geschichte treten lassen, sondern nur einen Aeon, Christus. Er ist eine Emanation oder προβολή des höchsten Wesens (z. B. bei Basilides, Epiph. haer. 24, 1.). Er

---

thums. Die Erlösung also ist als Belehrung nicht als Versöhnung gedacht, was sich in Valentins System weiter ausbildet. Ein Anklang der höhern Bedeutung des Versöhnungswerkes Christi liegt nur darin, daß, nachdem Jaldabaoth ungerecht Jesum getödtet, gleichsam zur Strafe dafür Christus zu seiner Rechten sitzt und alle Lichtkeime seines Reiches an sich zieht, ohne daß er es weiß, bis er ohnmächtig wird. Das ist alles so ethnisch, daß kaum zu sagen ist, ob die Ophiten eine christliche Härese heißen können, weil ihre Ausdrucksweise dunkel läßt, ob und in wie weit ihre symbolische Darstellung christliche Ideen zu ihrem Inhalte hat.

[208]) So in den Pseudoclementinen.

[209]) Man kann freilich diese Hypostasirung mythisch finden; aber es wäre ein völliges Verkennen des Wesens der Gnosis, wenn man

ist zwar göttlichen Wesens; aber das κ. ἐ. Göttliche bleibt in sich, tritt nicht aus sich hervor, und andrerseits sind alle pneumatischen Naturen schon vor Christo, deren Daseyn nur Marcion läugnen konnte, ihm wesensgleich. Allerdings nun wird dieser Aeon Christus von allen so ausgestattet, daß er die vollkommenste Kunde geben kann, sowohl von dem gesammten Pleroma, als von dem abgründlichen göttlichen Wesen selbst. Und das hat besonders die valentinianische Schule schön ausgebildet (Iren. 1, 2.). Nachdem bereits (als Achamoth gefallen) ein Ring in der Kette des Pleroma gebrochen, und zur Befestigung des noch Stehenden Christus und der heil. Geist durch den Monogenes hervorgebracht war (also nach dem Faktum, das die Weltschöpfung begründet), beschloß das ganze Pleroma, der Einheit sich freuend und der Harmonie, die damit gestiftet war, das Schönste und Herrlichste, was jeder Aeon hatte, zu vereinigen und zur Verherrlichung des Bythos eine vollkommene Schönheit, ein leuchtendes Gestirn, gleichsam die gemeinsame Blüthe des Pleroma hervorzubringen, Jesus, den sie auch Soter und Christus und Logos und Alles nennen, weil er von Allen ist. Und in dieser Frucht

meinte, ihre Rede sey absichtliche Einkleidung von Ideen, die sie auch in anderer, streng begrifflicher Form besessen hätte. Zudem ist ihre Terminologie in Beziehung auf unsere Frage doch sehr constant. Die Stelle Tertullians adv. Valent. 4. hatte mich sonst oft auf den Gedanken geleitet, es möchte die alte Gnosis mehr mit göttlichen Kräften in schwebender Hypostase zu thun gehabt haben, ähnlich mit Philo, und die festere Hypostasirung der göttlichen Kräfte erst als Wirkung der christologischen Präexistenzlehre anzusehen seyn. Allein daß Valentin, wie dort Tertullian sagt, keine Hypostasen sollte gehabt haben, ist mir doch unwahrscheinlich nach den Fragmenten, die wir von ihm selbst bei Clemens Alex. haben (s. Grabe 2, 50 ff.). Dagegen wird spätern Gnostikern, wie dem Markos (Orig. Comm. Joh. T. IV, 22.) vorgeworfen, daß ihnen der Sohn Gottes keine Hypostase sey. Auch Herakleon dürfte eine Neigung hiezu gehabt haben (vgl. die aus Origenes gesammelten Stellen bei Grabe Spicil. 2, 87—89.). Es ist auch vielleicht naturgemäß, daß das symbolische Gewand der Aeonenwelt allmählig fiel, und was dann bei der pantheistischen Grundanschauung der valentini-

der gemeinsamen Freude und Einheit schaut das Pleroma und befestigt es seine Harmonie. Jener Christus ist nachher Bildner der Natur, Jesus aber, oder der Soter bringt das Pneumatische zuerst als verborgnen Saamen in die Welt, dann aber durch die historische Erscheinung Christi zur Gestalt in der vollkommenen Erkenntniß, die er mittheilt.

Allein, was sie auch versuchen, um den Soter vollkommen auszustatten, wie verschieden sie auch für diesen Zweck seinen Stammbaum entwerfen (s. eine Menge von Versuchen Epiph. haer. 35, 1. 34, 8. 10. 24, 1—3. 31, 7.), z. B. wenn sie selbst eine δύναμις auch der Sige oder des Arrheton in ihm sehen, nicht blos die Kräfte des Pleroma in ihm versammeln, wie Markos (Epiph. 34, 10.), oder wenn sie ihn mit dem Urmenschen identificiren oder aus ihm ableiten (vgl. eine Parthei der Colorbasier bei Epiph. 35, 1. und die Markosier ebend. 34, 8. 10.), immer bleibt er ein erst gewordner dem höchsten Wesen untergeordneter Aeon. Und wenn dann Einige (wie Herakleon nach Epiph. 36, 2. 35, 1.) den höchsten Vater des Alls selbst, das erste Princip nicht mehr Bythos, sondern Urmensch, Ἄνθρωπος, nennen, und sich dessen als eines großen Mysteriums rühmen, daß die höchste, Alles umfassende und über

anischen Schule blieb, das waren die manchfaltigen, göttlichen Kräfte, die dann als die einzelnen Laute des Einen großen Wortes dieser Welt (Epiph. haer. 34, 8—10. Grabe Spicil. 2, 89.) gedacht wurden. Damit war man dann wieder bei dem vorchristlichen Gedanken angekommen, der nothwendig consequent Christo nur eine ebjonitische Stelle ließ, daß die Welt der Sohn Gottes, oder der Mensch schlechthin sey. Welche Ebjoniten als die Fortsetzung dieser Gnosis können angesehen werden, wird sich uns bald zeigen. — Ganz anders stellt sich die Sache bei Marcion. Nach ihm ist das innerste Wesen Gottes, die Liebe in Christo erschienen. Da konnte von Christus als einer dem höchsten Gott untergeordneten Hypostase nicht mehr die Rede seyn: sondern von ihm aus war zum Patripassianismus, oder aber zur Kirchenlehre fortzuschreiten, die ein wahrhaft Göttliches für Christus in Anspruch nimmt, aber dem Patripassianismus durch jene Selbstunterscheidung in Gott, die der Gnosticismus vorbereitet hat, entgeht.

Alles seyende Kraft Mensch heiße: so ist dieses, wie wir schon bei den clementinischen Homilieen sahen, der Idee der Menschwerdung noch keineswegs günstig, vielmehr wird dann, wie es wenigstens bei Herakleon scheint eingetreten zu seyn (s. Anm. 209.), die ganze Welt als die auseinander getretene Vielheit, deren Einheit Gott ist, pantheistisch vorgestellt, für den Soter aber bleibt consequent nichts übrig, als eine der Kräfte des Urmenschen zu seyn. Auch das verdient noch Erwähnung, daß die Gnosis in keiner ihrer Formen dem höhern Princip in Christus weltschöpferische Kraft zuschreibt, sondern höchstens wie in der valentinianischen Schule weltbildende. Jenes ist ihr durch ihre feindliche Stellung zur Hyle verwehrt. Es ist lehrreich zu sehen, wie die Gnosis, so hoch der Flug ist, den sie nimmt, doch unwillkürlich ins Partikularistische zurücksinkt: Christi Bedeutung wird eine beschränkte, gilt nur der pneumatischen Klasse, die es schon von Natur ist: [210]) mit dem Hylischen kann selbst das Göttliche nur durch Vernichtung fertig werden. Wie aber so die Gnosis etwas kastenartig oder aristokratisch Exclusives gegen die eine Menschenklasse an sich hat, so ist die gerechte Strafe und Consequenz auf der andern Seite, daß auch das höchste Göttliche derselben stets etwas Exclusives gegen die Pneumatiker selbst behält. Denn da sie Gott nicht als Liebe fassen, so haben sie auch nicht den Gott, der über das Hylische übergreifen kann, aber auch nicht den höchsten Gott. Sondern ihr höchster Gott, der ihnen bleibt, hat etwas Physisch-Beschränktes, bleibt immer der fremde, entweder exclusive oder verzehrende Bythos, [211]) wenn nicht, wie von Spätern dann geschah, die umgekehrte Richtung eingeschlagen, alles Göttliche in das Diesseits herübergenommen, aber dann auch nach der Aufhebung alles Fürsichseyns Gottes das höchste Gut selbst, die beseligende Gemeinschaft mit Gott in Erkenntniß und Liebe, geopfert wird. — Es erhellt von

---

[210]) Vgl. z. B. Herakleon bei Grabe l. c. 2, 237.

[211]) Man erinnere sich an den Horos und seine Thätigkeit (vgl. Baur, Gnosis S. 128.).

selbst, daß auch die judaisirende Gnosis kein günstigeres Urtheil treffen kann. Denn bei dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, der mit dem bloßen Princip der Gerechtigkeit gegeben ist, ist nothwendig eine Transscendenz Gottes ohne Immanenz, das innerste Wesen Gottes unmittheilsam gedacht: daher auch in Christus nicht ein wahrhaft göttliches Wesen. — Völlig anders steht dagegen Marcion da durch die christliche Idee der Liebe, die ihm kein blos unverstandnes Wort ist, wie den andern Gnostikern, sondern, weil die Voraussetzung seiner Gnosis ein lebendiges, christliches Bewußtseyn ist, die Grundkategorie seines Gottesbegriffs. Gott als Liebe tritt bei ihm an die Stelle des dunkeln Grundes, des Bythos, der nie hervorkommt, und so ist erst bei ihm die Offenbarung in Christus nicht die Offenbarung einer untergeordneten Potenz oder Emanation, sondern des höchsten Gottes selbst. Nur darin bezahlt er seinen gnostischen Genossen seinen Tribut, daß er die Religion exclusiv faßt, von der Natur und Schöpfung losreißt, und so in einen religiösen Partikularismus, wie jene in einen Partikularismus der Gnosis, fällt; und so die universale Bedeutung Christi durch eine Art von Prädestinationslehre beschränkend Christum nicht als Weltschöpfer denken kann, sondern nur als Erlöser und Versöhner. Er läßt es überhaupt undeutlich, wie sich das wahrhaft Göttliche, dessen Innerstes Christus offenbart und darstellt, [212]) zu Gott überhaupt verhält. Daß er es als eine wahrhaft göttliche Hypostase in Gott gedacht habe, ist gar nicht nachzuweisen; als subordinirten Aeon konnte er es am wenigsten vorstellen. So bliebe die patripassianische oder sabellianische Vorstellung übrig: für die wir aber auch keinen Beweis haben. Am wahrscheinlichsten ist, daß er das ihm eigenthümliche Princip der Liebe nach dieser Seite nicht weiter ausbildet,

---

[212]) Tertull. adv. Marc. 1, 19.: Deus noster non ab initio, — non per conditionem (Schöpfung) sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu. — 1, 22. 1, 19. nennt Tertullian den marcionitischen Christus alterius Dei quam creatoris circumlator (vgl. 1, 11. 4, 7.).

von ihm aus also die erste oder die dritte Ansicht als Möglichkeit vorliegt. Seine eigene Gnosis verweilt wie die seines Lieblingsapostels Paulus mehr auf dem anthropologischen Gebiet: in der theologischen Gnosis ist er von Cerdo abhängig geblieben (Epiph. haer. 41, 1. vgl. 42, 1—3.).

Im Bisherigen sind die Prämissen gewonnen, um das Verhältniß zu verstehen, in welchem nach den Gnostikern das Höhere in Christo zum Menschlichen steht. Im Allgemeinen ist ihnen, Marcion ausgenommen, die Menschheit Christi nur Offenbarungsorgan der göttlichen Wahrheit; sie ist blos momentanes Mittel (ὄχημα), um die ewige Wahrheit in die Geschichte einzuführen, was nachher fallen gelassen wird, nachdem dieser Zweck erreicht ist; denn das Göttliche selbst, wozu dieses Mittel führen soll, ist weder hylisch noch psychisch, vielmehr pneumatisch. Wäre als eine wesentliche Bestimmung des Göttlichen seine reale Selbstdarstellung in concreter menschlicher Weise erkannt, so wäre die Seite der Menschheit zu ewiger Bedeutung gelangt. So aber wissen auch die ausgebildeteren gnostischen Systeme für die Menschheit Christi nur die Bedeutung zu gewinnen, eine symbolische Darstellung der ewigen Wahrheit zu seyn. [213]) Nur bei Marcion bekommt die Menschheit Christi eine wesentlichere Stelle.

Dennoch ist auch im Verhältniß des Höheren zur Menschheit ein Fortschritt unverkennbar. Als jenes Mittel der Offenbarung haben die älteren Gnostiker den Menschen Jesus angesehen, [214]) mochte nun dieser übernatürlich erzeugt gedacht werden, oder nicht. [215]) So fixiren sie also zuerst Jesum als bloßen Menschen (was wir oben das Ebjonitische

---

[213]) So bei den Valentinianern, wenn ihnen der leidende Jesus Bild der Weltseele ist, die außerhalb des Pleroma leidet.

[214]) So die Ophiten, wenn wir sie hier zählen dürfen, Basilides, Valentin, Cerinth, auch Markos u. A.

[215]) Letzteres von einigen Valentinianern (Orig. Ep. ad. Tit. ed. de la Rue IV, 695. col. 1.), vielleicht auch von Basilides, da er Jesu ein ἁμαρτητικὸν zuschrieb.

im Doketismus nannten), erheben ihn aber dann momentan über sich selbst hinaus für die Zeit, wo er nichts seyn soll als Mittel der Offenbarung. Und stehend ist dann, die Taufe Christi als den Zeitpunkt zu setzen, wo der höhere Aeon Christus über ihn kam, um für die Zeit, da die Offenbarung der Wahrheit geschehen sollte, ihn zum blos passiven, selbstlosen Organ derselben herabzusetzen. Für diese Zeit ist das Menschliche in diesem Jesus niedergehalten und gebunden, und man könnte diß als prophetischen Zustand des Außersichseyns ansehen, wenn nicht der Zustand ein doch immerhin andauernder und der auf Jesum herabkommende Geist nicht eine Hypostase, sondern blos die Kraft oder Hand des göttlichen Geistes wäre. Vielmehr ist der Aeon persönlich, auf längere Zeit bleibend in Christo, und so eine bedeutende Annäherung an die Menschwerdung gesetzt. Weil sich aber dieser Aeon nicht innerlich einigt mit dem Menschen Jesus, sondern ihn nur zur gebundnen Persönlichkeit herabsetzt, so ist damit dem Gnosticismus möglich, das durchzuführen, worauf ihm so viel ankommt, in das Pleroma nicht concret Menschliches, sondern nur Pneumatisches einzulassen. Nachdem die Oekonomie, die Zeit der Offenbarung verflossen ist, kann nämlich das höhere Wesen, ohne sich selbst mit der Hyle befleckt zu haben, den stets äußerlich gebliebnen Menschen Jesus sich selbst überlassen und ins Pleroma zurückgehen: der Mensch Jesus aber, der solcher Assumtion durch den Christus gewürdigt war, ist vollständig dadurch geehrt, daß er zur Seligkeit des Himmels eingeht, nachdem er das Hylische hat fallen lassen. Man sieht, die Doppelpersönlichkeit des Jesus und des Christus, die abwechselnd auftreten, hat für den Gnosticismus ihren guten Sinn: er erhält dadurch das Pleroma rein von dem concret Menschlichen, ohne doch, was für das christliche Bewußtseyn durchaus verletzend hätte seyn müssen, genöthigt zu seyn, die Menschheit Christi als eine leere Hülle völlig bei Seite zu legen.

Doketisch sind aber dennoch alle diese Theorieen, weil und sofern ihnen das Hauptgewicht auf den Aeon Christus

fällt, für welchen sie nur eine äußerliche und momentane Vereinigung mit einem Menschen, nur eine scheinbare Menschwerdung statuiren. Die Kirchenlehrer also, die ihnen den Namen der Doketen geben, haben daran Recht gethan, und sich auf ihren eignen Standpunkt gestellt. [216])

Aber der Gnosticismus mußte doch, so unwesentlich und nur momentan bedeutend ihm auch die Menschheit Christi war, dahin fortschreiten, zu zeigen, daß das Mittel, der Mensch Jesus, das angemeßne oder adäquate Organ für diese Vereinigung seiner mit dem Aeon Christus war. Drei Wege standen hier offen, und alle finden wir betreten. Entweder konnte gesagt werden: der Mensch Jesus ist durch seine Reinheit, Tugend, Weisheit vor Allen befähigt gewesen, jenes Organ zu werden: und so ist es gerecht, daß er es wurde. So Cerinth von judaisirender Seite her; ebjonitisch fällt diß aus, wenn nicht nachher um so mehr Gewicht auf die übernatürliche Herabkunft des göttlichen Wesens gelegt ward, was bei Cerinth nicht scheint der Fall gewesen zu seyn, daher wir ihn zu den Ebjoniten gezählt haben. Oder konnte umgekehrt gesagt werden, daß Jesus dieses Organ ward, ruht in freier göttlicher Erwählung: die am stärksten sich darin ausspricht, daß er, obwohl von Geburt nicht frei von dem Sündhaften der allgemeinen menschlichen Natur, doch zu jener Aufnahme des Christus auf eine Zeit lang bestimmt ward. [217]) Und der über oder

---

[216]) Vgl. über Basilides Epiph. haer. 24, 3. εἶναι αὐτόν φησι φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι, μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον, μηδὲ σάρκα εἰληφέναι. Es ist also nicht ganz genau, wenn Baur, Gnosis S. 225. läugnet, daß Basilides Doket zu nennen sey. Das wäre richtig, wenn Basilides auf das αὐτεξούσιον, also die menschliche Seite Gewicht gelegt hätte: aber das ist nicht der Fall. Vielmehr steht er, wie wir gleich sehen werden, auf der entgegengesetzten Seite von Cerinth, so ähnlich er ihm auf den ersten Anblick scheint. Theodoret ep. 145. (vgl. Hahn l. c. 65.) sagt zwar, Valentin, Basilides, Bardesanes und Harmonios nehmen die Geburt der Jungfrau an, aber nur πάροδον δι' αὐτῆς ὥσπερ διὰ σωλῆνος.

[217]) Nämlich bis zum Leiden, wo ihn der Aeon nicht blos nach Basilides, sondern auch nach Cerinth und den Valentinianern verließ.

in ihn kommende Christus (von der Taufe an) ist es, der den Menschen Jesus entsündigte, vollendete und sich so ein vollkommenes Organ für den Zweck seiner Offenbarung bereitete. So Basilides. Oder endlich wird consequenter, da doch eine hohe Weisheit und Reinheit eine höhere, natürliche, gottgeschenkte Begabung voraussetzt, im Grund aber nicht abzusehen ist, warum erst so spät die höhere Befähigung des Menschen Jesus eintreten soll, während doch schon die Empfänglichkeit [218]) für die vollendende Einwirkung des Aeon Christus etwas ihm Verwandtes voraussetzen läßt, eine übernatürliche Geburt Jesu gelehrt, vermöge deren er und kein anderer für jene Vereinigung mit dem Soter fähig war. So die Ophiten und Valentinianer. [219]) Nach den letztern, die allein noch nähere Erwägung verdienen, hat jener Soter des Pleroma, der der Formung der Welt den Anstoß gab, sich die Vorbereitung für seine vollkommene Erscheinung in der Menschheit von Anfang dadurch geschaffen, daß von ihm aus ein pneumatischer Keim (verborgen dem Princip des Psychischen, dem Demiurgen) nicht blos in die Weltseele, die Chochma, sich einsenkte, sondern von ihr aus auch dem Menschen sich mittheilte. So könnte es scheinen, daß es keiner Erlösung bedürfe: denn die Hyle kann nicht erlöst werden, das Pneumatische bedarf es nicht. Aber dennoch sucht das valentinianische System eine Stelle für die Erlösung dadurch offen zu lassen, daß das Pneumatische als Keimartiges, der Entwicklung noch Bedürftiges vorgestellt wird. — Der oben

[218]) Die δεκτικὴ διάθεσις der Valentinianer, oder der von Anfang an der menschlichen Natur innewohnende pneumatische Keim, vgl. Grabe l. c. 102.

[219]) Vgl. Herakleon bei Grabe l. c. S. 99. Das Heil kommt aus den Juden; nicht daß Christus in den Juden geboren wäre (d. h. in Maria, mit einem Seitenblick auf den Unglauben des jüdischen Volkes) u. s. w. Valentin selbst, Epiph. haer. 31, 7., Markos, ib. 34, 10 f. Saturnilos, Epiph. haer. 23, 1. Christus sey ἐν σχήματι ἀνθρώπου gekommen und ἰδέᾳ μόνῃ. Τὰ πάντα δὲ ἐν τῷ δοκεῖν πεποιηκέναι, τουτέστι τὸ γεγενῆσθαι, τὸ περιπατεῖν, τὸ ὀπτάνεσθαι τὸ πεπονθέναι (vgl. Epiph. haer. 26, 10.).

beschriebene Soter nun, die Blüthe des Pleroma, kommt auf den unteren Jesus erst bei der Taufe in Gestalt einer Taube herab: fand aber schon einen vollkommenen Anknüpfungspunkt in diesem vor, weil derselbe so bereitet war, um vollkommen den oberen aufnehmen zu können. Aber indem so die Beschaffenheit des unteren Jesus durch den obern bestimmt ist, und nicht mehr ein schon vorgefundener Mensch, wie er eben war, verwandt wird für die Offenbarung, so bleibt nun auch das Störende, was für alle gnostischen Formen im Hylischen an Christi Erscheinung liegt, weg. Die Person Christi ist zwar vollständiger bestimmt durch den obern Christus, die Idee, als in den frühern Formen des Doketismus, aber nur so, daß das bei diesen unbewältigt gebliebne Körperliche ganz fallen gelassen, dagegen der untere Jesus vollkommen dazu ausgestattet wird, der Träger des Christusgeistes zu seyn. Für diesen Zweck erhält der untere Jesus von dem Soter einen pneumatischen Keim, ja dieser Keim wird hier schon bestimmter als ein Theil der Erscheinung des Soter betrachtet, der als Anfang und eigenthümliche Empfänglichkeit die volle Ankunft des Soter bei der Taufe ankündigt. Dieser Keim wird durch die Achamoth niedergelegt in den psychischen Messias, den auch seinerseits der Demiurg zu verheißen und zu bilden durch den blinden Trieb, der das Psychische zum Pneumatischen zieht, veranlaßt war. Der Demiurg spendet seinem Messias das Beste, was er hat (freilich nicht wissend, zu welchem noch weit höheren Zwecke sein Werk sollte verwandt werden), nicht blos eine menschliche Seele, sondern er schafft dieser Seele auch einen psychischen Leib: ein besonderes Kunstwerk, nicht grob körperlich, und doch so, daß er tastbar und leidensfähig war. Dieser für die Oekonomie völlig ausgestattete Mensch nun, mit dem pneumatischen Keime, der Psyche und dem seelischen Leib, unbefleckt von der Hyle, und doch die Erstlinge dessen an sich tragend, was er erlösen sollte, geht durch die Maria als durch einen Kanal hindurch, entwickelt sich ohne Sünde, und seit der Soter sich bei der Taufe mit ihm vereinigt hat, verkündigt er den unbekannten Gott,

reinigt und bildet er die Menschen durch heilsame Lehren.[220]) Dieser Christus, sagen sie ausdrücklich, ist der heil. Geist, der auf Jesum herabkam, und durch ihn redete. Den Tod hat der Soter durch diese Oekonomie aufgehoben, und den Vater bekannt gemacht (Epiph. haer. 34, 10.).[221])

Diese wunderliche Theorie, welche im zweiten Jahrhundert aber sehr Viele in verschiednen Abwandlungen theilen, bildet ohne Zweifel schon einen namhaften Fortschritt für die Einigung und innere Zusammengehörigkeit beider Seiten, der höhern und der niedrigeren. Die letztere ist nun nicht blos überhaupt Organ, sondern **Abbild** des in seinem Bilde so lange als es die Oekonomie verlangt gegenwärtigen Christus; daher auch das Thun und Leiden Jesu als Symbol der höheren Welt gefaßt wird. Aber nimmer bildet der Mensch Jesus für den Christus einen Theil seiner selbst: sondern innerlich bleiben sie auch hier getrennt, eine Doppelpersönlichkeit. Und um nur einigermaßen treues Bild des leiblosen Christus (*Χριστὸς ἄσαρκος*) zu seyn, muß Jesu alles Hylische fehlen. Freilich könnte man nun weiter gehend sagen: da es in letzter Beziehung nur um die Gemeinschaft mit dem Soter zu thun ist, dieser aber (oder Christus) auch nicht psychisch ist, was soll das psychische Organ und Abbild des Christus, Jesus? Sofern er psychisch ist, ist er nicht treues Abbild Christi, wie kann er zu ihm führen? und sofern er zu ihm führt, muß er ihm wesensgleich, pneumatisch seyn, wie bleibt er da Organ oder Abbild? Ist nicht vielmehr der obere Christus, dessen Begriff ist, so spröde und abstoßend gegen das Psychische und Hylische zu seyn, nothwendig nur sich selbst Vermittler?

---

220) Vgl. über Herakleon **Grabe** l. c. 100., über Markos Epiph. haer. 34, 8—10. 19. Ein andrer Ausdruck hiefür ist die Rettung des Lichtfunkens (*σπινθῆρ*), Epiph. 23, 1.

221) Soweit bringen sie die beiden, Christus, den sie auch Vater Jesu nennen (Epiph. 34, 10.), und den untern Jesus zusammen, daß letzterer auch an sich schon ein Abbild (*ἐξομοίωσις καὶ μόρφωσις*) des obern Christus oder des Anthropos heißt, der auf ihn herabkommen und ihn fassen sollte (*χωρεῖν*).

Muß er nicht Alles und jedes Organ ausschließen, oder wenn er doch eines um sich nimmt, dieses ohne vermittelnde Function, also bedeutungslos und nur wie zum Scheine da seyn? In der That schärfen die Gnostiker der valentinianischen Schule [222]) immer wieder ein, [223]) daß der heil. Geist und die Kraft des Christus, aber nichts Aeußeres die Gnosis bringe (vgl. Grabe l. c. 2, 94 ff. 108.). Das Psychische dient zwar den Gläubigen; aber diese sind nur Psychiker. Nicht um der Thaten Jesu Christi, nicht um seiner sinnlichen Erscheinung willen soll geglaubt werden (l. c. 110.), sondern dem Logos. Dieselbe Frage kann auch so gestellt werden: wenn das Organ der Offenbarung eine wesentliche Bedeutung hat, warum ist es als Organ wenigstens vergänglich? [224]) und wenn es keine wesentliche Bedeutung hat, wozu die ganze kunstvolle Christologie, und warum wird nicht bei dem ewigen Christus stehen geblieben ohne Menschheit, der doch, wie er allein, mit Ausschluß des Hylischen und Psychischen, alle Wahrheit ist, so auch sich selbst unmittelbar pneumatisch offenbaren muß? [225])

---

[222]) Von den pseudoclementinischen Homilieen haben wir dasselbe oben gesehen, wo wir von der ἄφραστος χεὶρ ihres Sohnes sprachen.

[223]) z. B. Herakleon mehrfach.

[224]) Mehrere Partheien nehmen auch ein Vergehen des Leibes Christi, eine Auflösung in seine Elemente an. Das sind natürlich solche, die nicht einen Menschen Jesus unterscheiden von dem Christus, sondern diesen für den Zweck seiner Erscheinung sich mit einem Leib bekleiden lassen, wie er für unsern Planeten paßt und aus dessen Elementen. Um diesen Prozeß der Assimilation und Wiederauflösung des Körpers der Vorstellung geläufig und natürlich zu machen, lassen diese dann Christus durch alle Himmel herabsteigen und in jedem Himmel aus den Elementen desselben sich eine leibliche Hülle anbilden, welche, je tiefer herab, desto mehr sich verdichtet, bis Christus zum Materiellsten, der Erde herabkommt. Bei seiner Himmelfahrt lösen sich dann seinem Willen gemäß die zuvor angezogenen Elemente in den entsprechenden Sphären allmählig auf (vgl. das Anabatic. Jesajae). Auch die Melchisedekianer und Theodotianer haben Aehnliches. Endlich Apelles, wenn der Stelle de praescr. haer. 51. zu glauben.

[225]) Dieser Gedanke ist vielleicht die Ursache der Ansicht, die Tertull.

Man kann allerdings annehmen, daß der mächtige Eindruck der Erscheinung Jesu, das Bewußtseyn, von ihm an und durch ihn erst sey das höhere Bewußtseyn, das Bewußtseyn von dem Christus und der in ihm geoffenbarten absoluten Wahrheit, geschichtlich und Gemeingut der Menschheit geworden, zu dieser widersprechenden Christologie wesentlich mitwirkte. Man kann ferner sagen, daß wenn es diesen Gnostikern auch keineswegs darum zu thun ist, die Menschwerdung als eine wesentliche Bestimmung ihres Christus selbst anzusehen, oder auch nur seine Thätigkeit wesentlich an eine mit ihm irgendwie enger verbundene Menschheit zu knüpfen, so wollen sie sich doch davor hüten, den oberen Christus selbst blos als eine Projection ihres subjectiven Bewußtseyns, somit als ein subjectives Phantasma anzusehen, und so hat ihnen Jesus und die Gegenwart des Christus in ihm die Bedeutung, die Objectivität Christi und sein reales Eingreifen in die Geschichte zu bezeichnen. Allein immer kehrt die obige Frage wieder: denn beides vermag Jesus nur dann zu leisten, wenn er selbst, wie er ist, ein wesentliches, nicht zufälliges Moment Christi selbst, oder wenn es möglich ist, diese äußerste Entäußerung des Höheren in Christus, wie Geburt und Tod, an ihr selbst als Aeußerung eines Geistigen, als wesentliche Offenbarung seiner Liebe zu fassen.

An dem Gesagten läßt sich ermessen, wie groß der weitere Fortschritt ist, der nun auch in dieser Beziehung durch Marcion gemacht wird. Er bildet auch in der Christologie den entscheidenden Wendepunkt, wo die Gnosis noch innerhalb ihrer selbst dem Princip nach den Doketismus überwindet, und sich der Kirche befreundet. Seiner Bahn gehört die Zukunft: der Gnosticismus dagegen, sofern er noch auf dem

de carne Christi c. 15. bekämpft, daß Christus einen pneumatischen Körper gehabt habe (vgl. Orig. T. IV, 691. de la Rue.). Freilich nennt Tertullian für diese den Valentin; aber andrerseits weiß er doch den psychischen und pneumatischen Leib wohl zu unterscheiden (c. 10. cll. 15.). So daß vielleicht Schüler Valentins gemeint sind.

alten Wege bleibt, verkommt und fällt mehr und mehr ins Außerchristliche, wie wir bald sehen werden, indem er in Ebjonismus zurückschlägt.

Zwar hat Marcion den Doketismus erst auf die Spitze getrieben: er läßt Christum gar nicht geboren werden von der Maria; denn mit den Gesetzen der alten Welt, des Demiurgen und der Materie soll das Christenthum, das absolut Neue, auf keine Weise verflochten seyn; das wäre ihm eine Abhängigkeit von demjenigen, dessen Herrschaft vielmehr nun ihr Ende haben soll. Im fünfzehnten Jahr des Tiberius steigt vielmehr Christus plötzlich aus dem bis dahin unbekannten Vater in die Synagoge zu Kapernaum herab, und tritt auf mit der Lehre von dem guten Gott: in ihm erscheint der Vater, der sich in ihm durch sich selbst, nicht durch Vermittlung der Jungfrau oder eines aus den Elementen der Schöpfung zusammengerafften Körpers offenbart.[226]) Näheres sagt er nicht über die Entstehung seines Körpers: er muß aber nach ihm aus dem höchsten Gotte selbst unmittelbar seinen Ursprung gehabt haben, und Tertullians Vorwurf, daß auch er ein phantasma lehre, kann sich nur auf das Plötzliche seiner Erscheinung und darauf beziehen, daß nach Tertullian der nicht Geborne auch nur scheinbar unseres Geschlechtes ist. Besonnener sagt Irenäus 1, 29. blos: Gott habe sich nach Marcion in hominis forma geoffenbart. Jedenfalls war Christi Leib nach Marcion so geartet, daß er geeignet war, der Offenbarung der Liebe Gottes, der in ihm präsent ist, zu dienen. Die Menschheit Christi ist ihm allerdings blos Organ, und nicht aus der Welt oder Menschheit genommenes, sondern aus Gott stammendes, aber wesentliches: denn zur Offenbarung der Liebe gehört nach ihm nicht blos Lehre, von der etwa gedacht werden könnte, daß ihr Inhalt auch auf innerliche Weise durch den idealen Christus zum Bewußtseyn komme, sondern That und Leiden. That der Liebe ist schon die Erscheinung Christi bei den Menschen selbst, da in Christo die göttliche Liebe mit

[226]) S. Anm. 212. Vgl. noch Tertull. adv. Marc. 4, 7. Epiph. haer. 42, 7.

den Menschen wohnen und wandeln will. Und damit ist schon die menschliche Erscheinung Christi als unentbehrliches, wesentliches Organ der Liebe bezeichnet: und ein anderes Organ als die Menschheit wäre dazu untauglich. Aber noch mehr ist That der Liebe das Leiden, in das ohne Menschheit Gott für sich nicht hätte eingehen können: das Leiden Christi aber, und sein Tod — somit auch so wieder seine Menschheit — sind dem Marcion integrirende Momente in der Idee der Erlösung. [227]) Ueberhaupt hält Marcion an der Wahrheit

[227]) Tertull. l. c. 2, 27. 3, 21. de carne Christi c. 5. Besonders aber erhellt diß aus der langen Abhandlung des Epiph. über Marcions Codex, wonach er keine Stelle darum, weil sie von Christi Tod und versöhnenden Leiden spricht, zu ändern sich erlaubt hat; z. B. er läßt die Stelle: Christus ward ein Fluch für uns (Epiph. haer. 42, 8.), stehen und leitet daraus ab, daß wir eines Fremden Eigenthum gewesen seyen, weil Geschöpfe des Demiurg, und nur darum sey es nöthig gewesen, uns zu kaufen in sein Leben. Epiph. bemerkt, er sage ἠγόρασε, Paulus aber ἐξηγόρασε; er wolle Christus als Fluch (stellvertretendes Lösegeld) ansehen bei dieser Loskaufung: aber Christus sey kein Fluch, sondern eine Aufhebung des Fluchs. Als ob Marcion das Letztere geläugnet hätte, und nicht vielmehr durch das Erstere das Zweite hätte vermitteln wollen. Vgl. ferner: Epiph. ed. Petav. I, 313. no. 16. 317. no. 73. 76.; Luc. 9, 22. 23, 46. Röm. 5, 6. und ähnliche Stellen haben dem Marcion nicht blos nichts Anstößiges, sondern von ihnen aus argumentirt er. — Vgl. hiezu Baur, Gnosis S. 242, der die Darstellung des marcionitischen Systems von dem Armenier Esnig aus dem fünften Jahrhundert (Neumann in Illgens Zeitschr. für hist. Theol. IV, 1. S. 71 ff.) zur Ergänzung der marcionitischen Versöhnungslehre gebraucht. Da Marcion schon bei dem Herabkommen Christi durch den Himmel des Demiurgen, diesen an sich ohnmächtig, obwohl feindlich gegen Christus denkt, und ebenso auch bei seinem Tode (vgl. Neander K.G. 1, 531.), so kann nur in Christi freier Liebe Marcion die Ursache des Todes Christi gefunden haben, nicht in einer Uebermacht des eifersüchtigen Demiurg. Dem Tode aber, mit dem ihn der Demiurg bedrohte, gab sich seine Liebe nur hin, weil der Demiurg ein gewisses Recht an die Menschen hatte, die er geschaffen, wie auch Marcion seinen Gesetzen eine relative Wahrheit zugesteht. Darum kaufte sich Christus uns, das Eigenthum eines Fremden, durch seinen Tod. Die

der evangelischen Geschichte Christi (nach Lukas) ohne die Vorgeschichte im Allgemeinen fest, und hat durchaus kein Interesse, die Menschheit Christi, nachdem er sich einmal herabgelassen, nicht insoweit ganz vollständig seyn zu lassen, als es nur nicht der absoluten Neuheit des Christenthums zuwider ist, an der ihm Alles liegt. Er läßt mit der Kirche Christum sein Werk auch im Hades fortsetzen, und da er mit dem wirklichen Tode seines leidensfähigen Körpers (s. Anm. 227.) auch seine Auferstehung nach dreien Tagen annahm, wahrscheinlich also während des Todes seines Leibes mit der Kirche Christi Höllenfahrt dachte, so wäre möglich, daß er Christo auch eine menschliche Seele zugeschrieben hätte.

An dem Princip der Liebe war nun dem Marcion an sich auch ein ganz anderes einigendes Band zwischen den beiden Seiten in Christi Wesen ein für allemal gegeben. Und diß Princip ist auch in dieser Hinsicht bei ihm nicht wirkungslos geblieben. Der doppelte Christus, den die andern haben, findet sich bei ihm nicht mehr, er weiß nichts von einem rein menschlichen Daseyn Jesu vor der Herabkunft Christi auf ihn, womit dann auch der letzte ebjonitische Rest der andern gnostischen Formen aufgehoben ist, auch auf die Taufe kein übermäßiges Gewicht mehr gelegt werden kann. Vermöge der Liebe, die ihm das höchste, innerste Göttliche ist, sind die beiden äußersten Enden, Gott auf der einen Seite, und die Menschheit, soweit er sie sich für das Göttliche empfänglich zu denken vermag, in dieser Person geeinigt.

Nun bricht allerdings auf der andern Seite durch Hinwegräumung des unteren Jesus, der den doketischen Standpunkt der andern Gnostiker ungenügend verdeckt hatte, dieser Doketismus bei Marcion scheinbar noch viel unverholener

---

Kirchenlehrer ihrerseits, wie Irenäus, wollen auch die absolute Bedeutung der Gerechtigkeit nicht so verstanden wissen, daß die Liebe ausgeschlossen wird. Für Marcion aber beweist auch dieses wieder, daß er die Gerechtigkeit nicht durch die physische Kategorie der Macht, sondern durch die höhere der Liebe besiegen will. Vgl. dagegen Niemeyer, de Docetis 1823. S. 44 ff.

hervor. So daß Tertullian (de carne Christi c. 1.) sagt: Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium redderent et responderent, nativitas et caro, und meint, er hätte vermöge der licentia haeretica doch nach dem Muster Anderer sich mit der Läugnung des einen von beiden, des Fleisches Christi, oder seiner Geburt begnügen können. Allein das konnte Marcion nicht: sondern auch hier zeigt sich, daß das nahende höhere, einigende Princip erst die Gegensätze schärft, und alle vermittelnden Scheinlösungen [228]) verwirft, ehe es sie überwindet. Marcion vertieft den Gegensatz, in welchem sich die Gnosis abarbeitet, den Dualismus, den sie bald gesteht, bald verdeckt, und über welchen der vorchristliche Standpunkt weder im Judenthum noch im Heidenthum hinaus kann: denn er stellt der gesammten alten Welt das absolut Neue, das Christenthum als die thatsächlich gewordene göttliche Liebe entgegen. Dadurch ist ein viel schärferer wahrerer Gegensatz aufgerichtet, als zwischen dem höchsten der Gnostiker, dem dunkeln Grunde, Bythos, und seinem Extreme, der Materie oder dem Chaos. Denn in Wahrheit betrachtet fallen diese beiden, der dunkle Grund und das Chaos doch zusammen, der Bythos ist in Wahrheit nicht die höchste, sondern die niedrigste, weil blos physische Kategorie des Gottesbegriffs. Die Unterscheidung ist nicht sowohl in ihnen (dem βυθὸς und der ungestalteten Hyle) selbst vorhanden, sondern fällt nur in das Subjekt, das unermüdet den Anlauf nimmt, den Bythos als das Ideale zu bestimmen, und doch wieder ihm (um seines μέγεθος willen) die Bestimmungen glaubt versagen zu müssen, durch die er erst über das Physische könnte hinausgehoben werden. Die concretern Emanationen des Bythos sind in Wahrheit höhere Kategorien als er selbst: aber das Subject weiß es nicht und will es nicht, und so sind dieselben in ihrem Werthe doch nicht wahrhaft anerkannt, sondern immer wieder vom Physischen bedroht.

[228]) Die besonders in der valentinianischen Schule zu Hause sind.

Aber mit demselben Schlage, der auf die gezeigte Weise den bisherigen Gegensatz vertieft, ist auch das Princip der Einigung, sowohl des früheren als des neuen gewonnen. Denn die gesammte vorchristliche Welt der Wirklichkeit und des Gedankens wird nun in eines zusammengefaßt, ihm steht das Neue gegenüber. Und nur insofern wird jetzt noch in derselben ein Unterschied anerkannt, als sie sich verschieden zu dem Neuen verhält, nämlich entweder als widerspenstig und feindlich, oder als empfänglich. So richtig nun freilich dieser Obersatz ist, so ist doch in dem subsumirenden Untersatze Marcion noch gnostisch gebunden: denn zwar das Psychische aber nicht mehr das Hylische hat er als erlösungsfähig angesehen: und die Ueberspannung seines Princips, der absoluten Neuheit des Christenthums mußte nach dieser Seite nothwendig einen Rückfall zum früheren bringen, von welchem sein Princip, wie eben der überspannte Gegensatz beweist, noch negativ gebunden war. Aber ein anderes ist das negative, ein anderes das positive Bestimmtseyn von der frühern Stufe: und wenn allerdings seine göttliche Liebe noch nicht wahrhaft frei ist, da sie das Hylische von sich ausschließt und nicht über die Gegensätze absolut überzugreifen vermag, daher auch diese Welt zu schlecht findet, um vom höchsten Gott geschaffen zu seyn: so ist doch das Beschränkte, Physische, womit der marcionitische Gottes- und Christusbegriff noch behaftet ist, nicht als das von ihm Gewollte und Betonte, sondern mehr nur als Nachwehe seiner Zeit anzusehen, [229]) die,

[229]) Wie sich ja schon darin zeigt, daß er doch die vorchristliche Welt als empfänglich für Christus ansieht, somit etwas Verwandtes in ihr anerkennt: und auch der Demiurg hat eine nicht schlechthin von Gott abgewendete Stellung, sondern der Gerechtigkeit soll ein gewisses Recht bleiben, nur soll sie nicht für sich das Höchste seyn wollen. Hätte Marcion auf dieses Verwandte in der vorchristlichen Zeit geachtet, das doch sein System voraussetzt, so hätte er sicher dasselbe von demselben Princip, das im Christenthum erschienen ist, müssen gesetzt seyn lassen, wie die Kirche, nicht von einem bösen Princip, oder von einem andern guten, als demjenigen, der allein der gute und höchste Gott ist.

wenn nur dasjenige festgehalten und ausgebildet wurde, worauf ihm alles ankam, von selbst verschwinden mußte. In der That hat sich das auch in seiner Schule schon vorbereitet, die ebendamit, soweit ein gesunder Entwicklungstrieb in ihr war, in die kirchliche Richtung einmündete. So bei Apelles (vgl. Euseb. 5, 13.). [230]) Ja bei Marcion selbst: denn es ist kein Grund, an Tertullians Bericht (de praescr. 30.) zu zweifeln, wornach er sich später wieder nach dem Frieden mit der Kirche sehnte, und da ihm auferlegt war, zuvor seine Anhänger zur Kirche zurückzuführen, nur durch den Tod verhindert wurde, dieses auszuführen. Apelles aber[231]) hat zwar, wie er minder bedeutend war, den Dualismus, der dem Marcion noch anhaftete, nicht ganz überwunden, d. h. nicht durch Entwicklung des positiven marcionitischen Princips: sondern durch vermittelnde Scheinlösung, durch Annäherung an den Valentinianismus (Tertull. de praescr. 30. de resurr. 2.) dessen Dualismus gemildert. Denn hätte er das Princip der Liebe entwickelt, so hätte er nicht Christi Leib ohne Geburt, und siderisch denken können. Aber sein Eklekticismus beweist (Epiph. haer. 44, 2.), daß er sich in dem Dualismus Marcions nicht befriedigt sah; sein Wort zu Rhodon (Eus. 5, 13.): „selig werde, wer an den Gekreuzigten glaubt, wenn er in guten Werken erfunden wird; das Allerdunkelste aber sey die Frage über Gott: die Schrift könne darüber keinen Aufschluß geben, und ein Wissen davon, daß Ein Princip, Ein Gott sey, bekenne er, nicht zu haben, aber sein Gefühl sage ihm, daß es so sey:“ zeigt uns, daß er den Glauben als die

[230]) Das Obige zeigt, warum mir nicht wahrscheinlich seyn kann, daß die spätern noch lange sich fortsetzenden Marcioniten das, was dem Marcion das Wesentliche war, als treue Träger weiter ausgebildet haben. Vielmehr scheinen die Marcioniten des Esnig das Positive, was ihm das Höchste war, die Güte und Liebe Gottes, bei Seite gelassen, dagegen an das, was nur Muttermal seiner Zeit war, den Dualismus sich angeschlossen, daher auch dem Manichäismus sich befreundet zu haben.

[231]) Tertull. de carne Christi 6—8. und de praescr. haer. 30. vgl. 51. Euseb. 5, 13. Epiph. haer. 44.

Grundlage alles Christlichen ansieht, und auch an demjenigen Momente festhält, wodurch Marcion besonders für Christi Menschheit eine wesentliche Bedeutung gewonnen hatte, dem Tod Christi. Ebendamit hebt er ihn weit über eine momentane Engelserscheinung hinaus, [232]) wie er auch, auf Anstoß der Vision der Philumene (Tertull. de carne Christi 6.) für Christi Leib eine caro solida nicht blos wie Marcion eine leidensfähige zu gewinnen sucht, und er ist schon auf dem Wege, aus der schon geschaffenen Welt Christo den Leib gegeben seyn zu lassen; [233]) und dem Demiurgen, den er Feuergeist nennt, nur das Irdische als Werk und Reich zuzuschreiben. Christi siderischer Leib ist nach Apelles, da er der Substanz nach von oberen Regionen, in die irdische herabkommt, in dieser zur caro solida verdichtet: und diese soliditas hört auf bei seiner Erhöhung: sein Leib tritt in den höhern Regionen wieder ins Gleichgewicht mit diesen. Aber er hat keine Substanz von der Erde; konnte daher auch keine verlieren. Man hat keinen Grund zur Annahme, Apelles habe die Fortdauer der Menschheit Christi nach seiner Erhöhung geläugnet. Vielmehr thut er einen Schritt vorwärts, um die neue Schöpfung mit der alten zu vermitteln, gesteht dem höchsten, guten Gott schon die Schöpfung des vollkommeneren

---

232) Ungerecht ist daher wohl die Stelle Tertull. de praescr. haer. 51., wenn nicht die Meinung die ist, Apelles schreibe Christus einen parastatischen Körper zu, wie man ihn für die Engel annahm bei ihrer Erscheinung (vgl. Tertull. de carne Christi. 6.).

233) Tertull. de carne Chr. 6.: de sideribus, inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem. Die Angabe dagegen de praescr. 51., wornach Christus sein corpus sidereum et aëreum bei seiner Erhöhung wieder in die Regionen zerstreut habe, aus denen er es genommen hatte, finde ich sonst nirgends beglaubigt; diese Annahme wäre auch bei Apelles kaum motivirt. Denn die irdische Substanz blos sah er als unrein, peccatrix an, und wollte sie daher Christo nicht zuschreiben; dagegen argumentirt Tertullian gegen ihn so (de carne Christi 8.), daß man annehmen muß, in der siderea substantia hat Apelles nichts Christi Unwürdiges gesehen. Er ist vielleicht von dem Verfasser jener Stelle mit den Anm. 224. Erwähnten, die etwas Verwandtes haben, verwechselt.

Theils der Welt zu, und sucht die Menschheit Christi zu größerer Wahrheit zu bringen, womit er nicht allein steht.[234])

---

[234]) Tertull. de carne Chr. 6. Quidam discentes Pontici illius (Schüler des Marcion), supra magistrum sapere compulsi, concedunt Christo carnis veritatem, sine praejudicio tamen renuendae nativitatis. Habuerit, inquiunt, carnem, dum omnino non nativitatem. Wie leichten Kampf die Kirche mit Häretikern, die einmal so viel als Marcion und seine Schule zugaben, nach ihren eigenen Prämissen hatte, zeigt die Stelle Tertullian de carne Chr. 6. Apelles hatte sich für den siderischen Leib Christi auf die Engelserscheinungen berufen. Tertullian entgegnete ihm, ihn durch seine eigne Lehre schlagend: „Es kommt auf die Ursache der Erscheinungen an; sie bestimmt auch deren Beschaffenheit. Nullus unquam angelus ideo descendit, ut crucifigeretur, ut mortem experiretur, ut a morte suscitaretur. — Non venerant mori, ideo nec nasci. At vero Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. Non enim mori solet, nisi quod nascitur. Mutuum debitum est inter se nativitati cum mortalitate." Und dasselbe anders: „Ist die irdische Substanz als solche peccatrix, so ists auch deine himmlische, denn nur, wenn die Welt, das Endliche überhaupt delictum est, kann auch die irdische Substanz delictum heißen und Christi unwürdig." (ib. c. 8.) Es kam, um auch die Hyle unter das geistige Wesen Gottes zu subsumiren, nun vornehmlich nur darauf an, die absolute Grenze zwischen ihr und dem Geist aufzuheben: das Hylische nur als eine andre z. B. gebundne Stufe des Psychischen oder Pneumatischen anzusehen. Dazu wird auch innerhalb der Gnosis noch Anstalt gemacht. Es gehört hieher die merkwürdige Ansicht, die Tertull. de carne Chr. c. 10 ff. bespricht, welche nicht aus siderischen Elementen und deren Verdichtung in der Region der Erde, sondern aus der Seele Christi selbst seinen Leib ableitete. Ohne Zweifel eine Ansicht späterer Valentinianer. Christi Seele wird da als Lichtsubstanz gedacht, die, sey es durch die irdische Region an sich oder um des Durchgangs durch Maria willen undurchsichtig, und zum dichten Körper ward. So sey also sein Körper der Substanz nach anima, animalis, tenebras accipiens; und so könne man sagen: „sein Fleisch sey seelisch, oder auch die Seele sey Fleisch, Leib geworden in Christo, so daß wir sie geboren werden, sterben und was noch mehr ist, wieder auferstehen sahen." Freilich sagt da Tertullian mit Recht, entweder sey ein solcher Leib doch nur Maske und Unwahrheit, und die Seele habe nur eine ihr fremde Oberfläche angezogen, sie aber sey nicht in Leib verwandelt und ein wirklicher

So ist der marcionitische Dualismus schon im Rückzug: und wenn er noch einen Augenblick Stand hält und nicht vom

Leib nicht da: oder wenn dieses, so habe auch die Seele aufgehört, Seele zu seyn nach der Verwandlung. Sey im ersten Fall Christi Leib eine Unwahrheit, so bleibe im zweiten die Erlösung in Unvollständigkeit, weil Christus dann keine Seele gehabt habe. Dennoch ist diese Ansicht schon auf dem Punkt, den Gegensatz des Hylischen und Psychischen zu durchbrechen: zwar vorerst nur für die Person Christi: aber diese hat ja allgemeinere Bedeutung: wie auch sofort Einige dieses scheinen so gewendet zu haben, daß auch unser Wesen nach seiner Wahrheit so zu denken sey, wie das Christi: als Wahrheit und Substanz des Leibes das Psychische, womit man dann in Vergleich mit dem Anfange der Gnosis, der gerade die Substanz der Materie als außergöttlich gedacht hatte, als ἔκτρωμα, die Form aber als vom Göttlichen stammend, am entgegengesetzten Standpunkt angelangt war. Mit Recht aber fragt Tertullian, wie der finstere Leib (tenebrae) die Lichtnatur als seine Wahrheit zeigen könne, was nur eine andere Wendung unserer obigen Frage ist: wie die Verhüllung — denn das ist ihnen doch das Psychische und die psychische σάρξ, — von ihnen doch wieder zur Enthüllung des Pneumatischen Christi könne verlangt werden, ein Widerspruch, der sich anders nicht wird lösen lassen, als so, daß die äußere menschliche Erscheinung Christi, obwohl einerseits Vergängliches an ihr ist und über sie hinausgegangen wird, auch vom kirchlichen Glauben, doch nach einer andern Seite, und zwar nach derjenigen, die das Wesentliche ist in seiner Menschheit, auch als wesentliches Moment der Christusidee selbst begriffen wird, somit nicht als verhüllende Entäußerung, sondern als Aeußerung und thatsächliche Offenbarung, als naturgewordene Liebe. Litteralistische Extravaganzen in Beziehung auf die Schätzung der ewigen Bedeutung aller leiblichen Theile Christi blieben andrerseits auch auf Seiten der Kirche nicht aus: und konnten, nur auf andere Weise, auch zum Doketismus führen. Die christliche Litteratur hatte schon vor Origenes die Systeme des leiblichen Lebens und der Functionen desselben christologisch durchlaufen (Origenes ad Galat. de la Rue IV, 690 f.), Erörterungen, deren Detail freilich für uns nun ohne Interesse ist, die aber beweisen, daß der Zeit der Kirche deren Aufgabe war, die wahre Leiblichkeit Christi festzustellen, wenigstens nicht der Vorwurf des Mangels an gewissenhafter Gründlichkeit gemacht werden kann. Vgl. hierüber die fleißige Zusammenstellung in der genannten Schrift Niemeyer's de Docetis

wahren Tode zur wahren Geburt Christi, oder von der Schöpfung des Psychischen durch den guten Gott zur Schöpfung auch des Hylischen fortschreiten will: so ist auch dieses vergeblich: denn das Princip ist durch Anerkennung Gottes als der Liebe schon aufgegeben, in Kraft dessen allein der Dualismus sich behaupten kann, nämlich daß das Endliche als Solches ungöttlich sey und nicht unmittelbar von Gott stammen könne. Christologisch kann diß so ausgedrückt werden, und damit fassen wir das Bisherige zusammen:

Nachdem der Doketismus in dem Stadium, wo er mit dem Ebjonismus noch verflochten war, zuerst die Taufe Christi als geschichtlich anerkannt, von da, freilich ungenügend, zurückgegriffen hatte zur Geburt Christi, die er aber nur erst als Vorbereitung des Menschen Jesu für den Akt der Einigung bei der Taufe zu begreifen wußte: war durch Marcion der entscheidende Wendepunkt geschehen, der, besonders wegen des versöhnenden Todes Christi, oder der leidenden und sühnenden Erscheinung der göttlichen Liebe, für Christi Menschheit eine nicht blos symbolische, sondern wesentliche Stelle bereitete. Von da wandte sich die christliche Erkenntniß, immer mehr der Allmacht oder weltschöpferischen Kraft der Liebe bewußt werdend, jetzt erst mit Erfolg zurück, suchte von dem Gottesbegriff der allmächtigen Liebe geleitet, die Menschheit Christi immer homogener der unsrigen zu denken, seine Gottheit immer mehr anziehend und übergreifend in die verschiednen Stufen des weltlichen Daseyns einzuführen, die mit ihr sich einigen sollen, bis der letzte Ring an der Kette, die Himmel und Erde verbinden soll, angesetzt, und die wahre Geburt Christi aus unserer Substanz, aus dem Mutterschooße der

p. 2—9. 32 ff.; über die Bekämpfung der Doketen durch die apostolischen Väter, namentlich Polycarp (Ep. 7.), Ignatius (Ep. ad Smyrn. 2. ad Trall. 5. 10.), p. 6., in den neutestamentlichen Schriften p. 29. Das ignatianische Wort: „die, welche Christi Leiden für ein Phantom halten, seyen selbst ein Phantom," rechnet auch Neander zu dem Aeltesten in Ignatius Briefen, dem er Aechtheit zuzuerkennen geneigt ist.

Maria gefunden war. Es ist natürlich, daß für diesen letzten Schlußpunkt, durch welchen Christus erst vollständig unserem Geschlechte gegeben und unser Bruder wird, Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein, keine besondere Parthei mehr kann namhaft gemacht werden: denn mit diesem Moment hört die Häresе auf und beginnt die Kirchenlehre, zu der wir nun wieder überzugehen haben.

Zuvor ist nur noch, zum parallelen Abschluß mit dem vorigen Kapitel das oben Versprochene zu zeigen, daß der Gnosticismus, sofern er nicht die höhere Stufe, die Marcion erringt, zu der seinigen machen will, in sein scheinbares Gegentheil, den Ebjonismus zurückschlägt.

Es ist schon oben angedeutet, daß die spätere valentianische Schule immer mehr die hypostatische Aeonenwelt als Symbole behandle, und vielmehr überall eine und dieselbe Kraft in verschiednen Erscheinungsformen sehe, die Vielheit der Welt als die auseinandergelegten Laute des Einen großen Wortes, der Welt betrachte. Man sieht, wie nahe diesem Standpunkt eine ebjonitische Stellung Christi liegt: denn consequent konnte da doch Christus nur eine Erscheinungsform Gottes neben andern ohne andere eigenthümliche Dignität als diejenige seyn, die ihm auch der Ebjonismus zugesteht. Die pseudoclementinischen Homilieen scheinen (hom. 16, 16.) eine ähnliche Ansicht zu kennen. Aber noch unter den Ebjonismus und die Grenzen des Christlichen muß die Gnosis, wenn sie nicht irgendwie durch das religiöse Princip (wie z. B. Marcion) sich integrirt, sinken, je consequenter ihr Princip des Wissens in seiner ganzen Stärke und Einseitigkeit sich entwickelt. Es ist oben gezeigt, daß die valentinianische Schule, die das Princip des absoluten Wissens am reinsten vertritt, auf die Frage keine Antwort hat, was ihr mit Jesu verbundener Christus soll, wenn doch in letzter Beziehung die Idee an sich Alles ist, (der *Χριστὸς ἄσαρκος*) und eine andre Realität nicht anerkannt wird, als welche in der Idee als solcher liegt, somit auch nicht einmal als Moment der Idee das anerkannt wird, sich selbst zum natürlichen Seyn, zur äußeren Wirklichkeit zu

bestimmen. Wir haben gesehen, daß für die real=menschliche Seite Christi entweder eine nothwendige Stelle muß angegeben werden: oder daß ihr auch nicht einmal diejenige bleiben kann, die ihr die valentinianische Schule, durch ihr christliches oder kirchliches Bewußtseyn gemahnt, vindiciren wollte. Wenn nun das Erstere nicht geschah, so blieben als Faktoren, die wirkliche Bedeutung hatten, nur übrig der unsichtbare Christus, der nun blos noch durch den Namen von dem Göttlichen überhaupt unterschieden ist, und der menschliche Geist. Die Gnosis verwirklicht sich nach diesem Standpunkt nicht mehr durch den historischen Gottmenschen, sondern der Prozeß hält sich von Anfang bis zu Ende rein im subjectiven Geiste. Eine Zeit lang nun, so lange noch das christliche und kirchliche Bewußtseyn nachhallt, wird noch daran festgehalten, das menschliche Subject und den göttlichen Christus als Object auseinander zu halten wie den Empfänger und den Geber des absoluten Wissens, und so auch in der Sphäre der innern Welt Christus seine Objectivität und Erlöserkraft zu bewahren. Aber das zur Würde des absoluten Wissens sich gelangt wissende Subject wird bald genug zu dem Zweifel kommen, ob der als objectiv vorgestellte Christus nicht vielmehr Projection des subjectiven Bewußtseyns sey, die sich dadurch vollkommen erkläre, daß das Subject eigentlich an ihm selbst Christus sey. Muß doch der wahrhafte Gnostiker alle äußere Realität, auch Christus, auf den Boden des Geistes verlegen: Christus in sich wissen, und alle Bedeutung einer andern Objectivität läugnen. Da liegt nahe genug der Fortgang zu dem „Christus in sich finden," sich nach der Wahrheit des eignen „Ich als Christus" wissen, und dazu, Christo keine andere Bedeutung zu lassen, als diese: „Wahrheit des eignen Ich zu seyn." Bekanntlich haben besonders die Mystiker zu allen Zeiten ähnlich gesprochen, ja mehrere dieser Ausdrücke klingen an das Innerlichste des Christenthums selbst an. Es ist hier ein Punkt, wo die Scheidelinie fein und nicht jedem erkennbar ist, die das innerlichste Christliche von dem Abgrunde des Blasphemischen trennt. Dieselben Worte können, je nachdem sie zu verstehen sind, der

einen oder der andern Seite zugehören. Aber die Kluft, die das Blasphemische vom Christlichen trennt ist objectiv stets vorhanden, und der Wissenschaft kommt es zu, die Linie bestimmt zu bezeichnen, und das erstere als das täuschend ähnlich gewordene Zerrbild des letztern aufzuweisen.

Ich versuche diese Unterscheidung an historischen Gestalten des zweiten Jahrhunderts anschaulich zu machen.

Valentinianer, wie Herakleon und Markos halten, wenn ihnen gleich die Welt nur das auseinandergelegte *Wort*, oder der in seine Theile auseinander gegangene „Mensch" ist, und Gott nur die *Einheit* des Vielen, doch noch Gottes Fürsichseyn fest: ja Markos u. A. nennen *ihn* den Ἄνθρωπος, und lassen ihn, wie wir sahen, wenigstens theilweise, und und unter der Kategorie der *Kraft* mit Jesus sich verbinden: allein diese Einheit droht an sich schon nominalistisch auszufallen, (weil sie nicht in sich selbst reflectirt ist), und geschieht das, so ist das Fürsichseyn Gottes aufgehoben, und die Göttlichkeit ganz auf die Seite der Welt der Subjecte verlegt, und das ist dann die Ansicht, die als atheistisch bezeichnet werden muß, weil sie nur noch göttliche Prädikate oder Kräfte übrig läßt, das absolute Subject derselben aber läugnet. Aber das ist nicht blos Möglichkeit, sondern nothwendige Consequenz des gnostischen Princips, sofern es die Religion oder das religiös bestimmte Wissen nicht zu seiner bleibenden Voraussetzung macht. Denn so wenig das ethische Handeln im strengen Sinne ethisch ist, sofern es nur als von Gott gesetzt und gegeben betrachtet wird, es vielmehr zum Begriff des Ethischen im Unterschiede vom Religiösen gehört, vom Menschen gesetzt zu seyn, so gewiß ist im Begriffe des Wissens für sich das Wesentliche und von allem andern Unterscheidende nichts anderes, als daß es die denkende *Thätigkeit* des subjectiven Geistes sey. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß nicht die ethische Thätigkeit sich selbst voraussetze ihr relatives Gegentheil, ein zuständliches Seyn, was nicht Thätigkeit ist, noch gesetzt durch die Thätigkeit des Subjectes, sondern ein Seyn, das der religiöse Standpunkt ohne damit dem Ethischen zu nahe zu treten, vielmehr

zu seiner Begründung als Gewollt- oder Gesetztseyn durch Gott auffassen lehrt. Und ähnlich setzt auch das Wissen ein Seyn, das nicht erst durch die denkende Thätigkeit gesetzt ist, nämlich ein Seyn wenigstens des Denkenden voraus, das wiederum der religiöse Standpunkt, ohne mit dem Wissen in Collision zu kommen, als ein Gedachtseyn durch Gott auffassen lehrt, das der denkenden Thätigkeit des Subjectes vorauszusetzen ist. Allein so wenig diese beiden, sonach secundären Daseynsformen, die ethische und theoretische, an sich und nach ihrem Begriffe die Religion ausschließen: so bestimmt ist diese sofort ausgeschlossen, wo als das Erste und Einzige die secundäre subjective Thätigkeit angesehen und verkannt wird, daß alle subjective Thätigkeit ein nicht durch diese Thätigkeit gewordenes Seyn voraussetzt, ein solches also, das für die Thätigkeit ein gegebenes ist.

So lange jene Gnostiker nun zwar alles auf den Boden des subjectiven Geistes verlegen: aber innerhalb dessen noch einen Unterschied festhalten zwischen dem dem subjectiven Geiste Gegebenen, das er also empfangen hat, und zwischen dieser Thätigkeit und dem durch sie gesetzten, so lange ist das Band, das das menschliche Bewußtseyn mit der Religion verknüpft, noch nicht abgerissen, sondern noch innerhalb des subjectiven Geistes selbst die Stelle offen gelassen, vermöge deren der Mensch sich als Empfangenden, Gott aber objectiv denken kann als den Gebenden oder Setzenden. Aber wo dieses Bewußtseyn erlischt, und der genannte Begriff des sich selbst ohne Gesetztseyn setzenden Wissens an dessen Stelle tritt, in dem Wahne, daß sonst das Wissen nicht mehr Wissen wäre, da ist der entscheidende Schritt der Gottesläugnung geschehen, da ist usurpatorisch die Göttlichkeit völlig in das eigne Subject herübergenommen und für das Bewußtseyn des Subjects seiner Objectivität beraubt, da sind, wenn noch christlich lautende Ausdrücke wie die genannten gebraucht werden, diese nach ihrem wahren Sinn das irreligiöse Zerrbild der tiefsten christlichen Ideen, die zu ihrer wesentlichen Voraussetzung haben nicht eine dämonische Autonomie, sondern eine durch die göttliche Gnade vermittelte.

Partheien, die hierher gehört haben können, nennt uns Epiphanius besonders haer. 25. 26; sey es daß sie als noch nicht oder nicht mehr christliche anzusehen seyen. Epiphanius nennt sie Gnostiker in besonderm Sinn, und berichtet von ihren Schriften. Sie haben (26, 2.) ein Gedicht, das sie Evangelium der Vollendung (εὐαγγέλιον τελειώσεως) nennen, von dessen Inhalt er aber nur sagt, es sey darin θανάτου und πένθους τελείωσις. Bei denselben war natürlich auch der Gedanke heimisch, der bei Andern in unschuldigerer Weise vorkommt, daß Evas Abfall von Gott die wahre Gnosis gebracht habe, und sie zeigten ein Evangelium der Eva, worin diese auf angedeutete Art den Weg zur Erkenntniß lehrte.[235])

Ich stand, sagen sie darin, auf einem hohen Berge, da sehe ich einen hohen Menschen und einen verstümmelten. Darauf hörte ich wie eine Donnerstimme, trat näher hinzu, und sie sprach zu mir: „Ich bin Du und Du bist Ich: und wo Du bist, da bin ich, und in Allem bin ich zerstreut. Und willst Du, so sammelst Du mich; sammelst Du aber mich, so sammelst Du Dich selbst.“[236]) In einer andern Schrift, die

---

[235]) Unschuldiger ist solches da, wo der Gott, dessen Gebot übertreten wird, nur der Demiurg ist; denn da kann der Ungehorsam gegen ihn als Gehorsam gegen den höchsten Gott, als Frömmigkeit besonders von Dualisten aufgefaßt werden: so bei den Cainiten u. dgl. Aber Epiphanius schreibt diesen, die das Evang. der Eva halten, keinen Demiurgen zu. S. Text. Vgl. zum Folgenden Fabric. Cod. Apocr. N. T. 1, 349 ff. 373 ff. Epiphanius führt viele Namen von Sekten an, die mit Pantheisten dieser Art zusammenhängen: Nikolaiten, Borborianer, Barbelianer, Coddianer, Phibioniten oder Stratioten, Zakchäer u. s. w. haer. 26, 3. vgl. haer. 25.

[236]) Von den Stratioten und Gnostikern in Aegypten berichtet Epiphanius haer. 26, 4. Solches, was beweist, daß sie einem Naturpantheismus zum Theil ergeben waren, und die zeugenden Kräfte in der Natur Christus nennen, oder Leib Christi, die sie dem Vater des Alls durch Opferung wieder geben zu müssen glauben. Wohin die Praxis solcher Ideen führt, ist leicht zu sehen. Die den ganzen Kreislauf des Naturlebens, durchmessen, alle Kraft geopfert und gesammelt zu haben glauben, die sprechen: ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός. Es gab eine ganze Litteratur aus diesem Pfuhl, von welcher zum Theil die Na-

sie Evangelium des Philippus nennen,[237]) wird die Formel angegeben, mit welcher eine scheidende Seele unaufhaltsam über alle Kräfte und Mittelstufen sich schwingen könne. Sie lautet: „Ich habe mich selbst erkannt und von überall hergesammelt: ich habe nicht Kinder dem Archon gezeugt, sondern entwurzelt seine Wurzeln, ich habe die auseinander gestreuten Glieder gesammelt, und kenne Dich, wer Du bist; denn Ich bin von oben."[238]) Dahin gehört auch die Meinung, die Tertullian bekämpft: daß Christus uns nichts Anderes gebracht habe, als die Kenntniß unserer selbst. Tertullian antwortet darauf: „Die Seele ist nicht dadurch in Gefahr, des Heils verlustig zu seyn, daß sie sich, sondern daß sie Christum nicht kennt, das Wort Gottes" (de carne Chr. 12.). So fehlte es also schon damals nicht an Solchen, die gegen Sünde und Versöhnung gleichgültig, und das Wissen, die Gnosis an die Stelle der Religion setzend an dem nothwendigen Ziele anlangten, die Objectivität Gottes und Christi tilgen zu wollen, in dem Ich Alles, Gott und Welt zu absorbiren, „zu sammeln." Freilich nur auf dem Wege der Ausleerung des Ich, der Tilgung alles Concreten, aller Unterschiede, wobei die leere Tafel des Selbstbewußtseyns, des sich selbst denkenden Ichs, von dem Nichts des Bythos nicht mehr zu unterscheiden war. Ist Gott und das Selbstbewußtseyn, (was einander bedingt) zum Seyn überhaupt degradirt, so sind sie allerdings ununterscheidbar; aber auch beide falsch, nämlich nur physisch bestimmt.

Doch wir lassen diese Partheien, die in sich selbst verkommen, sowohl theoretisch als praktisch, — indem sie dem Buddhaismus ähnlich, mit ihrem absoluten, höchsten Wissen nur zu einem Denken des Nichts kommen, das an ihm selbst

men aufbewahrt sind bei Epiph. 26, 8. 12. Neuere verwandte Erscheinungen warnen davor, nur Verläumdungen in solchen Angaben der Kirchenväter zu sehen. Auch zu des Epiphanius Zeit gab es noch Anhänger dieser Sekten (haer. 26, 14, vgl. c. 17.).

[237]) Epiph. haer. 26, 13.

[238]) Verwandt sind auch die manichäischen Evangelien, und das des Judas Ischar. Fabric. l. c. 352. 353.

ein Aufhören des Denkens ist; oder wenn sie für das Denken einen Inhalt wollen, immer wieder zu demjenigen abfallen, was ihnen doch nur sofort wieder aufzuhebender Schein ist. Sie waren nur hier zu nennen als die consequenten Ausbildungen desjenigen Gnosticismus, der folgerichtig zu Ende geht, ohne sich durch das religiöse Princip in seinem Irrthume irren oder durch die Kategorie der Liebe und des Ethischen im Gegensatz gegen das Physische auf eine höhere Stufe erheben zu lassen, auf welcher der Naturprozeß und das Spiel des endlosen Setzens und Aufhebens beschworen und die ruhelose von Extrem zu Extrem sich werfende Beweglichkeit in die Bahn des gehaltenen Fortschritts gebracht wird, der auf jeder Stufe noch weiteres zu gewinnen hat, aber auch nichts Gewonnenes aufgibt und so ein Seyn im Werden und ein Werden im Seyn hat. Lehrreich aber sind diese Grenzpunkte. Sie sind, um ein schleiermacher'sches Bild zu gebrauchen, die Tonnen, die an sich leer sind: aber ebendeßwegen auch oben schwimmen, und geschickt, dem Seefahrer zu zeigen, wohin er nicht zu steuern hat, wenn nicht der Kiel auf Untiefen gerathen soll. [239])

[239]) Unter allen Gnostikern ist Keiner von dem gezeichneten Pantheismus, der zum Atheismus wird, entfernter gewesen, als Marcion. Keiner hat weniger, als er, in Christo nur die Bedeutung gesehen, uns zur gnostischen Selbsterkenntniß zu führen, oder in Christus uns nur das sehen lassen, was unser Ich nach seinem Wesen ist. Denn gerade umgekehrt ist Marcion derjenige, der durch das Christenthum ein absolut Neues bringen läßt, der das Sündenbewußtseyn und den religiösen Gesichtspunkt überspannt, sofern er kaum dafür Sorge trägt, im Vorchristlichen auch nur die Empfänglichkeit für Christus nachzuweisen. Um so auffallender ist, daß Baur (Gnosis S. 292 ff.) ihn, sey es zu Lob, sey es zu Tadel, zu denjenigen glaubt zählen zu dürfen, denen Christus nur der symbolische Ausdruck (Reflex) der im subjectiven Bewußtseyn hervortretenden Idee Gottes war. Allerdings ist ihm Gott, die Liebe, neu für das Bewußtseyn (agnitione novus, Tertull. adv. Marc. 1, 9.): aber kann das nicht auch die Kirche gelten lassen? Ist darum zu läugnen, daß diese Neuheit der Erkenntniß des freilich ewigen Gottes der Liebe nach Marcion gewirkt sei durch die Neuheit der That der Liebe, in Christi Erscheinung und versöhnendem Tode? So

Zum Schlusse überblicken wir noch den durchlaufenen Weg. Die beiden christologischen Grundhäresen haben, wie wir gesehen haben, durch den Rest der Wahrheit der in ihnen ist, getrieben, wie durch ihre eigene Einseitigkeit genöthigt, im Laufe des ersten und zweiten Jahrhunderts sich jede, sofern sie nicht kirchlich werden, in ihr eigenes Gegentheil umgebildet, und müssen also am Schlusse dessen geständig seyn, ihr eigentliches Ziel verfehlt, und mit Unrecht so wie sie wollten, ihre Seite für die ganze Wahrheit ausgegeben zu haben. Indem sich aber der einen so das Ziel unter der Hand ins Gegentheil verkehrt, langt sie an ihrem Ende auf der Seite an, wo die andre Häresе den Ausgangspunkt genommen hatte. Die kirchliche Wahrheit, die sie nun auf neue Weise bekämpft, kann ihr freilich schon darum keinen Triumph diviniren, weil die andere Grundhäresе indessen schon es mit dieser ihr neuen Voraussetzung längst versucht, aber ähnlichen ungeahnten Verlauf gehabt hat. Wiewohl nicht zu vergessen seyn wird, daß ein durch sein früheres Gegentheil hindurchgegangener Ebjonismus und Doketismus eine energischere Gestalt desselben seyn wird, als die alten Formen von beiden. Wenn so die Häresen sich und ihre eigene Entwickelung nicht in ihrer Macht haben, so ist offenbar die kirchliche Wahrheit das Gestirn, das gleichsam wider Willen ihren Lauf beherrscht, indem sie vermöge der ihnen noch beiwohnenden Wahrheit sie aus jedem Aphelium immer wieder an sich zieht, zwar in entgegengesetzt laufenden Bahnen, denn die zwei Grundhäresen haben ja von Anfang an entgegengesetzte Bewegung: aber auch in immer kleineren Kreislinien. Der Irrthum ist immer schwächer als die Wahrheit, weil die Wahrheit nur Einen Gegner hat, den Irrthum; dieser aber zwey, nämlich neben der Wahrheit auch sich selbst.

Der Ebjonismus läßt die eine Seite der Person Christi fast ganz fallen und behauptet an der menschlichen die rechte kirchliche Wahrheit zu haben: umgekehrt verfährt der

weiß ich auch nicht zu verstehen, wie S. 294. angedeutet werden kann, daß die äußere Offenbarung Christi dem Marcion eine von Praxeas und Noet so verschiedene Bedeutung habe.

Doketismus. Das setzt voraus, daß die Menschheit Christi anerkannte Geltung in der Christenheit haben muß: denn sonst könnte nicht der Ebjonismus durch dieses Moment den christlichen Charakter zu behaupten meinen. Aber der Doketismus und Gnosticismus seinerseits verfährt ganz ebenso. Er meint den tieferen Sinn des Christenthums dadurch zu treffen, daß er nur auf die höhere Seite in Christus Gewicht legt: was voraussetzt, daß selbst nach dem Bewußtseyn des Gnosticismus die Kirche diese höhere Seite nicht läugnete, sondern nur nach seiner Meinung unvollkommen setzte, weil sie auch auf die Menschheit Gewicht legte: denn sonst hätte der Gnosticismus nicht durch vermeintliche Steigerung jener höhern Seite um so mehr christlichen Charakter zu haben meinen können. Mit diesem Zeugnisse neben einander hergehend sind sie die letzten und als Gegner ohne Zweifel unverwerfliche Zeugen für die alte Christenheit, daß nämlich in deren Vorstellung von Christo sowohl die höhere als die menschliche Seite enthalten war. Sodann sind sie zweitens Zeugen wider einander: denn sie verklagen sich gegenseitig, daß ihnen ein wesentlicher Bestandtheil des Christlichen fehle. Endlich, wie gesagt, zeugt jede wider sich selbst, weil jede am Ende der Epoche dasjenige selbst annimmt, dessen Verwerfung sie zu Anfang der Christenheit hatte abverlangen wollen.

Wie aber in dem Laufe der Häresen die kirchliche Wahrheit in und außer ihnen das Princip war, das sie nicht rasten ließ, sondern immer wieder in die Nähe der Kirche zog, in der sie oft als Häresen sich aufgaben: so sind auch die Häresen für die Entwicklung der erscheinenden Kirche von einer unvollkommenen Gestalt des Bewußtseyns zu einer vollkommeneren nicht blos die warnenden Grenzpunkte gewesen, sondern noch bedeutender haben sie in die Entwicklung da eingegriffen, wo sich in ihnen nur Ueberspannungen wahrhaft christlicher Elemente zeigen, die auf der kirchlichen Seite noch nicht ihre genügende Bedeutung gefunden haben.

Zweite Epoche.

Die Zeit der Ausbildung des christlichen Gottesbegriffs. (Von 150 bis um 325.)

(Ἐκκλησία θεολογοῦσα.)

Erste Abtheilung.

Die Logoslehre und der doppelte Monarchianismus.

Erstes Kapitel.

Ueberwindung des Ebjonismus und Doketismus durch die kirchliche Ausbildung der Lehre vom Logos, der vollkommen Mensch ward.

Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis zum dritten.

Der einfache Glaube der bekennenden und zeugenden alten Christenheit wurde durch die weithin überhandnehmende Gnosis in die schwersten Kämpfe versetzt, und es dürfte bis auf diesen Tag die christliche Kirche einen so schweren Stand nicht mehr gehabt haben, wie damals. Zwar darf man mit Schleiermacher wohl daran erinnern, daß im Allgemeinen der Gnosticismus nicht Sache der Gemeinden, sondern der Schule war. Aber daß, seit die heidnische Welt in die Kirche strömte, und nicht mehr blos als charakterlose, weiche Masse sich verhielt, die von der zeugenden Kirche des Anfangs ihren Typus empfing, seit vielmehr die eigenthümliche Richtung der hellenischen Welt auf die Erkenntniß sich freier und mächtiger regte, nun gerade von den Gebildeten und Talentvolleren so Viele dem Gnosticismus sich zuwandten, das war offenbar eine sehr bedenkliche Erscheinung. Denn unter dem gleißenden Schein, ein Höheres zu bieten, als der einfache Glaube besaß, zog der Gnosticismus, wie wir sahen, (Marcion ausgenommen) zu den vorchristlichen Stufen zurück: hüllte

er die geschichtliche Erscheinung des Heiles für das Bewußtseyn in einen mythischen Nebel, und beseitigte, oder lähmte sie, so viel an ihm war, wenn auch ohne Absicht. Gerade an diejenigen, welche, höher begabt, die Führer der Gemeinden zu werden bestimmt waren, trat er, wie uns mehrfach bezeugt ist, bezaubernd, mit einer Art von magischer Gewalt heran: er war geeignet, den Lehrstand, d. h. die Zukunft der christlichen Kirche zu vergiften oder richtiger, aufzuheben. Blieb der Gnosticismus unbesiegt, so gewann es den Anschein, als ob Denken oder Wissenschaft, und christlicher Glaube sich so widersprechen, daß dieser nur um den Preis der Unbildung sich behaupten, nur ein plebejischer Glaube seyn könne; und durch das Christenthum selbst wäre damit der unerträgliche Unterschied einer esoterischen und exoterischen Wahrheit eingeführt gewesen, den es an sich ebenso wenig dulden kann, als am Gnosticismus.

Vergleicht man im Allgemeinen die Litteratur aus der Zeit der apostolischen Väter mit der apostolischen selbst, so hat sich allerdings auf die glühende Kohle bereits Asche gelagert: und fehlt es auch nicht an Wärme, so fehlt es doch am kräftigen Licht, an der hellen Leuchte der christlichen Erkenntniß. Wer hätte in dem armen Gefäß der einfach gläubigen und zeugenden Christenheit dieser Zeit die Schätze der Weisheit geahnt, die sie entwickeln sollte? Sie hob sie ans Tageslicht gerade da die Gnosis darauf auszugehen schien, die alte Finsterniß unter den Namen eines neuen Lichtes, der höchsten Weihe der Erkenntniß, wieder einzuführen, und die stille brennende Kohle schlug, da sie begraben werden sollte, in weithin leuchtende und zündende Flammen aus, vernichtend für alle Gebäude zusammengestoppelter menschlicher Weisheit; erwärmend die Herzen, erleuchtend die christlichen Baumeister, an die nun die Reihe kommen sollte. Eine herrliche Blüthezeit christlichen Glaubens und christlicher Wissenschaft begann um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; und eine so reiche Erndte geschah damals, für die letztere besonders, daß am Ende des Jahrhunderts schwerlich jemand wünschen konnte, die Kirche möchte von den gnostischen Stürmen verschont geblieben seyn.

Was war es aber, was diese Stürme im Innern der Kirche beruhigte? War es der Episkopat, der mindestens von Clemens von Rom an und durch Ignatius in manichfaltiger Weise aber stetiger Fortschreitung sich ausbildete, und für die Einheit der Kirche einen festen Mittelpunkt abgeben wollte, wenn auch noch ohne den Anspruch auf Infallibilität, ohne ein Sakrament der Ordination, das zwischen Priester- und Laienstand die Kluft befestigt? Mit nichten. Zwar ist alle Ursache vorhanden zu der Annahme, daß, als die beiden christologischen Häresen ausbrachen, die Bande der Einheit straffer von dem Episkopat, so weit er entwickelt war, angezogen wurden; was zuvor dazu gedient hatte, der Christenheit gegenüber von der Synagoge und dem Heidenthum eine feste Haltung und Abgrenzung zu sichern, das mußte auch gegen die in die Kirche selbst eindringenden Irrlehren heidnischen oder jüdischen Ursprungs die Gemeinde zusammenzuhalten thätig seyn. Aber gewachsen war diese Form der Kirchenverfassung keineswegs den Geistern fremden Ursprungs: vielmehr waren, wie gesagt, die Träger derselben am meisten von der Gnosis bedroht, wenn sie geistig lebendig waren; wo nicht, so war die Gefahr fast noch größer. Da schlich sich ein einseitiges Vertrauen auf äußere Mittel zur Wahrung der Einheit ein; ein einschläfernder Mechanismus war um so drohender, je weniger eine reiche Entwickelung der Lehre noch gewonnen, je mehr also der öffentliche Ausdruck des religiösen Bewußtseyns vornehmlich auf dasjenige gewiesen war, was man im weitesten Sinne liturgische Elemente des Gottesdienstes nennen kann. Und je mehr die Verwaltung und Leitung dieser liturgischen Akte einen gewissen heiligen Schein um die Vorsteher in den Augen derer verbreiten mußte, die an das Priesterwesen des ganzen Alterthums gewöhnt waren: desto erklärlicher wird auch, wenn unvermerkt eine gewisse Betäubung beide ergriff, die Gemeinden und ihre Leiter, in welcher die ersteren ihres geistlichen Priesterthums, die letzteren der Demuth und der Aufgabe vergaßen, auch für das lauter erwachende Bedürfniß christlicher Erkenntniß die versöhnenden Mit-

telpunkte zu seyn. Doch am stärksten offenbarte sich die Schwäche des Episkopates den Häresen gegenüber darin, daß er, wie er sie einerseits mehr äußerlich bekämpfte durch Ausschließung der Personen statt durch Ueberwindung der Irrthümer, so andrerseits, wie es scheint im Kampfe mit ihnen, seine eigene Macht und sein Ansehen in einer Weise erweiterte, die nur in andrer Art vorchristliche Irrthümer und Scheidungen in die Kirche selbst einführte.[1])

Oder sollte vielleicht dem zweiten Gegner der Gnosis das Verdienst zukommen, ihn bewältigt zu haben, dem Montanismus? Eine lebenskräftige Gestalt ist er, und von weithin greifender Bedeutung. Es regiert in ihm das ursprüngliche christliche Gefühl, das christliche Volk, die demokratische Basis der Kirche gegen die Gnosis und gegen die hierarchischen Elemente. Und mit seinem Auftreten sind nun drei Mächte oder Faktoren da, die wir nennen können Praktiker oder Kirchenmänner, Theoretiker oder Männer der Schule und Wissenschaft, und Montanisten, denen das exclusive fromme Gefühl alles ist. Diese drei Faktoren stehen aber so schroff gegen einander, daß jeder derselben zunächst exclusiv gegen die beiden andern war, und zwischen jedem Paar derselben schien das Gemeinsame fast nur die Bekämpfung des dritten zu seyn. Und unter diesen dreien ist wiederum der Montanismus der sprödeste und selbstgenugsamste.

Die Gesundheit des kirchlichen Lebens war von der Einigung dieser drei Faktoren abhängig; aber keiner derselben hat diese vollzogen noch vollziehen können: sondern nur Männer, die in jene Einseitigkeiten noch nicht eingegangen, sondern gesunder christlicher Frömmigkeit waren. Der ungefärbte apostolische Glaube, wo er war, war der christlichen Erkennt-

[1]) Den Evangelisten Johannes kann sich die Zeit um 150 schon nicht mehr ohne πέταλον denken, Eus. K. G. 5, 24. Von Clemens und Ignatius bis Irenäus sind die bedeutenderen Wortführer der Kirche in Schrift und Rede nicht Bischöfe oder überhaupt kirchliche Beamte, sondern andere Christen. In gleichem Maaße als die Bischöfe nur Praktiker waren, stieg ihr Ansehen und ihre Würde in den Augen der Menge; aber sank auch ihre geistige Berechtigung.

niß nicht feind, noch der Gestaltung des christlichen Gemeindelebens: er und er allein war — die nöthige Begabung vorausgesetzt — im Stande, anders als blos verwerfend sich auf die Gnosis und später den Montanismus einzulassen, und eingehend auf sie zu siegen.

In der That sollte auch die Kirche in dieser schwierigen Zeit keinen Mangel an Männern reich an Glauben, Liebe und Erkenntniß haben, welche, eingehend auf die Gnosis, mild und anerkennend gegen das Wahre im Montanismus, dabei hoch haltend die Einheit der Kirche, die sich hassenden und streitenden Elemente zu versöhnen, und der Kirche anzueignen, dadurch aber den Widerspruch zu entwaffnen und in einer höhern geistigen Einheit aufzulösen wußten. Als die hierher gehörigen Männer, von denen uns noch Schriften aufbewahrt sind, dürften besonders zu nennen seyn der Verfasser des Briefes an Diognet, Justin der Märtyrer, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, Irenäus und Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes.[2])

---

[2]) Viele Schriften dieser Zeit sind uns ganz verloren gegangen (Eus. K. G. 4, 7.) bis auf den Namen, obwohl sie Eus. (K. G. 4, 21.) noch großentheils kannte. Mehrere Verfasser werden uns von ihm genannt als „rechtgläubige Männer;" so Philippus in Gortyna, der gegen Marcion schrieb (4, 25.), Dionysius von Korinth ein Mann freierer Richtung (4, 23.), Modestus, Musanus, der freundliche Gegner der Enkratiten, (4, 21. 28), weiter Agrippa Castor's ἱκανώτατος ἔλεγχος gegen Basilides, den Eusebius noch kannte (4, 7.), nicht zu gedenken der Gegner der Montanisten Apollonius (5, 18.), Cl. Apollinaris von Hierapolis, Serapion (5, 16. 6, 12.). Vgl. auch Eusebius 5, 23. - 25. Von dem genannten Apollinaris unter Mark Aurel, und von Melito in Sardes seinem Zeitgenossen, ferner von dem Verf. des kleinen Labyrinths, und den ungenannten Presbytern bei Irenäus sind uns noch werthvolle christologische Fragmente aus dem zweiten Jahrhundert übrig. Beachtung verdient noch die Stelle Eus. K. G. 4, 7.: Als die Häresen aufstanden, besonders Basilides und sehr viele kirchliche Männer für die Wahrheit kämpften, und wissenschaftlicher (λογικώτερον) den apostolischen und kirchlichen Glauben vertheidigten, da gaben schon Einige auch durch Schriften den Nachkommen prophylaktische Heilmittel wider diese Häresen, unter welchen Agrippa

Wir haben oben gesehen, wie die kirchliche Entwicklung der ersten Epoche sich vornehmlich im Anschluß an die alttestamentlichen Lehren vom Worte und von der Weisheit Gottes christologisch ausbildete. Es ist zwar falsch, daß die Idee des Logos erst um 150 in die Kirche eingetreten sey; vielmehr fanden wir eine fortschreitende Entwicklung dieser Idee, ausgehend vom Worte Gottes, dem Realprincip, anlangend vor 150 bei der Weisheit, dem Idealprincip: beides übergetragen auf Christus, den historischen, in dem Maaße, als die Einsicht zunahm, es müsse, wenn wir doch durch ihn mit Gott versöhnt sind, in ihm Gott selbst uns nahe gekommen seyn (S. oben S. 205. Anm. 54.). Und selbst der Ausdruck λόγος, abwechselnd mit ῥῆμα, ist in dem Sinne von „Wort Gottes," das in Christus erschienen sey, dieser Zeit nicht fremd. Wie konnte es auch, da abgesehen vom Alten Testament und den Apokryphen, schon das Neue Testament, der Hebräerbrief, der erste Brief Petri und das Evangelium Johannis [3]) in diesem Sinne ihn gebrauchen? Wogegen zu gestehen ist, daß vor der Gnosis der neustamentliche Ausdruck Logos theils noch wie ein wenig bewegter Schatz ist, theils im Sinne von Vernunft, νοῦς, überhaupt noch nicht auf Christus angewandt wird, sondern nach dieser Seite heißt Christus noch die Weisheit: [4]) und wie dieses Moment überhaupt noch unausgebildet

Castor war." — Treffend hat Eusebius es erkannt, daß bald nach dem Beginn der Gnosis und angeregt durch sie, die Zeit der wissenschaftlichen Thätigkeit in der Kirche ihren Anfang nimmt: eine Richtung, die freilich nicht blos apologetisch war, nicht blos das Alte bewahrte, wie Eusebius anzudeuten scheint, sondern auch entwickelte. In anderem Sinne noch ist, wie die Ueberschrift unserer Abtheil. zeigt, die Bezeichnung schlagend, daß von jetzt an λογικώτερον gekämpft wurde.

[3]) In dem Worte liegt zunächst die Schöpfermacht: das Heraustreten durch den Willen. Aber die Intelligenz ist dabei nicht ausgeschlossen, sondern implicite mitgedacht, wie wenigstens Hebr. 4, 13. und Joh. 1, 4. 5. 9. beweisen: wiewohl es noch immerhin eine Arbeit und ein wissenschaftlicher Fortschritt ist, das Moment der Intelligenz in seinem besondern Werthe zu erkennen.

[4]) Wie auch im Neuen Testament bei Paulus, 1 Cor. 1, 24. Col. 2, 3. und Matth. 11, 19. Luc. 7, 35. 11, 49.

war, so war auch noch weniger der Versuch gemacht, von der Weisheit, zu der man, ausgehend vom Worte Gottes, hatte zurückgehen müssen, wieder umgekehrt herabzusteigen und in der vollkommnen Idealität, oder dem ewigen νοῦς, der zugleich die Liebe ist, das Princip der Realität — oder das Schöpferwort — zu erkennen. So lange das nicht geschehen war, konnte die Erkenntniß nicht befriedigt seyn: so lange war aber auch der Logos noch nicht in seiner absoluten Freiheit, sondern blos in Verbindung mit der Welt, blos als Weltprincip gedacht.

Da trat nun die Gnosis ein. Wie sie sich abarbeitete, aus der Idealwelt, und namentlich dem νοῦς die Welt zu begreifen, ja die Erscheinung des Logos in Jesu zu motiviren, haben wir gesehen. Aber auch, wie sie schon der Hyle wegen von ihrem Ausgangspunkte, dem Denken, nie zum Seyn kam, also auch nicht das Denken zum Wissen, zum Erkennen zu erheben vermochte. Immer löste sich ihr die Welt im besten Falle in einen vorübergehenden Schein auf. Das Denken meint, um ganz es selbst zu seyn, keinerlei Objectivität stehen lassen zu dürfen: verliert aber eben damit auch seinen Inhalt. Und wo diß nicht geschieht, da bleibt der Gnosticismus in roheren Formen des Dualismus stehen. Marcions Princip hätte können weiter führen: er hatte aber dieses nicht aus der Gnosis, sondern die Kategorie der Liebe hatte er aus dem christlichen Glauben.

Was aber so die Gnosis nicht leisten konnte, ohne in die Kirche zurückzugehen, dazu konnte sie doch anregen. Keiner kann über die höchsten, göttlichen Gebiete etwas Verständiges aussagen, der nicht erst die göttliche Liebe erkannt hat, da, wo sie zu erkennen ist, in Christo. Und Keiner erkennt sie durch den bloßen Prozeß des Denkens, sondern nur durch die geistige Anschauung der Liebe. Aber nicht Jeder, der in Glauben und Liebe die fundamentale Gotteserkenntniß hat, weiß auch etwas Lehrhaftiges daraus zu machen und den Schatz, der im Principe liegt, zu heben. Die Gnosis nun hat dem Glauben den wesentlichen Dienst geleistet, ihn fast zu nöthigen

sich auf sich zu besinnen, auf die Erkenntniß sich bestimmter einzulassen, um der falschen die wahre entgegenzustellen, welche ja nicht ausgehen kann von dem in niedrigeren Sphären gebundenen natürlichen Geist, sondern nur von dem in den höchsten Sphären heimischen christlichen Geist oder von der im Christenthum auch zu sich selbst gekommenen Vernunft.

In diesem Bewußtseyn tritt auch die Reihe der genannten Männer auf. Die Christenheit ist ihnen die Blüthe der Menschheit, die Seele in dem großen Leibe unseres Geschlechts. Das Christenthum ist ihnen, die großentheils die Systeme der hellenischen Philosophie durchlaufen haben, die Philosophie κ. ἐ., ja die göttliche Weisheit selbst.

Besonders wichtig aber für eine glückliche Lösung der inhaltschweren Aufgabe, die jetzt vorlag, war, daß das subjective christliche Bewußtseyn sich nun bestimmter an die objective Darstellung des Christlichen im Neuen Testament anschloß und letztere mehr und mehr in ihre kanonischen Rechte eintrat. Nicht nur die Gnosis, sondern auch die montanistische Frömmigkeit hatte eine widergeschichtliche Richtung: Philosophie und falsche spiritualistische Frömmigkeit schienen sich zu vereinigen, die historische Seite des Christenthums zu verhüllen und zu umnebeln: womit das Christenthum selbst zu einem über die Erde hinfliehenden Gespenst, zu einer momentanen, geistigen Zuckung der Menschheit hätte herabsinken müssen. Da rettete die engverbundene und sich gegenseitig stützende mündliche Ueberlieferung und die heil. Schrift neuen Testamentes. Es war naturgemäß, daß in der Zeit der apostolischen Väter das lebendige Zeugniß derer, die mit den Aposteln gelebt hatten, der mündlichen Ueberlieferung ein faktisches Uebergewicht vor dem Gebrauch apostolischer Schriften gab: wiewohl schon in dieser Zeit Sammlungen apostolischer Schriften begannen, [5]) und gottesdienstlicher Gebrauch der-

---

[5]) Wie Marcions Kanon, die Stelle Philad. 5. bei Ignatius, die zahlreichen neutestamentlichen Citate bei den apostolischen Vätern, u. s. w. beweisen.

selben. [6]) Aber als die Männer, die noch in die apostolische Zeit hineinreichten, allmählig vom Schauplatz abtraten, hatte die mündliche Ueberlieferung hinter das schriftliche apostolische Wort zurück zu treten, biß als den Kanon anzuerkennen, und dem Kanon, so weit er gebildet war, die erste Stelle zu lassen, vor Allem aber, was sie vermochte, nach historischen Zeugnissen und Erinnerungen, wie nach dem innern Zeugniß des eigenen Glaubens, zur Vollendung des Werkes der Kanonbildung beizutragen. An der kirchlichen Vorsteherschaft nun hatte die mündliche Ueberlieferung einen festen Mittelpunkt gefunden: und das Werk der Kanonbildung, bei welchem nach Irenäus besonders die Leiter der Kirche thätig waren, ist vornehmlich die weltgeschichtliche That der Vorsteher des zweiten Jahrhunderts, ist der überaus wichtige Beitrag, den auch der über die kirchlichen Einheit wachende Episkopat zur christologischen Arbeit der Kirche beigesteuert, wodurch er wilde Schößlinge und Extravaganzen, wie sie noch bisher so häufig waren, rechts und links abgeschnitten und die Entwicklung in eine stetige Bahn geleitet hat. Ohne nachweislichen förmlichen Beschluß werden die apostolischen Schriften als kanonisch und die meisten Schriften unseres Kanons als apostolisch behandelt; eine exegetische Thätigkeit beginnt, und dadurch wird die christliche Erkenntniß, der dogmatische Trieb befruchtet und bereichert: denn nicht ein knechtisches, traditionelles Verhältniß fand zur heil. Schrift statt, sondern das Verhältniß der freien Liebe und Anerkennung, wie es sich auch in der Kanonbildung bethätigt hatte. Die Lebendigkeit der subjectiven Seite, des christlichen Glaubens in dieser Zeit ist durch die weitreichende montanistische Erregung und noch mehr durch die Männer, von denen nun zu sprechen ist, hinreichend dokumentirt.

In dem Brief an Diognet zeigt sich nicht mehr blos ein einfacher Glaube, sondern ein innerlich mit der Gnosis

---

[6]) Vgl. z. B. den Brief des Dionysius von Corinth Euseb. 4, 23. Justin Apol. 1, 67. Die Lektüre neutestamentlicher Schriften dagegen war schon weit früher bei Vielen gewöhnlich, so bei Clemens von Rom, Ignatius, Polycarp u. s. w.

vermittelter: und es liegt der wunderbare Reiz des Briefes in der schönen Vereinigung der Innigkeit des Gemüthslebens und der Frische einer befreienden, den Gesichtskreis erweiternden und Alles verklärenden, und dabei doch anspruchslos bleibenden Erkenntniß. Hier wird die rechte, wahrhaft kirchliche Stellung gegen den Gnosticismus eingenommen. Die Welt der Christen ist ein Lustgarten, sagt er (c. 12.), fruchtbare Bäume aller Art lassen sie unter sich wachsen. Denn auf diesem Boden ist gepflanzt der Baum der Erkenntniß und der Baum des Lebens. „Aber nicht der Baum der Erkenntniß tödtet, sondern die Sünde tödtet." Wenn er hiemit gegen die exclusive Frömmigkeit spricht, so spricht er ebenso bestimmt auch gegen die Gnosis des Gnosticismus: [7]) Gott hat zuerst in Eden den Lebensbaum gepflanzt und durch den Baum der Erkenntniß auf den Lebensbaum hingewiesen. Da aber die ersten Menschen jene nicht in Reinheit brauchten, so wurden sie entblößt durch den Betrug der Schlange. Denn weder ist das Leben fest (ἀσφαλής) ohne die Gnosis, noch die Gnosis sicher ohne das wahre Leben. Darum ist jeder der zwei Bäume nahe zum andern gepflanzt. Der Apostel tadle (1 Cor. 8, 1.) nicht jede Gnosis, sondern er durchschaue die Kraft der Verbindung beider und tadle eine Gnosis, die man übe ohne sich von der Wahrheit zum Leben weisen zu lassen. Wer meint, er könne etwas wissen ohne wahre vom Leben Zeugniß empfangende Gnosis, der irrt und ist von der Schlange betrogen, weil er das Leben nicht liebt. Wer aber mit Ehrfurcht Erkenntniß sucht und dem Leben nachstrebt, der pflanzet auf Hoffnung. „Das Herz sey dir Erkennen, Leben aber sey dir der wahre ins Herz aufgenommene Logos. Dann ist deine Speise allezeit das Göttliche, das keine Schlange anrührt, dann wird Eva nicht mehr verführt."

---

[7]) Der es liebte, den Sündenfall als Ursache der Erkenntniß anzusehen (s. o.). Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich im ganzen zwölften Kapitel die Vermittlung des Gnosticismus und der abstracten Frömmigkeit sehe.

Die hellenische Bildung des Verfassers ersieht man am schlagendsten aus dieser Hochschätzung der christlichen Gnosis. Und diß stellt sich denn auch in seiner Christologie dar. Sie ist zwar nicht weiter ausgebildet: aber das Neue ist, daß er nach hellenischer Art die göttliche Seite in Christus nicht als Wort, oder Schöpfermacht, die auch Weisheit sey, sondern ursprünglich als Wahrheit, oder Vernunft faßt. Aber ebenso weit entfernt sich der Verfasser vom gnostischen Idealismus, der Gott und Welt vermischend, keinen der beiden Begriffe zum Stehen bringt. „Nicht von Sterblichen Erdachtes, nicht menschliche Mysterien sind den Christen übergeben: sondern der Allgewaltige selbst, der Schöpfer des Alls, der unsichtbare Gott hat vom Himmel herab die Wahrheit und den Logos, den heiligen und unergründlichen, in die Menschheit gepflanzt und in ihren Herzen befestigt, indem er nicht, wie Einer vermuthen könnte, einen Diener, oder Engel, oder Fürsten sandte, sondern den Künstler und Schöpfer des Alls selbst, durch den er die Himmel schuf und das Meer in seine Grenzen schloß, dessen geheime Gebote alle Elemente treu bewahren, dem der Mond, die Sterne u. s. w. unterthan sind und folgen, die Himmel und was in ihnen ist, die Erde und was auf ihr, das Meer und was in ihm, Feuer, Luft und der Abgrund, was in den Höhen und was in den Tiefen und was in der Mitte ist. Diesen hat er zu ihnen gesandt: aber zum Schrecken und Beben und um sie mit Gewalt zu beherrschen? Mit nichten, sondern in Freundlichkeit und Sanftmuth, wie ein König sendet seinen Sohn, den König. Ihn als Gott (ὡς θεὸν) sandte er, als zu Menschen, um zu retten, nicht zu rechten, wie ein Ueberredender, nicht Zwingender. Denn Zwang wohnt Gott nicht bei" (c. 7.).

Als Zweck der Erscheinung Christi gibt er an die Offenbarung Gottes (c. 8. 9.). Wer wußte, was Gott ist, wenn nicht Gott selbst sich zeigte? Das Heidenthum gibt die Antwort mit seinen Lügen. Kein Mensch hat Gott gesehen noch erkannt: er hat sich selbst zeigen müssen. Er hat sich aber gezeigt durch den Glauben, dem allein Gott zu sehen

verstattet ist. Gott ist ein Liebhaber der Menschen und langmüthig. Das war er allezeit, ists und wird es seyn, freundlich und gut und ohne Zorn und wahrhaftig: er dachte einen großen, unaussprechlichen Gedanken, den er allein dem Sohne mittheilte. So lange er den im Geheimniß hielt und seinen weisen Rath bewahrte, schien er um uns sich nicht zu kümmern. Aber da er das von Anfang an Bereitete aufdeckte und offenbarte durch seinen geliebten Sohn, so schenkte er uns Alles, was Keiner erwartet hätte. In den vorigen Zeiten sollten die Menschen aus den eignen Werken überführt werden, des Lebens unwürdig zu seyn, unfähig, aus eigner Kraft ins Reich Gottes einzugehn. Also Gott zögerte, daß unsre Schuld und unsre Ohnmacht uns zum Bewußtseyn käme. Aber als jene erfüllet, und vollkommen offenbar war, daß Strafe und Tod uns als Lohn erwarte, da blieb die Eine Liebe treu. Sie haßte nicht, sie stieß nicht weg, gedachte nicht des Bösen, sondern war langmüthig, trug, ja nahm auf sich unsre Sünden. Sie gab den eignen Sohn als Lösegeld für uns; den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Bösen, den Reinen für die Befleckten, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was Anderes konnte unsre Sünden bedecken, als die Gerechtigkeit Jenes? Wodurch konnten wir Unheilige und Gottlose gerechtfertigt werden, als allein durch den Sohn Gottes? O des süßen Wechselspiels! o welch unerforschliches Kunstwerk, welch unverhoffte Wohlthat! Die Ungerechtigkeit der Vielen sollte in dem Einen Gerechten geborgen werden, die Gerechtigkeit des Einen aber viele Sünder gerecht machen. In ihm hat Gott uns den Retter gezeigt, der, was nicht mehr zu retten war, zu retten im Stande gewesen ist. In ihm hat Gott uns zuerst geliebt: wie kannst du ihn genug wieder lieben? Liebest du ihn aber, so wirst du ein Nachahmer seiner Güte seyn. Und wundere dich nicht, daß ein Mensch kann Gottes Nachahmer seyn; er kann es, wenn er will. Denn nicht zu herrschen, reich und gewaltig zu seyn, ist die wahre Eudämonie, noch kann jemand in Solchem Gott nachahmen: sondern Solches liegt außerhalb

der göttlichen Glorie. Aber wer des Nächsten Last auf sich nimmt, der wird ein Gott für die, deren er sich annimmt, der ist Gottes Nachahmer. — Ausgestattet sind wir schon von Natur mit λόγον, νοῦς, nach Gottes eignem Bilde geschaffen: aber er sandte, nachdem die frühere Zeit uns die Unmöglichkeit, durch unsre eigne Natur das Leben zu erlangen, gezeigt hatte, seinen eingebornen Sohn (c. 9. 10.), den Logos, daß er der Welt erscheine und frei und helle redend (c. 11.) Alles offenbare, vom Volke verachtet, von den Aposteln verkündigt, von den Heiden geglaubet. Dieser, der von Anfang war, ist es, der neu erschien und allezeit neu in der Gläubigen Herzen geboren wird. Dieser, der es immer war, ist auch heute als Sohn geachtet, durch den die Kirche reich wird und die Gnade sich entfaltet und sich mehret in den Heiligen, Verstand gebend, die Geheimnisse erschließend. So ist der Logos in der Menschheit befestigt, da durch ihn Licht und Leben, Gnosis und Liebe unauflöslich geeinigt sind. Was er offenbart auf Erden, ist Gott selbst, die Wahrheit; er thut es nicht durch Rede blos, sondern vor Allem durch seinen Tod. So offenbart sich also durch die That der höchste Gottesbegriff, die Glorie Gottes, die Liebe. Erst wer diese verachtet, fällt der Schwere des Gerichts anheim bei Christi zweiter Parusie.

Wenn der Verfasser c. 8. sagt: „Niemand hat Gott je gesehen und erkannt; er hat sich selbst gezeigt,“ so könnte das den Schein erwecken, als wäre der Vater erschienen: wie auch die Worte (c. 9.): „Gott hat unsre Sünden auf sich genommen,“ patripassianisch lauten. Und da vom heil. Geist im Brief nicht die Rede ist, sondern Alles dem Logos zugeschrieben wird, was sonst jenem zukommt, ja da der Logos als der die Kirche erfüllende, mit seinen Gaben schmückende, zum Zeugen anregende, als Lehrer in der Kirche wohnende und ihrer sich freuende geschildert ist (c. 11. 12.), so könnte es scheinen, daß der Logos dem Verfasser nichts Anderes sey als Gott selbst nach seiner Offenbarungsseite. Allein er unterscheidet sehr bestimmt, auch abgesehen von der Offenbarung, den Logos

von Gott überhaupt: und zwar unter dem häufigen Namen Sohn (παῖς), geliebter, eingeborner Sohn (c. 7. 8. 9. 10. 11.). Dieser war von Anbeginn, immer (ἀπ' ἀρχῆς ἀεί, c. 11.), und das Geheimniß der Erlösung theilte Gott dem Sohne mit von Anfang an, da er den Gedanken faßte (c. 8.). Alles wußte er mit dem Sohn. Somit genügt dem Verfasser nicht einmal, den Sohn erst bei der Weltschöpfung hypostatisch existiren zu lassen; sondern wie die wirkliche Welt geschaffen ist durch den Sohn, so ist auch der Sohn schon da bei der Conception der Idee der Welt. *) Jene starken patripassianisch lautenden Ausdrücke beweisen also, daß der Verfasser in Christo wahrhafte Gottheit sieht, und sind nur unter dieser Voraussetzung erklärbar, sollen aber den Unterschied zwischen dem Sohn und dem Vater nicht aufheben. Wie sich diese Christologie vermittelt habe mit Gottes Einheit, ist nicht zu sagen. Subordination des Sohns deutet er nicht an. Ferner, Christi Menschheit will er zwar nicht beeinträchtigen, was aus seiner Lehre von Christi Tod evident ist; doch ist es auch nicht zufällig, daß er noch nach der Menschwerdung die Person Christi Logos zu nennen liebt oder den Sohn, womit er, wie wir sahen, das präexistirende göttliche Wesen Christi meint. Andrerseits hält er dadurch wieder Christum in unsrer Mitte, daß er in der Geburt des neuen Menschen ein Analogon, ja streng genommen eine Fortsetzung derselben That des Logos sieht, die in Jesu die Menschheit annahm. Er ist der, „der von Anbeginn war und neu erschien und allezeit neu in den Herzen der Heiligen geboren wird."

Viel ausgebildeter ist die Christologie, besonders die Logoslehre Justins des Märtyrers. Von entscheidender Bedeutung ist er durch die letztere geworden; denn in ihm, einem

*) Die gnostische Logoslehre wird also überwunden. Nicht die Welt ist Gottes Sohn, sondern von Anbeginn ist der Sohn bei dem Vater. Nicht geschichtslose Idee ist andrerseits der Logos, sondern die Idee, die sich selbst hat auch abgesehen von der Welt, hat an der μεγαλειότης Gottes, der Liebe, das Princip der Weltschöpfung und der Menschwerdung.

Samariter von Geburt, strömen die beiden bisherigen Richtungen in der Ausbildung der Logosidee zusammen, die alttestamentliche, vom Wort ausgehende und in der πανάρετος σοφία endende (Eus. 4, 22.), und die hellenische, die im Logos die göttliche Vernunft sieht. Er ist der erste christliche Kirchenlehrer, bei welchem nachweislich der Ausdruck Logos seine beide Richtungen vereinigende und versöhnende Doppelbedeutung des Schöpferwortes und der göttlichen Vernunft hat (Dial. c. Tr. 61.). In diesem glücklichen Worte mit seiner nunmehrigen Doppelbedeutung im Sinn der Kirche ist das Losungswort der Union beider Richtungen gefunden worden, die, wie früher gezeigt, schon einander sich zugebildet hatten. Heiden- und Judenchristen sind nun zusammengehalten durch das Bekenntniß des Logos in seinem doppelten Sinne, Ebjonismus und Doketismus werden nun ausgeschieden durch die höhere Wahrheit, in der die Kirche ihre ausgesprochene Einheit hat. Die Geschichts- und Thatlosigkeit der Idee ist aufgehoben durch Anerkennung der ewigen Wahrheit als des Schöpferwortes, das Mensch ward. Die ebjonitische Ideenlosigkeit der Geschichte Christi dagegen ist aufgehoben dadurch, daß letztere als That, ja Erscheinung der ewigen Wahrheit und Vernunft selbst begriffen wird. So läuft denn fortan volleren Stromes, in Einem Bette, die reicher erkannte christliche Wahrheit fort. [9])

---

[9]) Es ist wahr, schon bei Philo hat der Logos auch die Bedeutung des Wortes, nicht blos der Vernunft. Und so könnte es scheinen, jetzt lange die Kirche in ihrer Entwicklung dabei an, was schon 100 Jahre zuvor Philo gelehrt hatte. Aber es vermag Philo die Welt in ihrer Einheit, die Weltidee, nicht zu unterscheiden vom Sohn oder Logos; und dieser hat ihm daher keine wahre Hypostase, oder die Welt kein wirkliches Seyn (s. o.). Es fehlt seiner höchsten Idee, schon um seiner Lehre von der Hyle willen das wirkliche Schöpferwort, das in der Menschwerdung zu seiner vollen Energie kommt. Allerdings hat die alte Kirche den Philo anders aufgefaßt und mehr Christliches in ihn hineingelesen; aber da letzteres nicht in Philo steht, wie oben gezeigt ist, so kann es auch in Philo nur gefunden worden seyn, weil man es schon anderwärtsher zu ihm brachte.

Wenn Justin das objective Wesen Gottes in jener philonischen Ueberschwänglichkeit und Ueberwesentlichkeit dächte, so wäre seine Logoslehre unbegreiflich. Denn wäre Gott an ihm selbst die schlechthin unterschiedslose, abstracte Einheit, so wäre der göttlichen Monarchie ein solches Uebergewicht gegeben, daß für den Logos nur eine höhere Geschöpflichkeit, oder aber blos eine ökonomische Bedeutung übrig bliebe; der Logos bliebe nothwendig außerhalb des göttlichen Wesens im höchsten Sinn. Aber wenn gleich in Justins Gotteslehre Assonanzen an die alexandrinische Theologie sich finden, so behauptet er doch nicht Gottes objective Eigenschaftslosigkeit, sondern seine Namenlosigkeit, nicht Gottes abstracte Einfachheit, sondern seine Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit für uns. Wahr ist, daß Justins Gottesbegriff noch nicht dazu angethan ist, um aus demselben die Logoslehre oder Christologie zu entwickeln: sonst müßte er wohl von der Lehre des Alexandriners noch entfernter seyn, als er es schon ist; aber seine Logoslehre, die ihm nicht von oben herab, sondern von der Geschichte, von der Erfahrung des Heils in Christo und der apostolischen Ueberlieferung her geworden ist, findet in seiner Gotteslehre auch keinen Widerstand. [10]) Das freilich muß man bei Justin nicht erwarten, daß er die Nothwendigkeit des Christenthums, der Erscheinung Christi zeigen wolle: ja auch die Logoslehre ist von ihm mehr nur in der Weise des Dogmatismus hinge-

---

Die ganze kirchliche Entwicklung vor Justin ist ohne Philo zu begreifen. Justin mag den Philo gekannt haben; aber ich stimme vollkommen Semisch bei (Justin der Märtyrer 2, 297 ff.), wenn er das eigentlich Substantielle des Logosbegriffs auf biblisch kirchlichem Fundamente ruhen sieht. In Beziehung auf die wissenschaftliche Form dagegen mag die alexandrinische und die platonische Philosophie auch für die Ausbildung unserer Lehre in Betracht kommen. Bei Justin steht die Bildung durch die letztere fest.

10) Vgl. Semisch l. c. 2, 247—260. Ja man darf sagen, nach Apol. 1, 63., die Unbegreiflichkeit Gottes für den Menschen an sich, begründet dem Justin seine Offenbarung in Christus.

stellt, den er besonders durch das Alte Testament zu begründen sucht.

Mit den Juden, versichert der Dialog mit Tryphon, wollen die Christen den Monotheismus unverletzt halten, und sind mit ihnen gegen allen Polytheismus. Aber die Person Christi nöthigt das Bewußtseyn der Christen in ihm wahrhafte Gottheit anzuerkennen. Christus der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, ist auch der Anfang eines andern Geschlechtes geworden, das wiedergeboren ward von ihm durch Wasser und Glauben, und durch jenes Holz, in welchem das Geheimniß des Kreuzes ruht. [11]) Der Zweck seiner Erscheinung war die Umwandlung und Emporführung des menschlichen Geschlechts. [12]) Namentlich erkennt er die wunderbare, ins Innerste dringende Kraft der Rede Christi (c. Tryph. 121. Apol. 1, 10.). Nicht nur Ein Charisma des Geistes, sondern die sieben Kräfte in ihrer Einheit ruhten auf ihm, [13]) und wenn der Vernunftsaame überall ausgestreut ist, so ruht in ihm das All der Vernunft (λογικὸν τὸ ὅλον), nicht ein *σπέρμα* blos oder *μίμημα*, sondern die Urvernunft selbst, und das Christenthum ist göttliche Weisheit, göttliche Philosophie zu nennen (Apol. 2, 10. 12.). Aber es ist die vollkommene Weisheit, weil es nicht ohnmächtige Idee sondern lebenbeherrschende Wahrheit ist: weil es erfüllt mit dem Feuer der Liebe, mit der Seligkeit der Versöhnung. Weil Christus die Menschen zu vergöttlichen die Macht beweist, ist er Gott. „Wie von dem Einen Vater Jakob," sagt er dem Juden Tryphon (c. 123 f.), „alle benannt sind, so heißen und sind auch wir wahrhafte Kinder von dem, der uns gezeuget hat in das göttliche Wesen, von Christus dem Gotte, wir sind Götter zu heißen gewürdigt." (Vgl. Apol. 1, 23.) Das ganze Menschengeschlecht liegt seit Adams Fall unter dem Fluch und ist dem physischen und geistigen Tod unterworfen. Da

---

[11]) c. Tryph. cap. 138.
[12]) Apol. 1, 23.
[13]) c. Tryph. 87.

rum mußte Christus Mensch werden. Das wesentliche Leben mußte sich einigen mit der Sterblichkeit, um diese wesentlich unsterblich zu machen. [14]) Seine Sätze über die Art, wie Christi Tod das gewirkt hat, was er ihm zuschreibt, nämlich Tödtung der Schlange und der bösen Gewalten, überhaupt des Todes, Reinigung von Sünde und Umschaffung der Menschheit, lauten noch sehr unbestimmt; und er liebt es, bei aller Entschiedenheit, womit er diese Früchte vom Tode Jesu ableitet, auf das Kreuz als ein „Geheimniß" hinzuweisen, gleichsam als in eine heilige Nacht, in der die neue göttliche Menschheit geboren wird. Daß er das an Satan hingegebene Lösegeld sey, hat er freilich nicht gelehrt; wie auch keiner der bedeutenderen Kirchenväter in diesem Gedanken die ganze Bedeutung des Todes Christi ausgesprochen haben will. Auch ist richtig, daß er nicht die göttliche Gerechtigkeit und den Begriff der Schuld und Strafe in den Vordergrund stellt: sondern den des Uebels und der Sünde, wovon Christi Tod uns erlöse. Aber ebenso unrichtig wäre es, den Begriff der Schuld und Strafe bei ihm ausschließen zu wollen. [15]) So

---

[14]) Vgl. die Fragmente de resurr.

[15]) Wie Semisch thut 2, 423 f. Die Stellen, die Semisch anführt, c. Tryph. 90. 93. 95. 96. 111. läugnen nicht, daß Christus ein Fluch für uns geworden sey — oder hat Justin nicht den Galaterbrief gekannt? — vielmehr behaupten sie es; und nur das will Justin nicht dulden, daß die Juden den Gekreuzigten als einen Gottverfluchten, d. h. Frevler ansehen; oder sagen, daß er Gottes Feind sey. Der Schein (δοκοῦσα κατάρα), den er zerstören will, ist der, daß die Uebernahme des Fluches und in diesem Sinne das Fluchseyn unverträglich sey mit der Billigung des Gesetzes, mit der Gottwohlgefälligkeit. Der Vater des Alls wollte diese Uebernahme des allgemeinen Fluches durch Christus; und so darf er nicht einfach blos ein Gottverfluchter genannt werden, da er auch das Gegentheil war, sonst hätte er auch den Fluch nicht heben können. Und ebenso ist seine Uebernahme des Fluches vom Gesetz nicht verflucht, sondern gutgeheißen. „Denn das," sagt er c. 96., „befestige unsre auf den Gekreuzigten gebaute Hoffnung, daß das Gesetz Den einen Fluch heiße, der am Kreuze hängt."

unbestimmt aber auch Alles gehalten bleibt, der Mittelbegriff für Justin ist die Idee der Stellvertretung, den er in manchfaltiger Weise anwendet. „Gottes Sohn, der Logos," sagt er in dem Fragment de resurr. c. 1., „kam unter uns, einen Leib tragend, sich selbst und den Vater zeigend, uns in sich selbst die Auferstehung der Todten gebend." In einem andern Fragment (aus Leontius, s. Grabe, Spicil. 2, 172.) sagt er: „Durch den Ungehorsam hat die Menschheit das Verderben in ihre Natur aufgenommen (φυσικῶς εἰσεδέξατο φθοράν). So war es nöthig, daß der sie retten wollte, das wesentliche Princip des Verderbens tödtete (φθοροποιὸν οὐσίαν)." Um das zu können, mußte das wesentliche Leben verknüpft werden mit demjenigen, was mit Verderben behaftet war, damit jenes Leben verschlinge das Verderben und zur Unvergänglichkeit das erhoben werde, was das Verderben in sich trug. Darum mußte der Logos Fleisch annehmen. Hätte er unsern Tod blos durch seinen Tod abgewehrt, so wäre nur von außen geholfen: dem Tod wäre gewehrt, zu seinem Ziel zu kommen, aber im Verderben blieben wir, denn das Princip des Verderbens trügen wir noch in uns. So ist also in Christi wesentlichem Leben, das sich mit dem Sterblichen verbindet, ein allgemeines Princip gegeben für die Ueberwindung des Verderbens überhaupt. In ihm ist das Verderben auch in uns überwunden. Seine Menschwerdung legt dazu den Grund: aber sein Tod und seine Auferstehung, die Justin gerne zusammenschaut, haben gleichfalls diese allgemeine Bedeutung, wornach es sich hier um die Sache der Menschheit, nicht eines einzelnen Menschen handelt. Nur so ist begreiflich, wie er in Christi Tod des allgemeinen Todes Tod, auch der Sünde sieht, und in Christi Auferstehung das allgemeine unvergängliche Leben begründet, in beiden zusammen aber das Sterben einer alten und das Auferstehen einer neuen Welt nicht blos angedeutet, sondern geschehen. Das ist die wahre, nicht magische, nicht Passivität setzende, sondern lebendige Stellvertretung, die zugleich Princip des höhern Lebens ist, das durch sie in den Menschen gepflanzt wird, die im Glauben

an Christus schon Theil haben an seinem vollem Siege. Hieher gehört auch die Stelle c. Tryph. 116.: „Durch den Namen Jesu des Hohenpriesters werden alle das wahre hohepriesterliche Geschlecht Gottes, alle wie Ein Mensch seyn, hingewandt zum Schöpfer des Alls; durch den Namen seines Erstgebornen haben sie ausgezogen die unreinen Kleider, das ist die Sünden und sind durchglüht durch ein berufendes Wort." Dahin gehört es auch, wenn er nach paulinischem Bild die Christen alle zusammen Einen Leib nennt, mit vielen Gliedern, und die Gläubigen schildert als Eine Synagoge, Eine Kirche, Eine Seele, die Tochter Gottes.[16]) Die Eine Seele in allen Gliedern ist der Logos (Apol. 2, 8.).

So hoch ihm der Werth des Werkes Christi als eines wahrhaft göttlichen und daher für Christi wahre Gottheit zeugenden steht, so ist er doch weit davon entfernt, schlechthin keine Wahrheit außerhalb des Christenthums anzuerkennen. Vielmehr ist die Philosophie der Heiden, eines Platon, Sokrates u. s. w., wie auch ihre Tugend hochzuachten.[17]) Aber mit dem Satze, daß erst in Christus die ganze Wahrheit, der ganze Logos, nicht mehr blos der Saame oder das Schattenbild davon erschienen sey, macht er ebenso Ernst.[18]) Und weil in dem in Jesu erschienenen Sohne die ganze Wahrheit ist, so folgert er richtig, daß wo sonst Wahrheit sey, sie ein Moment oder ein Theil der christlichen Wahrheit seyn müsse, von demselben Sohne also gesetzt, der in seiner Fülle in Christo sich offenbarte. So wird er gerade durch die Anerkennung einer Wahrheit auch vor dem Christenthum zu einem höhern Begriff von Christo zu einer neuen Wendung der kirchlichen Lehre von der Präexistenz des Sohnes getrieben.[19]) Aecht spekulativ legt er die Grundlagen für diese Lehre tiefer; sowohl was die gei-

---

16) c. Tryph. 42. 63.

17) Apol. 1, 46. Auch sie nennt er Christen.

18) Apol. 2, 8, 10. Beides bringt er jedoch nicht ganz zusammen.

19) Apol. 1, 46. 2, 10. 13. ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν, vermöge des Logos σπερματικός.

stige als die natürliche Welt betrifft. Durch letztere geht überall der Logos hindurch, ja sie hat an ihr selbst eine immanente Beziehung zur Erscheinung Christi und zu seinem Werke.[20]) Was aber die Seele betrifft, so hat sie nicht blos eine angeborne Gottesidee, sondern auch eine natürliche und wesentliche Beziehung zum Logos.[21]) Außer der Schöpfung der Natur und des Menschen hat sich aber der Logos auch geoffenbart in der Geschichte. Die alttestamentlichen Offenbarungen sind Offenbarungen des Logos; er erschien bald in Gestalt eines Mannes, bald im Feuer, bald in leibloser Form;[22]) denn der Vater an sich ist über Raum und Zeit, er kommt nicht in einen bestimmten Raum, er wandelt nicht und wird nicht umschlossen von einem Ort, auch nicht der ganzen Welt. Sondern der Sohn, der, sofern er des Vaters Willen ausrichtet, auch sein Engel heißt, ist es, durch den alle Offenbarung geschah (c. Tryph. 127. cll. 56 f.). Diß Theologumenon empfahl sich besonders den Juden alexandrinischer Bildung. Um Gott rein zu halten von den Schranken der Endlichkeit, und andrerseits doch der göttlichen Offenbarung ihr historisches Recht zu lassen, hatten manche Juden[23]) unter den Erscheinungen Gottes im A. T. eine Kraft Gottes verstanden, die verschiedne Namen habe, Herrlichkeit (Jekara, Schechina, δόξα), wenn ihre Gestalt unbegrenzt; Mensch, wenn sie männlich; Engel, wenn sie eine Botschaft an die Menschen; Wort, wenn eine Rede vom Vater zu überbringen war. Diese Kraft denken sie sich ungetrennt vom Vater, wie die Lichtstrahlen von der Sonne; wenn der Vater will, so läßt er diese Kraft aus sich hervorspringen, und wenn er will, zieht er sie wieder in sich zurück. Hieran tadelt Justin zwar Mehreres, aber es diente ihm zum Anknüpfungspunkt für die höhere Christologie: Diese Kraft, sagt er, sey Christus, und

---

[20]) Apol. 1, 55. 60. 2, 10. 13.
[21]) Apol. 2, 10. 6.
[22]) Apol. 1, 61. 63. c. Tryph. 61. 62.
[23]) Nach Justin c. Tryph. 128.

die Juden irren, die sie außer Verbindung mit ihm denken. Sodann aber haben nicht einmal die Engel ein solches blos parastatisches, unpersönliches Daseyn, das wieder in die Unterschiedslosigkeit des göttlichen Wesens zurückgenommen werde. Vielmehr sey diese göttliche δύναμις mehr als blos ein Name. Sie sey etwas für sich, für sich im Unterschiede vom Vater bestehend; andrerseits, da dieses Wesen besonders in Christo, nicht blos sich, sondern auch den Vater zu offenbaren hat (de resurr. 1.), muß es auch das seyn was es im A. T. heißt, wo der Name Maleach und Jehova abwechselnd von ihm gebraucht wird, es muß Gott seyn. So stellt er im Anschluß an das A. T. dem Juden die Nothwendigkeit dar, nicht ein abstract einfaches göttliches Wesen, sondern einen Monotheismus, der die Mehrheit der Unterschiede [24]) nicht ausschließe, zu statuiren.

Bei der näheren Erörterung des Wesens des Logos schließt er sich wieder an das A. T., an die alttestamentliche Lehre von der Weisheit an, aber so, daß was dort noch unbestimmter und mehr als Personifikation, oder höchstens als Unterschied der Weisheit von Gott in Beziehung auf die Welt gemeint war, nun zu einem festen, ja ewigen Unterschiede im göttlichen Wesen selbst gedeiht, wie ja der Ausgangspunkt von der Person des Gottmenschen genommen war.

C. Tryph. 62. sagt Justin: „Nicht zu Engeln, noch zur Welt sprach Gott: lasset uns Menschen machen, sondern zu dem Sohn. Dieser war, erzeugt von dem Vater, vor allen Geschöpfen bei dem Vater und mit diesem verkehrt der Vater, wie auch das Wort durch Salomo andeutete, daß vor allen Geschöpfen als Princip (ἀρχή) diese Geburt gezeugt war (ἐγεγέννητο), die bei Salomo Weisheit heißt.“ (Vgl. c. Tryph. 129.) „Er war (c. Tryph. 105.) dem Vater des Alls der

---

[24]) Diß ist der Sinn der Stelle c. 128: ἀριθμῷ ἕτερόν τι sey der Sohn im Verhältniß zum Vater, und nur dieser Sinn entspricht der Unbestimmtheit des Ausdrucks.

eingeborne Sohn, auf einzige Weise als Vernunft und Kraft von ihm gezeugt." [25])

So weit nun ist Justin auf seinem Wege von der geschichtlichen Erscheinung Christi aus gekommen. Er weiß zwar, daß der Logos nicht blos dem Titel, sondern dem Wesen nach wahrhaft Gott ist, göttliche Macht und Ehre hat. Er gibt sich auch in einer merkwürdigen Stelle Mühe, den Logos absolut zu fassen, im Verhältniß zum Vater, nicht zur Welt allein: [26]) aber er vermag den Gedanken nicht deutlicher zu entwickeln. „Der Sohn Gottes, der allein im eigentlichen Sinne Sohn heißt, der Logos, welcher vor allen Geschöpfen sowohl mit Gott war, als auch gezeugt wurde, als Gott im Anfang durch ihn Alles schuf und ordnete (ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε — δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε κ. τ. λ.) hat einen Namen." Der Zusammenhang verlangt entschieden den Sinn: daß der Sohn nicht erst durch die Welt oder um der Welt willen seinen Namen, oder sein Daseyn erhalten habe und darum wird Gewicht gelegt auf sein Seyn bei dem Vater vor der Welt, weil auch abgesehen von der Welt er seinen Namen Sohn hat um seines Verhältnisses zum Vater willen. [27]) Nun ist allerdings der Zu-

---

[25]) Andre Namen des Logos πρωτότοκος θεοῦ, πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων, ἀπὸ τοῦ, πατρὸς προβληθὲν γέννημα, ὁ μονογενής, oder ὁ μόνος κυρίως λεγόμενος υἱός. Apol. 1, 23. 32. 2, 6. c. Tryph. 138. u. s. w.

[26]) Apol. 2, 6. Der Vater, weil ungezeugt, hat keinen Namen. Denn die Worte Schöpfer, Vater, Herr u. s. w. beziehen sich schon auf seine Wohlthaten und Werke, nicht auf ihn selbst. Aber einen Namen hat sein Sohn, der Logos vor den Geschöpfen, der allein im strengen Sinne Sohn heißt u. s. w.

[27]) Keineswegs, wie Semisch will (l. c. 2, 280.), sollen Weltschöpfung und Zeugung des Logos fast als simultane Akte dargestellt werden; sondern nach dem angegebenen Zusammenhang das Gegentheil. Ebenso ist es ungenau, wenn Semisch meint: das Seyn mit Gott (συνεῖναι τῷ πατρί, Apol. 2, 6. c. Tryph. 62.) drücke aus das Seyn einer „Eigenschaft" in Gott, während die individuelle, persönliche Existenz in dem γεννᾶσθαι liege. Welcher Schriftsteller würde von einer Eigenschaft so sprechen? Ja wie ist das zu rechtfertigen, daß die Vernunft dem Justin nur eine Eigenschaft sey?

saz: „als Gott durch ihn alles schuf," befremdlich. Aber eher als daß der ganze Context dadurch zerrissen werden dürfte, müßte sich die Conjektur ὅτι für ὅτε empfehlen, weil sonst in demselben Athemzug gesagt wäre: der Logos sey gezeugt vor der Welt und mit der Welt, letzteres obenein im Zusammenhang völlig fremd. [28]) Aber auch ohne diese Conjektur dürfte eine Auskunft darin liegen, daß dem Justin Kategorieen vorschweben, die er in verwandtem Fall auch gebraucht. C. Tryph. 128. stellt er die frühern Erscheinungen des Logos mit der Menschwerdung so zusammen, daß er jene nennt: Erscheinungen δυνάμει, die wirkliche Menschwerdung wäre die ἐνέργεια der früheren bloßen Potenz der Menschwerdung. Diß angewandt auf unsre Stelle gibt den Sinn: daß der Logos keineswegs blos als Eigenschaft, sondern δυνάμει als Potenz schon mit Gott war vor der Weltschöpfung: daß er aber zur ἐνέργεια kam, als die Welt geschaffen wurde. [29]) Allerdings ist so das Seyn und das Werk des Logos noch unklar vermischt; es liegt in dem Ausdruck συνεῖναι das Bemühen vor, ihn auch über der Welt im Unterschiede vom Vater zu fassen: aber es würde ein ausgebildeter Begriff vom absoluten Geiste dazu gehört haben, wenn es Justin hätte gelingen sollen, in die dürftige, vorchristliche trinitarisch leicht irre leitende Kategorie des offenbaren und verborgenen Gottes nicht immer wieder zurück zu fallen, ebendamit aber die gesuchte Begründung der Hypostase des Sohnes im ewigen göttlichen Wesen abgesehen von der Welt, zu verlieren.

In das Moment der Wirklichkeit tritt also der Logos — *weil sein Inhalt noch zu vorherrschend sich auf die Welt bezieht* — nur mit der Welt, oder genauer, mit Beziehung auf das Werk, dessen Princip er seyn soll, und dem er also dem Begriffe nach vorangeht, während er

---

[28]) Für die Conjektur könnte sprechen, daß in so vielen Stellen die Zeugung des Sohnes *vor* die Zeit der Weltschöpfung verlegt wird, nirgends aber sonst eine Stelle sich findet, die sie in dieselbe Zeit setzt.

[29]) Diese Erklärung stimmt ganz zu den verwandten Lehren des Theophilus u. s. w. vom Logos προφορικός und ἐνδιάθετος.

auf der andern Seite wirkliches Princip erst mit dem Werk, der wirklichen Welt ist. Der Unterschied zwischen dem verborgenen und offenbaren Gott ist nur erst sabellianisch; Justin will nicht dabei stehen bleiben, sondern es ist ihm um ein ἀριθμῷ ἕτερόν τι zu thun, um einen wesentlichen und bleibenden Unterschied in Gott selbst; und so spricht er den Logos als eine Hypostase auch in der Präexistenz aus (συνὼν τῷ Π.) Aber da er von jener ungenügenden Unterscheidung noch gebunden und zur Auffassung des vollen Gottesbegriffes in seiner Selbständigkeit nicht durchgedrungen ist, so bekommt ihm unter der Hand die Hypostasirung des Logos wieder eine voreilige Beziehung auf die Offenbarung, oder die Welt, und mithin seine Logoslehre durch ein nicht überwundenes sabellianisches Element einen arianisirenden Schein. Andrerseits läßt sich nachweisen, daß ihn die gerechte Furcht davor, Gott im Verhältniß zum Logos emanatistisch, beim Hervorgang desselben passiv zu denken (also die Furcht vor theopaschitischer Richtung) bis zu arianischen Ausdrücken trieb. Damit nicht Gott leidend gedacht werde oder veränderlich durch die Lehre von der Zeugung des Logos, läßt er ihn durch den Willen Gottes hervorgegangen seyn.[30]) Allein würde das strenge genommen, wie die Arianer thaten, so wäre das gegen die Sätze, die dem Justin selbst unläugbar eine viel ursprünglichere Bedeutung haben, nämlich daß der Logos aus

---

[30]) Der Ausdruck ist regelmäßig δυνάμει καὶ βουλῇ. In dem letzteren Wort ist der Begriff des Rathes, Rathschlusses vorherrschend: so daß Wille (θέλησις c. Tryph. 61.) und Bewußtseyn darin liegt (c. Tryph. 100.). „Er ist gezeugt vom Vater durch seine Macht und seinen Rath, also nicht in der Art, als wäre er abgeschnitten oder das Wesen des Vaters abgetheilt worden, wo dann das Getheilte und Zerschnittene nicht dasselbe wäre wie zuvor.“ (ib. 128.) Dieser Ausdruck nun, daß auch die Zeugung des Logos Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses und Willens sey, ist der stärkste, subordinatianische Ausdruck bei Justin. Denn die πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα (Apol. 1, 32. 12.), ist deßhalb nicht nothwendig arianisirend, weil jedenfalls logisch in der Trinität der Vater dem Sohne vorangeht. Noch weniger be-

Gottes Wesen,[31]) und daß er der Potenz nach ewig in Gott sey. Aber merkwürdig ist, schon hier zwei noch nicht überwundene Häresen von ferne angedeutet zu sehen. Die Möglichkeit zu beiden ist noch vorhanden; Justin gehört keiner von beiden an, weil beide mit gleichviel und gleich wenig Recht sich auf ihn berufen können. Gegen die arianische Vorstellung ist bei Justin außer dem Gesagten dieses, daß er den Sohn doch keineswegs einen Gegenstand des göttlichen Rathes und Willens so seyn, läßt wie die Welt, mit Einem Wort, daß er ihn nicht den Geschöpfen gleich stellt: sondern dem Ausdruck (c. Tryph. 114) ἐργασία steht entgegen und hält reichlich das Gegengewicht γέννημα, die Wesensgleichheit zu sichern, und dem passiv lautenden Ausdruck γεννᾶσθαι steht ergänzend gegenüber der Ausdruck προέρχεσθαι (c. Tryph. 62. 129.). Gieng der Sohn hervor aus Gott, (was in sich schließt, daß er schon vorher war, συνῆν τῷ πατρί), so konnte im Gegentheil der Vater leidend erscheinen, weil in dem Sohne göttliches Wesen ausgeht von Gott: und daß Justin eine Ansicht hat, bei der diese Auffassung als möglich erscheinen konnte, also nicht den strengen Subordinatianismus, zeigt sich darin, daß er, um die Vorstellung eines physischen Getheiltwerdens Gottes abzuwehren, sich auf den Willen und das Bewußtseyn Gottes als Ursachen dieses Hervorganges beruft.[32])

---

sagt die δευτέρα χώρα des Sohnes neben der τρίτη τάξις des heil. Geistes für sich (Apol. 1, 13.). Denn es ist da von der liturgischen Aufeinanderfolge, ferner von Jesu Christo, nicht dem Logos die Rede: ebenso 2, 13. Ebenso wenig wäre es für sich anstößig, daß der Sohn schon in seinen frühern Erscheinungen Maleach, Engel, Bote, oder Diener ὑπηρέτης (c. Tryph. 93. 57.) und dem entsprechend der Vater Herr heißt (c. Tryph. 127. 129.). Denn das Alles hebt nur hervor, daß er Organ der Offenbarung des Vaters ist. Ebendahin gehört auch c. Tryph. 56. und 126. das ὑπὸ τῷ πατρὶ τεταγμένος.

[31]) c. Tryph. 61. ὁ θεὸς γεγέννηκε δυναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν.

[32]) Ungenau ist es, wenn Semisch 2, 88. die strengste „Subordination des Sohnes" bei Justin findet. Diß streitet mit Semisch's eigener Darstellung S. 293 ff.

Justin bezeichnet das Verhältniß des Logos zum Vater noch weiter negativ. „Das göttliche Wesen ist,“ sagt er c. Tryph. 129. „durch die Zeugung des Logos nicht abgetheilt, noch in Abschnitte verwandelt.“ Dadurch will er die Lostrennung des Logos vom Vater ausschließen, aber auch das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile als ein hier Inadäquates bezeichnen. Er fühlt, daß dieses eine blos physische Kategorie ist, daß quantitative Bestimmungen nicht ausreichen, um das Verhältniß zwischen Vater und Sohn zu bezeichnen. Findet er diese, wie unläugbar ist, unangemessen in Beziehung auf den Vater, weil dabei entweder herauskäme, daß das ganze Quantum des göttlichen Wesens nicht mehr im Vater sey, sondern nur in beiden zusammen, weil einen Theil der Sohn für sich hätte, oder, wenn der Vater das Ganze bliebe, zu einer Hypostase des Sohnes nicht könnte gelangt werden, was er beides nicht will: so ist auch ebendamit gezeigt, daß er sie ungenügend finden mußte in Beziehung auf den Sohn. Denn wäre der Sohn ein Abschnitt und Theil in hypostatischer Weise, so wäre doch ebendamit wieder auch der Vater als ein Theil, wenn gleich etwa als der größere gesetzt. Aber es kommt noch dazu, daß Justin oft versichert, die ganze Vernunftkraft sey in Christo erschienen (Apol. 2, 10. *λογικὸν τὸ ὅλον*); und auch in Beziehung auf die Macht werden alle Schranken an dem Logos negirt,[33]) wenn er, „was die Macht betrifft, (oder die potentielle Existenz, das Wesen) vom Vater ungeschiedner Logos“ heißt. — Die Macht ruht im Wesen, das Wesen des Logos aber ist wahrhafte Gottheit.[34])

Ferner weist Justin das Bild der Sonne und ihres Strahlenkreises ab; nicht weil nach diesem Bilde der Kreis

---

[33]) Coh ad Gr. 38. *ὅς τοῦ θεοῦ ὑπάρχων λόγος ἀχώριστος δυνάμει κ. τ. λ.* Ungerechtfertigt finde ich daher das Urtheil Semisch's, daß der Brief an den Diognet Christum höher stelle als Justin.

[34]) Der Ausdruck *σπέρμα* vom Sohn Apol. 1, 32, ist mit *γέννημα* verwandt, und gehört in die Kategorie der die Wesensgleichheit feststellenden Bezeichnungen, keineswegs aber vermag Semisch (2, 291.)

des Sohnes größer wäre als der des Vaters in quantitativer Hinsicht, sondern weil dadurch die Persönlichkeit des Sohnes nicht zu ihrem Rechte käme, denn der Strahlenkreis der Sonne ist nichts für sich Bestehendes.[35]) Philo, mit Justin Eins in dem Gegensatz gegen das ἀποτέμνεσθαι, hatte sich mehr einer zur Dyas sich erweiternden Monas befreundet, und dafür den Ausdruck ἐκτείνεσθαι gebraucht. Durch Selbstausdehnung wird ihm die göttliche Monas zum Logos. Diese Ansicht führt Justin an (c. Tryph. 128.), aber verwirft sie, weil diese göttliche Kraft (der Logos) nicht blos dem Namen nach ein Anderes (als der Vater) heiße, sondern ein Anderes sey der Zahl nach.[36]) Das ist aber das klassische Bild des spätern Sabellianismus (Epiph. haer 62, 1.). Justin selbst stellt dafür ein anderes Bild auf, „was ihm überliefert sey," das Bild des Feuers, an welchem ein anderes oder andere Feuer können angezündet werden, ohne daß sich darum das erste mindert, oder die andern aufhörten, andere derselben Art, Feuer wie das erste zu seyn. Diß Bild zeigt auch, da das angezündete Feuer selbst größer werden kann als das erste, daß es ihm auf die quantitative Größe des Logos und des Vaters nicht ankommt, sondern daß das Subordinatianische bei Justin nur haftet an der Art, wie er die Zeugung des Sohnes mit dem Zweck

---

zu beweisen, daß der Logos im Verhältniß zum Vater nur so σπέρμα heiße, wie ihm die Weisheit im Heidenthum im Verhältniß zum Logos ein σπέρμα ist. Noch weniger beweist für die Vorstellung einer quantitativen Theilung die Stelle c. Tryph.: 61. „Gott erzeugte aus sich δύναμίν τινα λογικήν; denn wie an einer andern Stelle Semisch selbst anerkennt, ist δύναμις zusammenstehend mit γεγέννηκε nicht eine Kraft, sondern ein hypostatisches Wesen; warum soll nun nicht Justin sagen können: Gott erzeugte in dem Sohn aus sich eine vernünftige Persönlichkeit, ohne an eine quantitative Bestimmung zu denken?

35) c. Tryph. 138.

36) Vgl. Simson, summa Theol. Joann. S. 31. 40.

einer wirklichen Welt verbindet und von dem göttlichen Willen ableitet.[37])

Justin ist dadurch für den weitern Verlauf der Logoslehre bedeutsam geworden, daß er die Zeugung übertrug auf das Verhältniß des Logos zum Vater. Ehe wir diß weiter verfolgen, ist zu betrachten, wie er sich nun über die Offenbarung des Logos in Christus ausspricht.

Er kennt eine christologische Ansicht, welche in Jesus zwar den Christ sieht, der er aber nur Mensch von Menschen ist, d. h. die ebjonitische Ansicht (c. Tryph. 48.). Die milde Behandlung, die er dieser widerfahren läßt, besonders in Vergleich mit dem Gnosticismus,[38]) bildet auf den ersten Anblick den stärksten Kontrast gegen die Entschiedenheit mit der er selbst auf der Gottheit nicht des Logos blos, sondern auch Jesu (c. Tryph. 36.) besteht. Zur Lösung dürfte außer dem oben (S. 316.) Ausgeführten dienen, daß der Ebjonismus zu seiner Zeit schon seine ansteckende Gewalt verloren hatte und nur in Trümmern (τινὲς) übrig war: sodann aber darin, daß die Ebjoniten, die er meint, doch die für ihn so wichtige historische Basis festhielten, auch vom alten Testament sich nicht los sagten, wie die Gnostiker und die gnostisirenden Ebjoniten. Das A. T. enthält ja für ihn so bestimmt die Logoslehre und damit eine höhere Christologie, daß wer sich ihm unterwirft, von seinem Irrthum leicht zurückkommt, wenn er nur die rechte Deutung des A. T. vernimmt. Wie nun besonders der Dialog mit Tryphon großentheils auch der Feststellung der Gottheit Christi dient: so bestreitet er auch den Gnosticismus als Doketismus. Christus ist wahrhaft Mensch

---

37) Die alte Rede, daß Justin den Logos und den heil. Geist noch identificire, wird nach Semisch's gründlicher Erörterung 2, 305 ff. aufhören müssen. Nur in Beziehung auf das Werk beider ist die Unterscheidung noch zum Theil schwankend.

38) Er hat (Apol. 1, 26.) gegen alle Häresen geschrieben, nach Cedrenus noch unter Hadrian (Semisch 1, 43.). Wahrscheinlich galt diese Schrift besonders auch den Gnostikern. Vgl. Apol. 1, 56. 58. c. Tryph. 35. 80. 82. 98. 103. de resurr. 10.

geworden, leidensfähig.[39]) Er nahm Fleisch und Blut an (Apol. 1, 66.), den Menschen, der nach Gottes Bild und Gleichniß geschaffen ist (Coh. ad Gr. 38.). So nennt er ihn den Mann gewordnen Logos (c. Tryph. 102 λόγος ἀνδρωθείς.). Jesus Christus, der zuvor Logos war, und bald in Gestalt des Feuers, bald leiblos erschien, nun aber nach Gottes Willen (Apol. 1, 23. c. Tryph. 127.) für das Menschengeschlecht Mensch geworden ist, nahm auch über sich alles zu leiden. (Vgl. Apol. 2, 6. 13. c. Tryph. 100.)[40])

Es werden aber nicht blos überhaupt alle Hauptfakta des Lebensverlaufs Christi von Justin anerkannt, Geburt, Taufe, Lehramt, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, sondern er geht auch genauer ein. Er ist geboren nicht als Mensch von Menschen, sondern ohne Sünde (δίχα ἁμαρτίας) von der Jungfrau aus Abrahams Stamm (c. Tryph. 23.54. de resurr. 3.). Der Stifter eines neuen Geschlechtes, Christus (c. Tryph. 138), sollte darthun, daß auch ohne die mit sündlicher Lust verbundne Zeugung die Schöpfung des Menschen möglich sey, und damit, wie die jungfräuliche Eva von dem Wort der Schlange empfieng und den Tod gebar, so auch eine Jungfrau vom Wort des Engels Freude und Glauben empfange (c. Tryph. 100. de resurr. 3.). Das Wort vom heil. Geist, der die Jungfrau überschattete, versteht Justin (Apol. 1, 33.), wie früher bemerkt, vom Logos. So bestimmt er die Menschwerdung auf des Vaters Willen zurück führt (s. o.), so sieht er sie doch nicht minder auch als eine Willensthat des Logos an. Durch sich ist der Logos uns gleich in Leidensfähigkeit geworden (Apol. 2, 10.), ja die Kraft des Logos ist das eigentlich Bewirkende, aber

[39]) C. Tryph. 98.: ἀποδεικνύων ὅτι ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθῶν. C. 103: „Er zitterte und zagte, daß wir wissen, der Vater habe gewollt, daß sein Sohn auch in diesen Leiden wahrhaft unter uns war, und daß wir nicht sagen, Jener, der Gottes Sohn ist, habe nicht empfunden was ihm widerfuhr."

[40]) Andere Ausdrücke: σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιεῖσθαι, μορφοῦσθαι, σάρκα ἔχειν, φορεῖν u. s. w. Schon der Reichthum der Ausdrücke für diß Begriffsgebiet zeigt, daß die christliche Betrachtung schon lange auf demselben muß verweilt haben.

nach dem Willen des Vaters (Apol. 1, 32. 46. 66. c. Tryph. 54.),[41]) und ohne daß der geistige und leibliche Antheil der Maria ausgeschlossen wäre. Die Potenz der Menschwerdung, die der Logos stets in sich trug, und die er offenbarte, wenn er schon früher in Gestalt eines Mannes erschien, kam also nun zur Wirklichkeit (c. Tryph. 128.), und bildlich könnte mit gleichem Rechte, wie der Uebergang des in Gott ruhenden Logos zum Actus bei der Weltschöpfung, auch dieser Uebergang in das Menschseyn eine γέννησις des Logos heißen, wie das auch bei Clemens Alex. geschieht.

Justin führt den Begriff der Selbstentäußerung des Logos auch im Einzelnen durch. Christus war ein Kind, wuchs und durchlief die Altersstufen wie wir, jeder ihr Recht widerfahren lassend, genoß alle Speisen, und war leidensfähig (c. Tryph. 88. 98.). Dennoch hatte er von Geburt an seine eigenthümliche Kraft, daher ihn die Magier wohl anbeten konnten (c. Tryph. 88.), und nicht deßhalb bedurfte er der Taufe, damit erst die Gotteskraft ihm zu Theil würde; vielmehr im Logos ist der Quellpunkt des heiligen Geistes und die Einheit aller

---

41) Daß der Logos nach Justin sich selbst seinen Leib geschaffen habe im Leibe der Maria, behauptet zwar Semisch l. c. 2, 407, aber es liegt diß nicht in den Worten: er sey δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθὴς geworden. Viel eher gehört allerdings hieher der auch sonst von Doketismus noch nicht ganz freie Clemens Alex. (Strom. 5, 3, 16.: ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ). Keineswegs aber Tertullian. Auch das μορφοῦσθαι, sich Gestalt geben, (Apol. 1, 5.) beweist dieses nicht, Schwerlich hat Justin hierüber nachgedacht. Vielmehr führen auf das Gegentheil Ausdrücke, wie: Jesus sey Sohn Davids, weil seine Mutter Davids Tochter sey (c. Tryph. 43. vgl. 23. 100.); besonders aber vgl. die Stelle Apol. 1, 32., wo Christus eine Blüthe aus Jesses Wurzel heißt, gleich nachdem das Blut der Traube Gen. 49. auf das Blut Christi bezogen war, weil wie jenes nicht ein Mensch mache sondern Gott, so Christi Blut nicht aus menschlichem Saamen sey, sondern aus Gottes Kraft (c. Tryph. 54.) d. h. dem Logos (Apol. 1, 32.). Das Letztere scheint auf den ersten Anblick entschieden für Semisch zu sprechen. Aber daß der Leib Christi vom Logos in der Maria geschaffen sey, wobei sie nur Durchgangspunkt wäre,

Kräfte desselben, die Jesaias c. 11. nennt: in diesem Menschen Jesu aber ist der ganze Logos. Die Taufe geschah, um ihn Andern kenntlich zu machen; und die jesajanische Stelle, wie die Berichte von dem Herabkommen des Geistes auf ihn, der auf ihm blieb, sind so zu verstehen, daß in ihm der prophetische Geist seinen Zielpunkt erreicht habe und das Ende der Prophetie in ihm gegeben sey, der die Einheit der Kräfte, welche vereinzelt auf den Propheten des alten Bundes ruhten, dargestellt hat (c. Tryph. 87). In seinem ganzen Leben blieb er unbefleckt und sündlos, dem Vater gehorsam lebend und sterbend (c. Tryph. 17. 35. 110. 41.). Nach seinem Tode gieng er in den Hades (c. Tryph. 72. 99.). Seine Feinde meinten, er werde, wie ein gewöhnlicher Mensch im Hades bleiben, aber Christus ermangelte nicht des höheren Wissens. Hierin scheint zu liegen, daß Christus in den Hades kam, weil er doch Mensch war, und der menschlichen Natur ihren Tribut bezahlen sollte, aber nicht darin blieb, weil er menschgewordner Logos war. Aber außerdem hat seine Hadesfahrt dazu gedient, den Frommen im Hades die frohe Botschaft von seinem Heil zu bringen (c. Tryph. 72.).[42]

Nach seiner Auferstehung, die er als des Vaters Geschenk

---

liegt nicht in αἷμα, das vielmehr das animalische Leben in sich schließt, was freilich Maria nicht geben konnte, wie der Mensch nicht das organische Leben in der Rebe machen kann. Daher auch der göttliche Antheil an Christi Menschwerdung und der der Maria mit einem und demselben Wort bezeichnet wird, Apol. 1 32. διὰ παρθένου—διὰ δυνάμεως θεοῦ ἀπεκυήθη. Er ist also und hat Fleisch von ihrem Fleisch. Das ergiebt sich auch aus Justins Abendmahlslehre (s. u.).

42) Diese Lehre ist nicht so neu, als es bei Semisch's Darstellung 2, 413. den Anschein gewinnt. Das in der Apostelgeschichte und im ersten Brief Petri hierüber Gesagte hat sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bereits dahin ausgebildet, daß auch den Aposteln das Geschäft der Predigt im Hades zugewiesen wird (Herm. Pastor Sim. 9, 16. 17.) und auch bei Marcion bildet die Hadesfahrt einen wichtigen Artikel (Iren. 1, 27, 2. 1, 24.) s. Neander genet. Entw. S. 301.

ansah, lebte er noch in demselben Körper unter uns, verklärt wurde er bei seiner Himmelfahrt.[43])

Es ist kein Zweifel, daß Justin Jesum Christum als Eine Person dachte, in der der Logos und die Menschheit zur Lebenseinheit zusammengegangen sind. Wir haben auch im Bisherigen nicht ein falsches Uebergewicht des Logos bemerken können, durch welches die Wahrheit der menschlichen Natur verkürzt worden wäre. Aber es verdient noch genauere Erwägung, ob Justin auch die menschliche Seele in Jesu anerkennt.[44]) Dagegen ist geltend gemacht worden, daß während Justin das menschliche Wesen trichotomisch denke, und sonach im Gottmenschen von vier Potenzen reden sollte, er in einer Stelle (Apol. 2, 10.) nur drei nenne, *σῶμα* und *λόγος* und *ψυχή*. Die Seele (*ψυχή*) sey nach seiner Trichotomie nur das animalische Princip, also habe dem Justin der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten. Dieser Beweis ist aber nicht stringent.[45]) Es ist die Trichotomie gar nicht so durchgreifend bei Justin, daß er nicht auch die Zweitheilung hätte, und unter *ψυχὴ* das animalische Lebensprincip und das *πνεῦμα* zusammenfaßte, ja sogar mit *ψυχὴ* das *πνεῦμα* meinte.[46])

Erwägt man nun andrerseits, daß die Ausdrücke *σαρκοποιεῖσθαι* u. s. w. so wenig als Incarnatio die menschliche Seele ausschließen; daß Justin ferner oft die Bezeichnung: er sey ein Mensch, ein Mann geworden, gebraucht, dagegen von den frühern Theophanieen sagt: er sey wie ein Mensch erschienen, ja nimmt man noch dazu seine Lehre von

[43]) Vgl. Semisch 2, 415. 412.

[44]) Vgl. Semisch 2, 409 f., der den Justin einen Vorläufer des Apollinaris nennt.

[45]) Die Stelle lautet: „Offenbar ist das Unsere herrlicher als alle menschliche am Logos blos Theil habende Lehre, *διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν, γεγονέναι καὶ σῶμα, καὶ λόγον, καὶ ψυχήν.* „Leib, Logos, Seele." Die Uebersetzung Logos scheint sich zu empfehlen, weil sonst der Logos gar nicht erwähnt wäre. Allein er ist ja in dem *λογ. τ. ὅλ.* bezeichnet; also kann *λόγος* = Vernunft heißen.

[46]) Wie auch Semisch 2, 361 f. zugestehen muß.

Christi Fahrt in den Hades, in welchem er ihn doch als Menschen muß gedacht haben, nicht aber als nackten Logos, so könnte man geneigt werden, sich auf die entgegengesetzte Seite zu schlagen. Allein auch diese Beweise ermangeln der Bündigkeit. Denn zwar die spätere Kirche hat die menschliche Seele Christi durch den Artikel im apostolischen Symbolum von Christi Fahrt in den Hades sichern wollen; aber daß Justin diese beiden Fragen zusammen betrachtet habe, ist nicht zu erweisen. Und die Ausdrücke: er sey wahrhaft ein Mensch, ein Mann geworden, beweisen zwar sicher, daß er nicht doketisch seyn wollte, also wenn er in der Vertretung der menschlichen Seele durch den Logos den Doketismus erkannte, sie gewiß verwarf. Aber daß er diß erkannte, ist nicht nachzuweisen; wie denn überhaupt diese Frage erst etwa ein halb Jahrhundert später in kirchliche Discussion kam. So daß das Richtige die Entscheidung treffen wird: Justin hat die menschliche Seele Jesu noch gar nicht besonders der Betrachtung unterworfen; aber gegen die Wahrheit der Menschheit Jesu nichts lehren wollen, noch gelehrt. Wenn ihm nämlich auch die ψυχὴ in der einzigen Stelle, die man dagegen anführen wollte, nicht die menschliche Seele, sondern nur das animalische Lebensprincip, und λόγος nicht die Vernunft, sondern den Logos bedeutete, so könnte er die nöthige Gleichstellung Christi mit den andern Menschen doch behauptet haben durch den Gedanken, der ihm nicht fremd ist: daß, was die Menschen abgesehen von Christo von Vernunft haben (d. h. ihr Pneuma), als ein spermatisches Einwohnen des Logos in ihnen zu begreifen ist, womit Christus, wenn in ihm statt des Keims und Saamens der ganze Logos wohnt, λογικὸν τὸ ὅλον, nicht aus dem Kreis der übrigen Menschheit hinausgestellt ist.

Auch nach seiner Erhöhung bleibt Christus Mensch: denn als Menschensohn wird er wiederkommen zum Gericht (c. Tryph. 31. 32. Apol. 1, 52.). Die Wirkungen des erhöheten Christus heißen ihm aber noch oft Wirkungen des Logos, wie die vor der Menschwerdung. Könnte sich hierin ein Ueber-

gewicht verrathen, das in seinem unmittelbaren christlichen Bewußtseyn der Logos über den Gottmenschen habe, so steht dem gegenüber, daß er sehr oft auch den vorchristlichen Logos Christus nennt, auch Jesus Christus, in welcher Bezeichnungsweise er offenbar von seinem historischen Ausgangspunkte bestimmt ist. [47])

Am verwandtesten mit Justins Logoslehre ist die des Theophilus von Antiochien und des Tatian. Auch Theophilus schließt sich an die alttestamentliche Weisheit an (ad Autol. L. 2.), und zwar so, daß er zeigen will, im Christenthum sey nichts Neues, sondern das Christenthum so alt als die Welt. Bei ihm verschlingt das Interesse für das Moment der Präexistenz und für die Logoslehre überhaupt fast alles andere Christologische: durch welche Einseitigkeit wieder die Menschwerdung doketisch müßte bedroht werden.

[47]) Ob er Apol. 1, 66. Christus gegenwärtig denkt im Abendmahl, darüber kann Zweifel nicht Statt finden. Andrerseits ist von einer Verwandlung der Elemente nicht die Rede. Aber das ist noch zu fragen, ob Justin den Logos allein, oder den Logos in seiner Menschheit sich mit den Elementen verbinden läßt. Für die Verbindung selbst dient ihm als Bild die Incarnation, und das könnte für das Erstere zu sprechen scheinen; wobei dann sich ergäbe, daß ihm das Abendmahl eine sich immer wieder erneuernde Incarnation im strengern Sinne wäre, wie Semisch annimmt (2, 440.). Allein hiegegen erhebt sich zum voraus das Bedenken, daß doch Justin nichts von der Ablegung der Menschheit im Stande der Erhöhung lehrt, sondern das Gegentheil. Ohnehin sprechen aber dagegen die Worte: daß die τροφὴ im heil. Abendmahl τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρξ καὶ αἷμα sey. Justin denkt sich den ganzen Christus in Verbindung mit dem Abendmahl. Auch so kann er sich diese unter dem Bilde der Incarnation denken, indem Christus die Elemente zum sichtbaren Organ seiner Wirksamkeit und Selbstmittheilung macht, und das durch seine Erhöhung verlorne Moment der Sichtbarkeit seiner objectiven Erscheinung sich in jedem Abendmahl durch Assumtion der sichtbaren Elemente wieder herstellt. Es ist nicht genau, wenn man seine Lehre mit der lutherischen ganz identificirt; aber das Gesagte zeigt, daß sie entschieden dieser am nächsten steht, darin aber über sie hinausgeht, daß sie im Abendmahl zwar nicht eine neue Menschwerdung, aber ein Moment der Incarnation sieht.

Die Weltschöpfung, wie die Erscheinungen und die Inspiration im A. T. geschah durch den Logos, der immer bei Gott war und ἀρχή heißt (2, 10.) nach Johannes (1, 1.) als Princip aller Dinge. Sein Verhältniß zum Vater ist dieses, daß der Vater keine Erscheinungsfähigkeit hat innerhalb eines bestimmten Raumes (2, 22. ἀχώρητος ὁ πατήρ), wohl aber der Logos. Daher der Logos die Rolle des Vaters und Herrn des Alls (πρόσωπον) über sich nahm in der Welt. Was aber Justin nur erst angedeutet hatte, dahin dringt Theophilus bestimmt vor: Der Logos hat schon ein Seyn vor seinem Hervorgang zur Weltschöpfung; denn er ist die Vernunft und der Verstand Gottes (θεοῦ νοῦς καὶ φρόνησις). Er ruht in Gottes Herzen, und ist sein Rathgeber, ehe etwas war (2, 22.). Als solcher heißt er λόγος ἐνδιάθετος (2, 10. 22.). Zur Weltschöpfung stieß dann Gott den Logos aus sich heraus. [48]) Der Rath, der Gott von dem noch in Gott verschloßnen Logos kommt, bezieht sich einzig auf die Welt, ist die Weltidee. Darum hat der Logos eine immanente Beziehung zur Welt. Da aber Gott schaffen wollte, was er beschlossen hatte (d. h. den Gedanken des Logos realisiren), da erzeugte er diesen Logos als offenbaren (προφορικόν) als Erstgebornen der ganzen Schöpfung. Aber darum ward Gott nicht des Logos (der Vernunft) entleert, vielmehr behielt er ihn in sich, allezeit mit ihm verkehrend; und er zeugte nur noch den Logos. Er will sagen: der Logos blieb in Gott, da er ja Gottes Vernunft ist; nur setzte Gott seinen Logos noch als Realprincip der Welt, setzte ihn noch in das Moment der Wirklichkeit.

Hier schürzt sich der Knoten noch stärker, als bei Justin. Einerseits scheint er die Hypostase des Sohnes noch mehr als selbst Justin zu erstreben; dafür spricht das ἐξερεύγεσθαι, bei der Weltschöpfung, und dieses, daß er auch den in Gott verschlossenen Logos Sohn nennt (2, 22.). Andrerseits wird

[48]) ad Autol. 2, 10. ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

geradezu gesagt: der Logos sey die göttliche Vernunft selbst, die auch ewig in Gott bleibe: womit freilich der arianisirende Schein der Lehre Justins schwindet, aber so, daß man nicht mehr sieht, wie das Wesentliche, sich gleich Bleibende im Logos sich vom Vater unterscheidet. Je mehr aber dieser Unterschied schwindet, desto mehr bleibt nur der im Logos selbst übrig, desto mehr fällt alles Gewicht auf die Unterscheidung zwischen der verschlossenen und offenbaren Vernunft, womit, wie man von selbst sieht, kein Interesse mehr vorhanden seyn kann, von der Zeugung eines hypostatischen Sohnes vor der Weltschöpfung zu reden. Theophilus redet noch von ihr, aber wenngleich sein Streben auf Weiteres gieng, sie gewinnt in seinem Zusammenhang nur die Bedeutung der Selbstbestimmung der göttlichen Vernunft, in das Moment der Aktualität sich zu setzen. [49])

Tatian, der assyrische Tertullian, sagt (c. Graec. Orat. 5. ed. Maur. S. 247.): „Gott war im Anfang, d. h. stand in der δύναμις des Logos. Der Vater des Alls, der selbst das wesentliche Seyn oder Princip (ὑπόστασις) des Alls ist, war in gewissem Sinne allein, sofern die Schöpfung noch nicht da war. Sofern er aber alle Kraft, und sofern er selbst das wesentliche Seyn des Sichtbaren und Unsichtbaren war, war (er nicht allein, sondern es war) mit ihm das All, durch die Vernunftkraft bestehend, er selbst nämlich und der Logos, der in ihm war (war das All, nämlich das ideale). [50]) Aber

---

[49]) Daher hat Theophilus keine Cautelen nöthig gegen Verletzung des Monotheismus, wie Justin: und kann nicht sagen, daß erst durch den göttlichen Rath der Sohn geworden sey. Vielmehr ist er ewig als Sohn in Gott: aber es bleibt bei einem beabsichtigten Unterschiede um so mehr, als dem Theophilus der Impuls fehlte, der die andern von der Christologie her zur Hypostasirung des Logos trieb. Ungenau ist, und die Eigenthümlichkeit des Theophilus verwischend, wenn Semisch l. c. 2, 282. Anm. 4., zu denen ihn zählt, welche die Entstehung des Logos aus einem freien Willensakt Gottes ableiten.

[50]) Vgl. Tertull. adv. Prax. 5. Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia.

durch seinen einfachen (reinen) Willen springt der Logos hervor: der Logos aber nicht ins Leere gehend (wie ein Schall oder subjectiver Gedanke), wird das erstgeborne Werk des Vaters. Dieser Logos ist der Anfang der Welt. Er ist (es?) aber geworden durch Abtheilung, nicht Abschneidung; denn das Abgeschnittene ist vom Ersten getrennt, das Getheilte aber hat nur noch die Entscheidung für die Offenbarung dazu genommen (zu der Wesensgleichheit, die sich in ihm vom Ersten aus fortsetzt), ohne diß Erste zu berauben." [51])

Wie Justin will also auch Tatian Gott nicht des Logos verlustig gehen lassen dadurch, daß er aus ihm hervorgeht: auch keine reale Trennung (*ἀποκοπή, χωρίζεσθαι*) soll eintreten durch den Logos; aber eine Abtheilung soll doch vorgenommen werden im Begriffsgebiet des göttlichen Wesens. Wie vollzieht nun diese Tatian? Nicht im göttlichen Wesen, abgesehen von der *οἰκονομία*, der Welt der Offenbarung. Denn zwar er weiß von einem Logos auch vor der wirklichen Welt; aber da weiß er ihn nur zu unterscheiden, wie den Vater von seiner Vernunft: ein Unterschied, der sofort zusammensinkt, weil die Vernunft im Vater ist, und er nicht Gott ist ohne die Vernunft. — Sodann ist nicht einmal die Unterscheidung von Gott und der Welt rein durchgeführt, sondern die Welt wird von ihm schon hineingenommen in die innere Sphäre des Göttlichen: Gott ist mit seinem Logos das All nach seinem wesentlichen, ewigen Seyn (*ὑπόστασις*). Damit ist unwider-

---

[51]) *γέγονε δὲ κατὰ μερισμὸν οὐ κατὰ ἀποκοπήν. Τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προςλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν*, worauf das Bild von einer an der andern angezündeten Fackel folgt. Die Beziehung auf Justin c. Tryph. 128. 61. und die theilweise Polemik dagegen ist evident. Justin verwirft dort das *προπηδᾶν* und die Abtheilung des göttlichen Wesens; Tatian eignet sich beides an. — Anders, als es im Text geschieht, aber wie mir scheint, nicht ungezwungen, erklärt die Worte von *κατὰ μερισμὸν* an Daniel, Tatianus der Apol. S. 157 ff.: „Das Abgerissene wird von seinem Ersten getrennt, das durch Mittheilung Entstandene hat an der Natur des Wesens Theil, daraus es genommen ist."

bringlich der Logos in Gott auf die Bedeutung gebracht, die annoch ruhende Potenz der Welt in Gott zu seyn; da ist er die Welt nach ihrer Wahrheit, und die christliche Lehre nicht hinaus über die von Tatian so verspotteten Hellenen, denen auch die Welt der Sohn Gottes ist. Allerdings zieht er die letztere Folgerung nicht; aber einen Unterschied des Logos vom Vater, abgesehen von der Welt, findet er nicht; und da er ihn schon im immanenten göttlichen Seyn nur als das ideale Weltprincip bestimmt hat, so ist die nicht trennende Abtheilung zwischen dem Vater und dem Logos, die er sucht, für ihn nur noch so zu finden, daß er das göttliche Wesen sofern es das Moment der Offenbarung in sich aufnimmt oder setzt (*οἰκονομίας αἵρεσιν προςλαβὸν*), unterscheidet von dem in sich seyenden göttlichen Wesen. Da wird dann der Unterschied in Gott selbst noch bedeutungsloser als bei Theophilus; und an die Stelle des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn drängt sich der zwischen dem Gott, der als verborgner mit seinem Logos das All und ideales Weltprincip ist, und zwischen dem Gott, der durch den freien Entschluß sich als wirkliches Realprincip setzt; durch den reinen Willen des Vaters und des in ihm ruhenden Logos, der aus dem Vater *προπηδᾷ* nicht *γεννᾶται*. Bei dieser im Wesentlichen sabellianischen Denkweise ist nicht zu sehen, ob und warum der Logos auch nur für die Weltschöpfung eine eigne Hypostase seyn soll. Er nennt ihn zwar das erstgeborne Werk des Vaters, wozu der Logos geworden sey, weil er nicht ins Leere erfolglos auslaufen konnte: aber da in diesem Erstgebornen doch nur Gott selbst fixirt ist in dem Momente, wo er sich zum wirklichen Princip der Welt macht, so hat die Persönlichkeit des Erstgebornen auch nicht bei der Schöpfung für ihn eine Bedeutung: sondern es bleibt diß für ihn eine traditionell überkommene Vorstellung, die in seinen Context um so weniger paßt, als er auch nicht christologisch zu ihr geführt scheint. [52])

---

[52]) Tatian läugnet nicht die Menschwerdung Gottes; aber auch hier haben, dem Obigen entsprechend, seine Ausdrücke fast patripassia-

Die Vorstellung von der Hypostasirung des Logos bei der Weltschöpfung wirft der klarere und besonnenere **Athenagoras** vollends ganz hinweg, wie er durch seinen reineren Gottesbegriff ein immanentes Verhältniß zwischen Vater und Sohn anbahnt. Sehr bestimmt bezeichnet er die Aufgabe: „wir nennen Gott den Vater, Gott den Sohn und den heiligen Geist, sowohl ihr Wesen zeigend in der **Einheit**, als auch den **Unterschied** in ihrer Ordnung (c. 10.). Der Christen Sorge und Freude sey, Gott und den Logos, der von ihm kommt, zu erkennen; zu sehen, welcher Art die Einheit des Sohnes ist im Verhältniß zum Vater, welches die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne, was der Geist sey; welcher Art die **Einigung** dieser Aller und der **Unterschied** der geeinigten, des Geistes, des Sohnes, des Vaters" (Leg. 12.). Sodann fixirt er den Gottesbegriff für sich viel reiner als Tatian. Gott hat die Welt nicht geschaffen aus Bedürfniß, denn alles ist Gott selbst sich selbst; unzugängliches Licht, die vollkommene Welt, Geist, Kraft, Vernunft (Leg. 16.). Darum sind die Menschen nicht um eines andern willen, selbst nicht um Gottes willen geschaffen; aber auch nicht zwecklos, denn Gott ist weise; sondern als Selbstzwecke, um ihres eignen Lebens willen, das für das Höchste bestimmt ist (de resurr. 12.), also aus lauterer Güte Gottes. Aus diesem Fortschritt im Gottesbegriff ist es abzuleiten, daß Athenagoras den Logos gar nicht mehr erst bei der Weltschöpfung erzeugt werden läßt. Ein *γέννημα* nennt er ihn, und zwar *πρῶτον*, aber nicht als wäre er geworden (denn von Anfang an hatte Gott, da er ewiger Geist ist, in sich den Logos als ewig vernünftiger), [53]) sondern um in

---

nischen Klang; c. 22. sagt er: der h. Geist sey *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ*; und c. 55.: *οὐ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι.* Uebrigens steht bei ihm die Lehre vom heil. Geist vielmehr im Mittelpunkt seines Systems als die Lehre von Jesus, oder Christus, welche Namen in der Apologie (orat. ad Graec.) nicht vorkommen. Vgl. Daniel S. 211 ff. 211 ff. 167 ff.

[53]) Leg. 10. Was soll der Sohn (*παῖς*)? Er hat die Bedeutung *πρῶ-*

seinem Hervorgang, wie Idee, so Energie zu seyn für die chaotische Masse. Sicher ist, daß hiemit Athenagoras die Erzeugung des Sohnes bei der Weltschöpfung zu einem Bilde herabsetzt für den Begriff der schöpferischen Aeußerung des Sohnes: ebenso daß er, auch abgesehen von der Weltschöpfung, den Sohn ewig in Gott setzt. Darüber aber kann man zweifelhaft seyn, ob er den Sohn erst bei der Weltschöpfung, sowohl die die Welt denkende Vernunft nennt, die ebendamit das Weltideal in sich trägt (*ἰδέα*), als das schöpferische Princip derselben (*ἐνέργεια*), oder ob er wenigstens die Idee der Welt als ewig im Logos gegeben denkt. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere nach einer andern Stelle: „Gottes Sohn, dessen Erkenntniß die Christen haben, ist des Vaters Logos in Idee und Wirklichkeit"; [54]) d. h. Gottes Sohn habe ein doppeltes Daseyn; er sey und bleibe Logos auch in der Welt der Wirklichkeit, die durch ihn geschaffen sey, aber er sey noch ursprünglicher Logos in der Idealwelt selbst, dem *κόσμος τέλειος*, der Sphäre des Göttlichen. [55]) Da Athenagoras die Sphäre des Göttlichen, oder Gott selbst einen *κόσμος τέλειος* nennt, so ist darin schon eine Beziehung zur wirklichen Welt indicirt, und also nach ihm ohne Zweifel die Idee der wirklichen Welt eine ewige. Aber es hätte nicht übersehen werden sollen, daß Athenagoras nicht den in Gott immanenten Logos die Weltidee nennt; sondern ein zuständliches und ein wirkendes Logosseyn im Sohne unterscheidet. Daher es gewagt wäre, zu sagen, das Wesen des zuständlichen ewi-

τον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον, (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς, νοῦς ἀΐδιος ὢν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὢν) ἀλλ ὡς — ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών. Die letzteren Worte entweder: wie er Idee ewig ist, so soll er auch die Bedeutung haben, *ἐνέργεια* zu seyn. Oder: erstes Erzeugniß heißt er in sofern, als obwohl er selbst nicht geworden ist, doch die Conception der Weltidee wie das Schaffen als Hervorgang aus Gott vorgestellt wird.

[54]) Leg. 10. *ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ.*

[55]) Vgl. Leg. 16.

gen Logos sey nur, Weltidee zu seyn. Das Wesen des Sohnes will gerade Athenagoras nicht aufgehn lassen in der Beziehung zur Welt; er behält ihm eine Beziehung zum Vater vor. Er will nicht erst durch die wirkliche Welt, oder deren Idee einen Unterschied zwischen dem Logos und dem Vater gewinnen, sonst wäre unbegreiflich, wie er Gott ein in sich befriedigtes All nennen könnte auch ohne die Welt; indem ja doch die Welt wieder in Gott unmittelbar hineingetragen wäre, wenn Gott das in sich befriedigte All nur mit dem Logos und zwar in der Art ist, daß der Logos nur die Idee der Welt sey. — Das erhellt auch des Weiteren aus den Worten: „Von ihm und durch ihn (den Logos) ist alles geworden, da der Vater und der Sohn Eins sind. Da aber der Sohn in dem Vater und der Vater im Sohn ist, durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes Verstand und Logos (Vernunft) des Vaters." [56])

Auch bei Athenagoras vermißt man die nähere Anwendung der Logoslehre auf die Christologie. Aber er hat mit dem klarsten Bewußtseyn unter den Bisherigen die doppelte Aufgabe, der Einheit und dem Unterschiede sein Recht zu lassen, erkannt. Diese Aufgabe führt Clemens v. Alexandria fort.

Clemens von Alexandria ist besonders merkwürdig, weil er nicht blos durch griechische und philonische Philosophie gebildet und in innerem Verhältniß zur neoplatonischen Spekulation ist, sondern weil er auch durch die verschiedenen orientalischen und occidentalischen Richtungen innerhalb der Kirche als Schüler hindurchgegangen ist, und eine Vermittlung derselben anstrebte. [57]) Die alte ebjonitische Richtung ist schon wie erloschen: er erwähnt sie nicht; dagegen kennt er wohl

---

[56]) Leg. 10. Vgl. die oben angeführte Stelle aus Leg. 12. über das was der Christen Freude sey.

[57]) Strom. 1, 1. S. 522. ed. Potter. Einer seiner Lehrer z. B. war aus Griechenland (vielleicht Pantänus), einer aus Jonien, er traf ihn in Hellas; einer aus Assyrien (Bardesanes oder Tatian) einer aus Cölesyrien (vielleicht derselbe, den er einen Palästinenser ἑβραῖος ἀνέκαθεν nennt).

den Ebjonismus, der sich nach der gnostischen Blüthezeit aus dem Gnosticismus besonders der valentinianischen Schule hervorbildete (vgl. Excerpta ex scriptis Theodoti. Opp. Clem. Alex. ed. Potter. II, 966 ff.): die emanatistische Form des Sabellianismus (Strom. 7, 2. S. 831.), die Lehre vom λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος (Strom. 5, 1. 646.) von dem Persönlichwerden des Logos bei der Weltschöpfung (Strom. 5, 3. 654.). Auch mit den Theologumenen der Hebräer, und hebräischer Christen zeigt er sich vertraut, wie mit der Schrift alten und neuen Testamentes.

Der Uranfang ist der Vater, nicht mit Wort und Laut zu bezeichnen: sondern blos zu denken und mit schweigender Ehrfurcht zu verehren (Strom. 7, 1. S. 829.).

Während aber Gott an sich nicht kann erkannt noch bewiesen werden (Strom. 5, 1. 643.), so verhält es sich anders mit dem Sohne, der zunächst zwar Gegenstand des Glaubens, dann aber auch der Erkenntniß ist (Strom. 5, 1. S. 643 ff. 4, 25.). Eine hohe Natur hat der Mensch, eine höhere die Engel, aber die vollkommenste, heiligste und herrschendste, die fürstlichste, ja königlichste Natur ist die des Sohnes, die innigst verbunden ist dem einigen Allherrscher (Strom. 7, 2. 831.). Hiemit wäre der Sohn noch nicht über den Kreis der Geschöpfe hinausgerückt; daher auch eine Gotteserkenntniß durch die Erkenntniß seiner noch nicht begründet. Allein sichtlich wird er in die Sphäre des Göttlichen selbst erhoben, wenn er Weisheit, Wissen und Wahrheit heißt (Strom. 4, 25.). Der Sohn ist die geoffenbarte Wahrheit in Person:[58]) der Sohn ist Logos des Vaters, Einheit des allmächtigen Schöpferworts und der Vernunft (Strom. 7, 2. 832. Paed. 3, 13. S. 309. 310.). Er ist überall allezeit, ganz Licht des Vaters, ganz Intelligenz; nirgends eingeschlossen, ganz Auge und ganz Ohr: Alles sehend und Alles wissend (Strom. 7, 2. S. 831.).[59]) Durch ihn ist das Christenthum die

[58]) Strom. 6, 14. 801. πρόσωπον τῆς δεικνυμένης ἀληθείας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

[59]) Den Namen θεὸς hat er unzähligemale bei Clemens, der freilich

Wahrheit und theilt das Wissen mit, ist die alle sonstige Philosophie entbehrlich machende Weisheit. Die griechische Philosophie hat die Wahrheit des Logos zerstückelt, wie die Mänaden den Pentheus: das Christenthum hat in dem Logos die ganze Wahrheit.

So erleidet jener Satz von der Unerkennbarkeit Gottes an sich die Beschränkung: daß er dann nicht könne erkannt werden, wenn er sich nicht offenbart. Aber im Logos kann sich Gott offenbaren. Unser Pädagog, sagt er (Paed. 1, 2. S. 99.), ist Gott seinem Vater ähnlich. Alle Kräfte des Geistes laufen geeinigt in Einem zusammen, dem Sohn (Strom. 4, 25. S. 632.). Während der Vater der Uranfang ist, ist der Sohn in der Idealwelt am ältesten durch seine Geburt, der zeitlose und anfangslose Anfang, zugleich Erstling des Seyenden (Strom. 7, 1. S. 829.). Er ist des Vaters Angesicht: in ihm hat der Vater ein σχῆμα; er ist des väterlichen Wesens Offenbarer. [60]) Der reinigende, milde, göttliche Logos, in Wahrheit der offenbarste Gott, dem Herrn des Alls gleich (ἐξισωθείς), hat aufs Leichteste uns Gott gezeigt (Coh. 10. S. 85 ff. Strom. 5, 1. 646.). Da er der persönliche Logos ist, so ist in ihm die Wahrheit erkennbar geworden (Strom. 5, 3.). „Manche," sagt er (Strom. 6, 8. 775.) „lehren, es gebe vieles Unbegreifliche, wovon auch der Gnostiker nichts wisse außer daß es nicht könne begriffen werden. Allein dem Sohne ist nichts unbegreiflich, daher auch durch ihn dem Gnostiker." Wer die Unbegreiflichkeit Gottes absolut denkt, für den kann auch Christus nicht Offenbarer seyn: der steht

---

nicht sparsam mit diesem Worte umgeht. Jedoch wenn Geschöpfe ihm Götter heißen, heißen sie so nur um der Theilnahme am Logos willen. Strom. 6, 1. 7, 11. 870. Paed. 3, 1. 251. 1, 6. 127. Auch Gottes Wille heißt der Logos, und hat selbst den Namen παντοκράτωρ, Strom. 5, 1. 646., θέλημα παγκρατορικόν, Paed. 3, 7.

[60]) πρόσωπον τοῦ πατρὸς (Paed. 1, 7. 132.); ὁ τοῦ πατρῴου μηνυτὴς ἰδιώματος. (ibid.); vgl. 5, 1. 647. Paed. 1, 2. 99. Θεὸς ἐν σχήματι πατέρος.

noch in dem vorchristlichen Gottesbegriff, dem Ὄν. Und wer im Sohne nicht das vollkommene Ebenbild des Vaters sieht, wer nicht den Vater im Sohne ganz offenbar seyn läßt, der subordinirt den Sohn dem Vater, weil dann nur theilweise der Sohn hat, was der Vater. Und weil der Vater als das Ὄν noch Manches zurückbehält, was er dem Sohn nicht mittheilt, so ist dann entweder noch eine fernere Offenbarung möglich, oder ist dieser Rest schlechthin unenthüllbar: so ist zwar im Christenthum vielleicht das Möglichgrößeste gegeben, aber die absolute Religion ist es auch so nicht.

Es soll nicht geläugnet werden, daß Clemens, wie auch noch zum Theil Origenes, durch diese Vorstellung von Gott als dem Ὄν noch etwas gebunden ist: aber daneben erkennt er doch an, daß im Sohn der Vater ganz ist, und erkannt werden kann durch Christus.

Von Subordination oder Geschöpflichkeit des Sohnes, oder von Unvollkommenheit der christlichen Religion kann bei Clemens keine Rede seyn. Der Sohn ist ihm im Vater: der Vater im Sohn; die Erkenntniß des Vaters und Sohnes ist ihm die Erkenntniß der Wahrheit durch die Wahrheit, wie die gnostische Regel es verlangt (Strom. 5, 1. 643 f.). Berechtigter ist vielmehr die Frage: ob er einen Unterschied behalte zwischen dem Logos und dem Vater. Diß Bedenken entsteht uns billig, wenn wir (Strom. 7, 2. 833.) lesen: er sey eine Wirksamkeit, Energie des Vaters. Denn das kann so verstanden werden: er sey der Vater in dem Moment der Offenbarung; womit aller innere Unterschied Gottes von Gott entweder aufgehoben, oder der Unterschied zwischen Welt und Gott verwischt wäre. Dahin kann auch gezogen werden, daß Clemens den Sohn platonisirend als ἰδέα τῶν ἰδεῶν behandelt (Strom. 5, 3. 654.), [61]) als die

---

[61]) Strom. 4, 25.: Der Sohn ist unendlich in jeder seiner Kräfte ihrer Idee gemäß. Er ist aber nicht unmittelbar oder abstract (ἀτεχνῶς) Eins, wie das Eins, noch Vielheit, wie Theile ἀλλ' ὡς πάντα ἕν, ἔνθεν καὶ πάντα. Denn er ist ein Cirkel aller in Eins

allerwärts ausgegossene Wahrheit (Coh. 10. S. 85 f.), als die Lebensquelle, die Frieden, Bund und Versöhnung bringt. Ohnehin will er doch den Vater nicht als bloßen substantiellen Grund denken: sondern der νοῦς eignet auch dem Vater. Was bleibt ihm für ein Unterschied von dem Sohne?

Eine Antwort auf diese Frage, wodurch der Sabellianismus gründlich beseitigt würde, findet sich nicht bei Clemens. Doch besagen die genannten Instanzen auch keineswegs, daß er den Unterschied des Sohnes und des Vaters nur auf die Offenbarungsseite verlegen will. [62]) Vielmehr daß er einen Unterschied will, ohne irgend dem Subordinatianismus näher zu treten, dürfte aus Folgendem erhellen. In der obigen Stelle, wo er ihn den zeit- und anfangslosen Anfang nennt, unterscheidet er ihn doch bestimmt von dem Vater (Strom. 7, 1. 829.). Anderwärts (5, 1. 643.): der Vater ist nicht ohne den Sohn: zugleich daß er Vater ist, ist er des Sohnes Vater. Der Logos wird ihm nicht mehr etwa erst durch oder bei der Weltschöpfung: er ist nicht das gesprochne Schöpferwort: sondern Clemens faßt vielmehr die andre Seite auf: er ist das sprechende Schöpferwort, er ist die allmächtige Weisheit in Gott und bei Gott, die auf die geheimnißvollen Ideen schauend wirkt, aber allerdings immanent in sich des Vaters Willen, Güte u. s. w. hat und offenbart (Strom.

---

kreisenden und geeinigten Kräfte. Daher heißt er auch A und O und bei ihm allein wird das Ende auch wieder zum Anfang und endigt wieder bei dem frühern Anfang, nirgends eine Unterbrechung in sich hegend. Der Logos ist ihm also das in sich kreisende Allleben: und an ihm und durch ihn glauben, heißt monadisch, unauflöslich mit ihm geeinigt werden.

[62]) Die Stelle, wo der Sohn eine Energie des Vaters heißt, will nach dem Zusammenhang sagen: jede That des Sohnes oder der Sohn in jeder That habe eine Beziehung auf Gott den Vater zurück: so daß der Vater darin handelnd zu denken sey. — Ferner die allerwärts ausgegossene Lebensquelle heißt der Sohn Coh. 10. nach der Menschwerdung, wo doch kein Zweifel seyn kann, daß er ihn persönlich denkt. Wahrheit, Idee der Ideen u. s. f. nennen ihn auch Solche, die seinen Unterschied vom Vater streng festhalten.

5, 1. 645 f. 7, 2. 831.). Der hervortretende Logos ist der Weltschöpfung Urheber (Strom. 5, 3. 654.). Alle Passivität Veränderung, Zeitlichkeit, ebendamit auch Subordination vom Logos zu entfernen, ist des Clemens eifriges Bemühen: und daher scheint er auch den Ausdruck λόγος προφορικὸς, nicht gut zu heißen. „Der Logos des Vaters des Alls ist nicht jener προφορικὸς wohl aber Gottes offenbarste Weisheit und Güte, nicht minder die allmächtige, wahrhaft göttliche Kraft." (Strom. 5, 1. 646.) Es liegt hierin eine Polemik gegen die Meinung, daß er blos gesprochnes, leeres Wort sey, und nicht vielmehr Intelligenz, reale schöpferische Macht. Eine untergeordnete Stellung erhielt er aber auch, wenn er nur von Gott gesprochenes Schöpferwort (προφορικὸς) wäre.

Der evidenteste Beweis jedoch dafür, daß Clemens den Logos relativ selbständig im Verhältniß zum Vater denkt und so im ewigen Wesen Gottes Gott von Gott unterscheiden will, dürfte in Folgendem liegen. Als ausgemacht darf angenommen werden, daß Clemens Christum persönlich denkt durch den Logos, nicht durch die Menschheit. Nun verwahrt er sich aber dagegen, daß durch die Menschwerdung, oder auch durch die Schöpfung eine Veränderung im Logos, vorgegangen sey, dergleichen z. B. das Persönlichwerden einer zuvor unpersönlichen Potenz für den Zweck der Menschwerdung wäre; sondern: „der Sohn Gottes," sagt er (Strom. 7, 2. 831.), „weicht nimmer von seiner Warte, [63]) wird nicht getheilt, nicht abgeschnitten, wandelt nicht von Ort zu Ort, sondern ist allezeit überall, nirgends umschlossen, ganz Intelligenz, ganz Licht des Vaters." Also wird er denjenigen Unterschied vom Vater, den er dem Logos in Christo zuschreibt, auch dem Logos auf seiner Warte zugeschrieben haben.

Schauen wir, bevor wir zur Lehre des Clemens von der Menschwerdung des Logos fortschreiten, zurück auf den bisherigen Entwicklungsgang der Logoslehre: so sehen wir gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, daß die biblische

[63]) Ganz ähnlich Theodotus, Excerpta ex script. Theod. in Clem. Opp. II, 966 ff.

Richtung in der Kirche, die vom Schöpferwort ausgieng, und die hellenische sich bereits völlig durchdrungen haben, und daß, wie ein allgemeines Symbolum der Eintracht, das Wort Logos das stehende wird für die Bezeichnung des höhern in Christo erschienenen Wesens. Aber das friedliche Bette der Logoslehre, in das die verschiedenen Richtungen ausmündeten, war zugleich doch nur der Ausgangspunkt für neue Probleme geworden. Denn ist der Logos gleich an sich die Einheit von Vernunft oder Weisheit und vom Wort, so fragt sich, wie ist er im Verhältniß zur Welt und endlich zum Vater zu denken? Als ein göttliches Wesen gilt der Logos, und zwar entschieden als ein persönliches, indem der von der Erscheinung des persönlichen Christus herstammende Impuls sichtlich dahin nachwirkt, den Logos als präexistente Hypostase zu denken. Da alle Väter des zweiten Jahrhunderts ohne Ausnahme des Logos Wesen aus des Vaters Wesen ableiten, und vor dieser letzten Begründung des Göttlichen, was in Christus erschien, im göttlichen Wesen nicht zurücktreten können, so zeigt sich dem Blicke schon von Ferne das schwere Problem, wie denn die Annahme eines zweiten und dritten göttlichen Wesens mit der Einheit Gottes bestehe.

Diß Problem war nicht lösbar, so lange die Persönlichkeit des Sohnes ganz in demselben Sinne genommen wurde, wie Christus eine Person ist den Menschen gegenüber. Denn würde diese Person einfach und unmittelbar präexistent gesetzt, ins göttliche Wesen verlegt, so war gegen den Polytheismus keine Rettung. Vielmehr mußte, da die Kirche nie den Letztern wollte, der Begriff der Persönlichkeit modificirt, es mußte die endliche, exclusive Art, die er in der Sphäre der Menschen hat, vom Logos abgestreift werden, damit nicht durch den Logos die Einheit des göttlichen Wesens zerreiße. Gewiß also ist es eine berechtigte Scheu vor der Einheit des göttlichen Wesens, die so viele Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts bewog, bei allem Bemühen, das Wesen des Sohnes im innern göttlichen Wesen selbst zu begründen, doch mit dem Begriff von der Persönlichkeit des Logos, der bis dahin

errungen und mit der Welt noch zu unmittelbar verflochten war, gleichsam Halt zu machen vor der Schwelle des innern göttlichen Wesens selbst: und so werden wir die für uns so fremdartige Lehre jener Zeit von dem Eingang des Sohnes in die Persönlichkeit mit dem Hervorgang desselben zur Weltschöpfung verstehen. Mögen auch vorchristliche Philosopheme von der Weltschöpfung zu dieser vorläufigen Auskunft mitgewirkt haben, die sonderbare Theorie von der Zeugung des Sohnes vor der Weltschöpfung und für sie kann sich nur dadurch auf christlichem Boden eine Zeitlang eingebürgert haben, daß in ihr das christliche Interesse, alles auf das christliche Princip hin, ja durch dasselbe geschaffen zu wissen, mit der Forderung der Einheit Gottes sich auszugleichen suchte. Die wahrhafte Göttlichkeit des christlichen Princips wird gesichert durch die einstimmige Lehre: der Logos sey aus dem Wesen des Vaters, also Gott wesensgleich. Aber der Unterschied des Logos vom Vater wird aus dem innersten Wesen Gottes annoch hinausgehalten. Der Gottesbegriff erträgt noch nicht eine Unterscheidung Gottes in sich von sich, wie denn die Idee des freien, absoluten Geistes noch nicht rein genug erfaßt ist; hinwiederum der Logos ist noch zu unmittelbar mit der Weltidee oder gar der Welt selbst verflochten, daher sein Seyn mit seinem Werk oder der Weltentstehung noch zu unmittelbar zusammengedacht: er ist weniger fixirt als der Denkende, Sprechende, denn als der Gedachte, als das gesprochene Schöpferwort. Heiße der Denkende, Sprechende auch der innere Logos, — die Unterscheidung dieses von dem Vater bleibt noch Postulat.

Diese Vertheilung der Momente des Unterschiedes und der Einheit mußte vergänglich seyn. Diese Einheit ist von der Idee Gottes, dieser Unterschied, der auf die Seite der Welt verlegt ist, von der Idee der Welt bedroht. Ist Gott noch nicht von Gott unterschieden, so ist der Unterschied des Sohnes vom Vater noch nicht im innern Wesen Gottes begründet, sondern fällt, soweit er da ist, auf die Weltseite. Da bleibt der Sohn in dem Sinne ein secundäres Zufälliges,

wie die Welt ein contingens ist. So daß, wenn der Unterschied nicht in Gott hereingenommen wird, eine arianische Denkweise eintreten muß. Hiegegen aber protestirt das christliche Bewußtseyn dieser Männer, sie verlangen sämmtlich Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater, wollen ihn nicht als Geschöpf, sondern als Sohn denken, läugnen nirgends, daß der Unterschied des Sohnes vom Vater sich auch in das göttliche Wesen selbst hineinziehe: wagen aber, der göttlichen Monarchie wegen, ebensowenig, der Aufforderung, die schon in der Wesensgleichheit des Sohnes liegt, folgend den Sohn nach seinem ganzen Wesen, nach seinem Unterschied von dem Vater, wie nach seiner Einheit, im göttlichen Wesen zu begründen. Die Folge aber davon, daß sie, wenn nicht die Wurzeln des Unterschiedes, doch den Unterschied selbst erst bei Gelegenheit der Weltschöpfung gewinnen, ist, daß Zeitlichkeit und Veränderlichkeit den Logos trifft, was mit der Wesensgleichheit einen Widerspruch bildet. Ebenso aber hat da der Logos der Welt gegenüber eine nur unsichere Hypostase: denn ist er gleich ihr Schöpfer und Herr genannt, so ist er andrerseits ihre Einheit, gewissermaßen sie selbst, und weil Gott überhaupt noch nicht in seiner Selbstunterscheidung erfaßt ist (womit erst der Logos begründet wäre), so fällt der Logos zu unmittelbar mit der Welt zusammen und kann noch deren nominalistische oder pantheistische Einheit seyn. Wie ja auch das menschliche Bewußtseyn, bevor es sich von sich unterscheidet, noch viel weniger des Unterschiedes von der Welt mächtig ist, sondern unmittelbar an das Weltbewußtseyn, seinen einzigen Inhalt dahingegeben bleibt. Da auf der andern Seite ebenso die Einheit des Sohnes mit dem Vater durch jene Auskunft subordinatianisch bedroht ist, womit die wahrhafte Göttlichkeit und Neuheit des Christenthums nicht bestünde, so gewahren wir bald eine merkwürdige Wendung. Während noch Justin mit Energie die Frage zu lösen suchte, wie (den Begriff der Persönlichkeit des präexistenten Sohns in der herkömmlichen Weise vorausgesetzt) der Hervorgang des Logos, des zweiten göttlichen Wesens aus dem Einen

unbeschadet seiner Einheit gedacht werden könne, aber bei der Lösung die Geburt des Sohnes, sein hypostatisches Seyn zu nahe mit der Welt und Zeitlichkeit zusammenrückt, so treibt das christliche Interesse zur bestimmteren Unterscheidung des Logos von der Welt fort, was dadurch geschieht, daß der Logos von sich selbst bestimmter unterschieden wird, der weltschaffende Logos (προφορικός) von dem Logos in sich selbst, und war dieser Unterschied gemacht, so mußte immer mehr das Hauptgewicht auf den innern Logos fallen, denn der innere bürgt für die wahre Göttlichkeit der Person Christi, er ist der Sprechende, der andere der Gesprochene. Die Andeutung Justins, Gott habe aus sich selbst heraus den Logos gezeugt, verfolgen die Andern so, daß sie ihn den Verstand und die Vernunft in Gott selbst nennen. Man sieht leicht, daß mit dieser für die Unterscheidung des Logos von der Welt so wichtigen Bestimmung der Unterscheidung des Logos von sich selbst das Zweite, der Unterschied des Logos vom Vater noch nicht gegeben ist, vielmehr ihm gegenüber die Hypostase des Sohns vorläufig zurückgestellt bleiben muß, also mehr das Interesse der Einheit des Logos mit dem Vater als das des Unterschiedes dabei befriedigt wird. Aber erst muß ja aus der Welt, ja der Welteinheit ins innere göttliche Wesen selbst zurückgegangen, in dieses hinein der Logos gestellt seyn, bevor das immanente Verhältniß des Vaters zum Sohne kann behandelt werden. Mit jener Unterscheidung aber des Logos von sich selbst geschieht der erste große Schritt, den Sohn, der bisher nur in seiner Thätigkeit, in seinem Werke (namentlich der Weltschöpfung) betrachtet war, in seinem ewigen Seyn zu erfassen. Das Werk bleibt darum nicht minder sein Werk, aber jetzt ist die Möglichkeit gegeben, daß er erst sich selbst erfassend, sein Werk vollziehe, nicht aber unmittelbar in dasselbe übergehe, und so ist, wenn diß, wie es geschah, verfolgt wird, der Grundstein gelegt zu der für den christlichen Gottesbegriff entscheidenden Unterscheidung der operatio ad extra von dem immanenten Seyn des Göttlichen für sich. Mehr allerdings

noch nicht als der Grundstein. Bleibt es bei dem immanenten Seyn, schreitet dieses nicht fort zu einer immanenten Unterscheidung des Vaters von dem Sohne, so ist auch die Selbstunterscheidung des Logos noch unsicher; unterscheidet sich das Göttliche nicht von sich selbst, in sich, auch abgesehen von dem Werk (λόγος προφορικός), so hat sich auch der Logos noch nicht vollständig selbst erfaßt; die Welt bleibt da das Objekt, darin er allein sich selbst erkennt, ist in seinem eigenen Selbstbewußtseyn das objective Moment, oder der objective Sohn Gottes. Auch seit der Unterscheidung des Logos von sich selbst ist in der That bei den betrachteten Kirchenlehrern Anfangs die Richtung auf das Werk noch so stark, daß in dem Hervorgang zum Werk eine neue Bestimmung, eine Aenderung in seinem eigenen Wesen vorausgesetzt wird, und seine Zeugung noch mit dem Werke der Weltschöpfung verbunden bleibt, und davon ist nur die andere Seite Dieses: daß auch der innere Logos durch die Beziehung auf die Welt noch gebunden, unmittelbar von der Weltidee erfüllt ist. Allein mit der Richtung auf Unterscheidung des Logos von der Welt ist es Ernst, und der Gang daher sicher vorgezeichnet. Zuerst nimmt Athenagoras den Anlauf, die Veränderung im Wesen des Logos, also seine Zeugung und sein Persönlichwerden bei der Weltschöpfung, bestimmt zu läugnen und zum Bild herabzusetzen, dagegen aber entschieden das Hauptgewicht auf den innern Logos fallen zu lassen. Clemens von Alexandrien aber schließt in dieser Richtung ab. Er läßt so sehr alles Gewicht auf den innern Logos fallen, daß er den προφορικός ganz zurücknimmt, und diesen Unterschied mit dem freilich nur gesetzten, nicht begründeten Unterschied zwischen dem Vater vertauscht, der nie ohne den Sohn, sondern Vater nur mit dem Sohn ist, und zwischen dem Sohn, der als zeit- und anfangsloser Logos nimmer von seiner Warte weicht, obwohl er Alles schafft und erhält. So war, dem christlichen Bewußtseyn entsprechend, das Subordinatianische beseitigt: aber freilich auch vorerst dem Sabellianismus so gut wie dem nicänischen Dogma offene Bahn ge-

macht; denn bei dem Rückgang in das innere göttliche Wesen blieb der Unterschied des Sohnes vom Vater vorerst bloßes Postulat. Mit dem Fallenlassen der Zeugung des Sohnes bei der Weltschöpfung war auch der feste Punkt aufgegeben, vermittelst dessen man dem Gottmenschen die göttliche Hypostase hatte sichern wollen, ohne doch das Innere des göttlichen Wesens mit einer Zweiheit zu bedrohen. Jetzt war entweder zum Sabellianismus überzugehen, oder in anderer Weise als bisher, der Unterschied des Sohnes vom Vater zu sichern. Wir werden sehen, wie die gegen das Ende des Jahrhunderts gewaltig auftretende durch so viele Umstände begünstigte sabellianische Bewegung, da sie ihre Consequenzen zu entfalten begann, die Kirche genöthigt hat, gerade zur Vervollständigung der Unterscheidung Gottes von der Welt sich nicht genügen zu lassen an der Unterscheidung des Logos von der Welt oder von sich: sondern zur Unterscheidung Gottes von Gott, des Vaters von dem Sohne fortzuschreiten. [64]) Hiedurch bekam das eine Weile gegen die Einheit mit dem Vater in den Hintergrund getretene Moment der Hypostase des Sohnes aufs Neue seine Bedeutung, und zwar um so mehr, als durch das momentane Zurückgehen in die Einheit mit dem Vater der Begriff der Hypostase selbst geläutert war. Durch die Eintauchung des Logos in das innere göttliche Wesen waren inadäquate, auch mit der Einheit Gottes unverträgliche Bestimmtheiten am Wesen des Logos, die ihn mit der Welt verflochten hielten, und über die Exclusivität, die der endlichen Persönlichkeit eignet, nicht genug erhoben, theilweise abgestreift:

---

[64]) Wie schwer die Kirche dazu fortschritt, wie sie zögert, diesen kühnen Schritt zu wagen, aber auch wie bestimmt sie erkannte, daß dem Sabellianismus entgegen zu treten sey um jeden Preis, beweist einerseits Tertullian, der lieber zu dem verlassenen Posten der Erzeugung des Sohnes bei der Weltschöpfung zurückkehrt, als daß er sich dem Sabellianismus hingibt; und andrerseits Origenes, der lieber etwas Subordinatianisches mit Tertullian aufnimmt, als daß er Vater und Sohn nicht bestimmt unterschiede.

so daß nun schon eher gewagt werden konnte, ohne die Einheit Gottes zu entzweien, dem Sohn und dann auch dem heil. Geist im göttlichen Wesen selbst diejenige Stelle zu geben, die sie im traditionellen Bekenntniß von Vater, Sohn und Geist von Anfang an in der Christenheit unbezweifelt, aber auch ohne theologisch oder anthropologisch begründet zu seyn, eingenommen hatten.

Doch wir kehren zu Clemens zurück. Jene universale Bedeutung des Logos, die Clemens so stark hervorgehoben hat, macht nach ihm die Menschwerdung desselben weder entbehrlich, noch unmöglich. Daß alles bessere Wissen von Anfang an vom Logos stammt, und eine natürliche Gotteserkenntniß nicht genüge, hält er den Gnostikern Basilides und Valentin entgegen. Obwohl aber nach Clemens der Logos auch eine Stätte der innern Offenbarung hat, die Vernunft, so schreibt er ihm doch auch die Fähigkeit zu äußerer, objectiver Erscheinung zu. So erschien er schon im A. T., ward aber (in Christus) herabgesandt, weil wir Gott nicht kannten, als unser Lehrer und Herzog, als der verborgene, heilige Offenbarer der großen Vorsehung. [65]) In ihm erschien ein Meer von Gütern, die göttliche Kraft aufleuchtend über der Erde erfüllte mit dem Saamen des Heils das All. Schneller als die Sonne aus des Vaters Willen aufsteigend, zeigte er uns aufs Leichteste Gott (Coh. 10. S. 85. f.). Er ward Fleisch, um gesehen zu werden (Strom. 5, 3. 654.); um durch den Mund eines Menschen wirkender Gott zu seyn (Strom. 7, 11.). So gieng er auf als das allgemeine Licht über die Welt, das durch die evangelische Verkündigung jedem nahe tritt. Erst mit der Offenbarung in Jesu ist die Entscheidung gegeben von Gottes Seite: jetzt erst kann, aber auch muß sie jedem abverlangt werden (Strom. 6, 6. S. 762 ff.). Er will uns Theil geben am Logos, daß unser Leben werde ein System logischer Handlungen (Paed. 1, 13.), wie er ja erschien, um zu zeigen, was den Menschen im Gehorsam gegen die

---

65) Strom. 5, 1. 647.

Gebote zu leisten möglich sey (7, 2. 833.), daß wir vergöttlicht (Paed. 3, 1. S. 251. Strom. 4, 25. 635. 642.), zur ungetheilten Einheit und gnostischen Vereinigung kommen. Er wollte uns umwandeln in die Schönheit des Logos, unser Verderben, unsre Sterblichkeit in seine Unsterblichkeit, uns heilen an Leib und Seele (Strom. 2, 5. 440. 3, 17. Paed. 3, 1. 251.).

Die Menschwerdung selbst, deren Zweck all das Genannte ist, ist keineswegs nur die Menschwerdung eines Theils des Logos; [66]) sondern der Logos ist herabgesandt (Strom. 5, 1. 647.). Die ganze, nicht zerstückelte Wahrheit ist in Jesu erschienen, der Logos, der überall ist allezeit, nirgends eingeschlossen, nicht abgetrennt, noch wandelnd von Ort zu Ort, sondern stets ganz Logos ist (Strom. 1, 13. 7, 2. 831.). Der Erlöser ist das offenbare Mysterium (Paed. 3, 1. 251.), Gott im Menschen und der Mensch Gott, und des Vaters Willen vollbringt der Mittler. Denn Mittler ist der Logos, der

[66]) Daß in den Schriften, die wir noch von ihm haben, keine Spur von ebjonitischer Denkweise ist, erkennen alle an. Photius Cod. 109. ed. Rothom. 1653. S. 286. sagt zwar, daß in den Hypotyposen stehe, nicht der wahre Logos sey Mensch geworden, sondern eine Kraft und Emanation des Logos; der ἥττων λόγος. So lehre er zwei λόγοι, einen großen und einen kleinern. Daneben noch der Vorwurf des Doketismus in Beziehung auf das σαρκωθῆναι, was zum erstern nicht paßt. Aber Photius ist selbst nicht sicher, ob er in dem Werke, was er vor sich hat, die getadelten Irrthümer als die des Clemens ansehen soll. — Mit der ausführlicheren Beschreibung, die Photius von den sogenannten Hypotyposen gibt, dürfte sich vollkommen die Ansicht vertragen: die sogenannten Excerpta Theod. seyen ein Rest der Hypotyposen. Diese Excerpte sind nachläßig insofern niedergeworfen, als man oft nicht deutlich sieht, was dem Theodotus und was dem Excerptor angehört. Theodotus hat jene ebjonitische Lehre von einem doppelten Logos (§. 61.); nur so wird erklärlich, wie Photius sie dem Clemens zuzuschreiben veranlaßt werden konnte, sofern er der Verfasser sey, was er nicht gewiß zu behaupten wagt. — Länger haftete an Clemens ein andrer Vorwurf, den Photius den Hypotyposen macht, der der blos scheinbaren Menschwerdung des Logos, den übrigens Photius in den Werken, die wir noch haben, nicht begründet findet.

Beiden gemeinsame, Gottes Sohn einerseits, andrerseits Erlöser der Menschen, Gottes Diener, unser Pädagog. Diener ist das Fleisch, es gibt ihm oder in ihm nimmt er sich die Knechtsgestalt. Eine nähere Beschreibung der Menschwerdung scheint der freilich etwas spielende Abschnitt Paed. 1, 6. S. 123. zu enthalten. Der Vorwurf des Doketismus kann den Clemens nicht treffen, wenn man das Wort strenge nimmt. Er nennt in der genannten Stelle Christum eine Frucht der Jungfrau. Indem er sodann die Stelle vom Fleisch und Blut Christi Joh. 6, 53. 54. auf die Menschwerdung bezieht, sagt er: sein Fleisch sey vom heil. Geiste bereitet, unter dem Blut sey der Logos zu verstehen, denn wie reichliches Blut ist der Logos seinem Leben zugegossen. Der Herr aber ist die Mischung aus beiden, Geist und Logos; die Nahrung (Joh. 6.) ist der (ganze) Herr Jesus, der Logos Gottes, Fleisch gewordner Geist (πνεῦμα σαρκούμενον), geheiligtes, himmlisches Fleisch. Anderwärts wird diese Eingießung oder Mischung des Logos und der σὰρξ auch als That des Logos beschrieben, der sich hineinzeuge in die σάρξ, um gesehen zu werden (Strom. 5, 3. 654.: ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ Λόγος σὰρξ γένηται ἵνα καὶ θεαθῇ.). Man darf nicht daran denken, daß Clemens dem Logos die Persönlichkeit, die Andere ihm bei der Schöpfung werden lassen, bei der Menschwerdung zukommen lasse, denn er sagt nicht, daß der Logos bei der Menschwerdung gezeugt werde, sondern sich zeuge; mithin ist sein Seyn schon vorausgesetzt, und da Clemens eine Aenderung im Logos schlechthin verwirft, so wird unter dem Sichzeugen nichts Anderes als sein Sichselbstsetzen in einem Menschen können verstanden werden, und zwar da nach Clemens doch der Logos schon vor Christo in den Menschen wirksam war, aber bei ihnen nicht von einem Sichzeugen des Logos die Rede ist, so wird der Ausdruck sich auf die eigenthümliche, alle menschliche φύσις weit übertreffende Einwohnung des Logos beziehen (Strom. 2, 5. 439.), die wir die persönliche nennen.[67]

---

[67]) Mit ebenso viel Recht, aber auch Unrecht, könnte man aus Strom.

Daß Clemens Christo eine wahrhaft menschliche Natur zuschreiben will, daran, sollte man denken, könne kein Zweifel seyn, denn er nennt ihn nicht blos Gott in Menschengestalt (Paed. 1, 2. 99.), nach Aelteren Antlitz des Vaters in der Fünfzahl der Sinne, Leib tragenden Logos (Strom. 5, 6. 7, 11. Paed. 3, 1.), sondern auch einen Menschen, der Gott ist (Paed. 3, 1. 251.). Aber da er den Leib ein Gefängniß der Seele nennt, und mit den πάθη oder den unordentlichen Begierden, die ihm Princip der Sünde sind, in nahe Beziehung bringt, so scheint Clemens nicht im Stande, die wahre Leiblichkeit Christo zuzusprechen. Dazu hat man die bekannte Stelle Coh. c. 10. S. 86. genommen, [68]) wo Clemens Christi Menschheit nur als Maske, sein Leben als Mensch nur als Schein und Spiel zu bezeichnen scheint. Und damit verbindet sich drittens die sonderbare Vorstellung, daß Essen und Trinken seinem Körper nicht so schlechthin wäre nothwendig gewesen (Strom. 6, 9.), [69]) daß er nicht auch ohne Speise hätte bestehen können. Das zu meinen, findet er lächerlich; vielmehr wurde sein Leib durch seine heil. Kraft getragen und erhalten; er aß also nicht sowohl seines Leibes wegen, son-

5, 14. S. 712., wo das Eingehn des Logos in die menschliche Natur Jesu unter dem Bilde des Sinkens in tiefen Schlaf (Gen. 2. 21.) dargestellt wird, gerade das Unpersönlichwerden des Logos durch die Menschwerdung oder bei ihr folgern. Vielmehr aber bezieht sich diß auf die κένωσις des Logos (Strom. 3, 1. 251.), mit der er keine Veränderung im Logos gesetzt haben will (Strom. 7, 2. 831.)

[68]) ὁ Λόγος -- τοῦ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβών, καὶ σαρκὶ (σάρκα?) ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. Gieseler, Comm. qua Clem. Alex. et Orig. doctr. de corpore Christi expon. Gott. 1837. übersetzt S. 14.: hominis personam indutus, quam e carne sibi formavit, hominis partes salubriter egit. Allein σαρκὶ kann wohl nicht übersetzt werden aus dem Fleisch: sondern entweder in carne ludens, oder ist besser zu lesen σάρκα, carnem instaurans.

[69]) Vgl. Strom. 2, 7., wo er billigend, wie es scheint, Valentins Worte anführt: ἤσθιε καὶ ἔπιεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. So groß war die Kraft der ἐγκράτεια in ihm, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ.

dern damit die Seinigen nicht falsch von ihm denken, nicht eine blos doketische Offenbarung seiner sich einbilden möchten. — Allein diese Gründe beweisen keineswegs, daß Clemens im eigentlichen Sinne doketisch dachte. Seine Lehre vom Leib als einem Gefängniß oder Sitz der Begierden bezieht sich nur auf die Beschaffenheit unseres Leibs, nicht auf den Begriff desselben überhaupt; er läugnet vielmehr beides, daß die Seele gut und der Leib böse sey von Natur (Strom. 4, 26. 639.). Verschieden zwar sey er von der Seele, aber ihr nicht entgegengesetzt nach seinem Begriff. Aber diese Verschiedenheit ist in der Menschheit zum Gegensatz zwischen Fleisch und Geist geworden, und um diese Feindschaft zu heilen, erschien Christus (Strom. 3, 17. 559.). „Heilig, nicht unheilig, wie Valentin, Marcion, Cassian wollen, ist die Geburt der Welt und ihrer Wesen," sagt er, „und ohne den Leib hätte Christus das Werk der Erlösung nicht vollbringen können" (S. 558. 559.). An der Richtigkeit obiger Auffassung der zweiten Stelle muß schon der so eben erwähnte Gegensatz gegen den Doketismus (Strom. 3, 17. 6, 9.) uns zweifeln machen. Auch würde, wenn das Drama in welchem Christus die Rolle spielte, den Sinn eines bloßen epideiktischen Aktes, oder gar der Täuschung hätte, nach den Worten der Stelle der Schein sich ebenso auf die Erlösung (σωτήριον δρᾶμα), wie auf die Menschheit beziehen, was Niemand den Clemens wird sagen lassen wollen. Allein wenn Clemens die Menschheit Christi als ein Gewand, eine Rolle in dieser Stelle bezeichnet, so will er nach dem Zusammenhange, der von der verborgnen Hoheit des Gottmenschen handelt, nicht sagen, daß sein Leben und Leiden und Thun nicht ein wahrhaft menschliches, oder blos ein scenisches gewesen sey, vielmehr heißt er sofort ein Kämpfer und Mitstreiter mit seinem Geschöpf, und das „Drama" oder Kampfspiel in der Stelle ist ein Bild, in welchem das tertium comparationis nicht die Verstellung ist, oder der Schein, vielmehr die Oeffentlichkeit des Kampfes, der mit Sieg gekrönt wird; wobei das Theater das Weltall sey (Coh. 1.). Ferner in Beziehung auf Christus selbst ist das tertium com-

paralionis zwischen ihm und dem auf dem Theater handelnden nur der Contrast zwischen Christi äußerer, niedriger Erscheinung und dem innern Wesen des Logos. Auf das Letztere weist die Stelle selbst ausdrücklich hin. [70]) Daß nichts anderes der Sinn ist, als: Christus habe seinen Kampf oder Lauf in der Welt, der eine Zeit der Entäußerung für ihn war, mit Sieg gekrönt, ergibt sich noch durch Vergleichung von Strom. 7, 11. 870., wo er im Lobe des wahren Gnostikers als des irdischen Abbildes himmlischer Kraft sagt: daß er untadelich das Drama des Lebens durchspiele, das ihm Gott als Kampfesaufgabe zutheile. [71]) Das jedoch muß man zugeben, daß die Ausdrücke, die hier von Christi Menschheit gebraucht sind, dieselbe zu einem bloßen Gewand machen. Allein die Kirchenlehre hat zu allen Zeiten die Menschheit Christi auch eine Hülle, ein Kleid genannt: und hatte dazu ein Recht, wenn sie damit nicht das Ganze der Menschheit, sondern die Seite beschreiben wollte, wornach sie die Erscheinungsseite des Logos ist. Nimmer hat aber Clemens von einem Wiederablegen der Menschheit gesprochen, noch sie blos als momentane Hülle des Logos angesehen. Sie bezeichnet nicht eine vorübergehende Christophanie, sondern er kennt auch eine Menschwerdung des Logos. Der Leib selbst, sagt er, nicht blos die Seele, ist werth gehalten von dem Erlöser: beide hat er von den Begierden (*πάθη*), dem leidentlichen Seyn erlöst: den Gegensatz, der zwischen Geist und Fleisch bestand, hat er gehoben, als einen überwindlichen dargestellt. Wäre, wie die Doketen meinen, die Feindschaft zwischen beiden we-

[70]) Coh. 10. 11. S. 86 f. Bekanntlich denkt Clemens die äußere Erscheinung des Herrn niedrig und unschön, z. B. Paed. 3, 1. Strom. 6, 16. 3, 17.

[71]) *ἀμέμφως τοίνυν ὑποκρινόμενος τὸ δρᾶμα τοῦ βίου, ὅπερ ἂν ὁ θεὸς ἀγωνίσασθαι παράσχῃ.* Auch der Gnostiker hat eine verhüllte Herrlichkeit, ist wie in der Fremde. So wenig er aber dem Gnostiker darum eine doketische Menschheit zuschreiben kann, so wenig kann man diß in obiger Stelle von Christus finden, die ganz dieselben Worte, *δρᾶμα ὑποκρίνεσθαι, ἀγωνίσασθαι* hat.

sentlich, wie hätte er das eine Glied des Gegensatzes, das Fleisch, wieder stärken können, dadurch, daß er es annahm und ihm die Unsterblichkeit mittheilte? Aber da durch Adams Fall die Feindschaft da war, wie hätte die Heilsökonomie in der Kirche ohne Leib ihr Ziel erreicht, so nämlich, daß er selbst das Haupt der Kirche ohne Gestalt und Schöne im Fleisch durch das Leben gieng, damit er uns auf das Unsichtbare, Leiblose der göttlichen Ursache hinblicken lehre (Strom. 3, 17. 559.). So ist ihm also Christus der Repräsentant und das Princip (κεφαλή) der vollkommensten Einigung von Fleisch und Geist; nicht der Tödtung des erstern, sondern im Gegentheil seiner Erhebung ins unsterbliche Wesen. Und hiemit erledigt sich auch der dritte Punkt. Clemens sagt nicht, daß Christi Leib für sich betrachtet andrer Gattung gewesen sey als der unsrige: sonst freilich wäre eine doketische Läugnung der Wesensgleichheit Christi mit den Menschen in obigen Stellen enthalten. Vielmehr versichert er an mehreren Stellen, daß Christi Leib an und für sich leidensfähig gewesen sey, empfindlich für Schmerz, ja daß er Schmerzen empfunden habe. [72]) Christi Tod betrachtet er nicht als Schein, sondern als Wahrheit, [73]) weiß nichts von einer Zurückziehung des Logos vom Menschen Jesu vor dem Tode: ebenso bekennt sich Clemens unbedenklich zu den sonstigen Hauptthatsachen des Lebens Jesu. Wenn man daher auch annehmen darf, daß die Bereitung des Leibes Jesu durch den heil.

---

[72]) Strom. 7, 2. 832. Paed. 1, 6. 123. Die Kirche hat der Herr geboren ὠδῖνι σαρκικῇ. S. 124. ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα Paed. 2, 2. 177. Strom. 1, 8.

[73]) Coh. 10. S. 84. Strom. 1, 21. 407. 408. cll. Paed. 1, 6. 124. — Uebrigens tritt für Clemens der Versöhnungstod Christi zurück, gemäß seinem Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit, der dem philonischen ähnlich. Vgl. Paed. 1, 8. 138 f. Doch leitet er die λύτρωσις von ihm ab (Paed. 1, 6. 126.). Aus Liebe zu uns habe er gelitten (Strom. 6, 8. 775.). Die Namen Mittler und Hoherpriester gibt er ihm aber auch abgesehen von seinem Tode, der ihm vornehmlich nur im Abendmahl eine höhere Bedeutung bekommt (Paed. 2, 2. 177.).

Geist denselben nach Clemens mit eigenthümlichen Vorzügen ausgestattet habe, wozu namentlich die Entfernung der aus dem Leibe aufsteigenden unordentlichen Begierden nach Clemens gehören mußte: so war doch nach ihm Christi Leib an und für sich damit schon ein heiliger Leib, wenn er auch die πάθη ἀδιάβλητα, die tadellose Leidentlichkeit an sich noch hatte; wie ja Clemens vom Gnostiker sagt, daß er die natürlichen Bedürfnisse des leiblichen Lebens ohne Tadel befriedigen könne, ja müsse (Strom. 6, 9. 775.). Nun sagt er freilich (6, 9. 775. ὁ Σωτὴρ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν), der Erlöser sey schlechthin ohne leidentliche Bewegung (κίνημα παθητικὸν der ἡδονὴ oder λύπη) gewesen. Aber es wäre übereilt, diß unmittelbar auf seinen Leib übertragen zu wollen; sondern an der ἀπάθεια bekömmt Christi Menschheit nur Theil durch ihre Verbindung mit dem Logos, der, obwohl auch Christi σὰρξ an sich afficirbar (αἰσθητὴ, ἐμπαθὴς, παθητικὴ) ist, alle Affectionen fortwährend niederhält. Durch die ethische Kraft seines Willens also (ἐγκράτεια) nicht durch die besondere physische Beschaffenheit des Leibes Christi geschieht es, daß die ganze Person kann über Affektionen erhaben genannt werden. Clemens glaubt nur so die absolute Freiheit des Logos in Christo behaupten zu können, daß er auch den Schein der Passivität von ihm abzuwenden sucht. Und in diesem Sinne sagte er: „Christus aß nicht, weil sein Leib es heischte: denn durch seine göttliche Kraft hätte der Logos ihn auch für sich erhalten können: sondern er aß, damit die Seinen nicht Solches denken möchten, was später die Doketen gedacht haben" (Strom. 6, 9.). Mag man auch Bedenken tragen, diesen Vorzug dem Leibe Christi zuzuschreiben: so viel ist gewiß, die Wesensgleichheit mit uns soll nach Clemens dadurch nicht gefährdet werden; vielmehr meint er, seyen die Apostel dem Herrn hierin ähnlich geworden. Es handelt sich für seine Betrachtung nicht um ein constitutives Moment der menschlichen Natur, sonst hätte er anders lehren müssen, vielmehr um Aufhebung eines Mangels, und zwar bleibt dem Leibe an und für sich die Leidensfähigkeit, es bleiben auf Erden seine Be-

dürfnisse: aber durch den ethischen Willen des Logos wird auch der Leib über die Leidentlichkeit erhoben. [74])

Unvermittelt aber stehen auch bei Clemens zwei Reihen von Sätzen da, deren eine sagt: Christus sey in seiner irdischen Erscheinung das Antlitz des Vaters, der Logos habe Fleisch um sich genommen, um geschaut zu werden, er sey das offenbare Mysterium; deren andere dagegen lautet: nicht was er war, wurde gesehen von den Menschen, die ihn nicht zu fassen vermochten um der Schwachheit des Fleisches willen (Strom. 7, 2. 833.) (wohin auch das obenerwähnte Bild des Schlafes für seine Menschwerdung und seine Lehre von Christi äußerer unansehnlicher Gestalt gehört). Nach der letzteren Seite scheint er die Menschheit an sich genommen zu haben, um die Gottheit zu verbergen, nach der erstern, um sie zu offenbaren. Die Lösung bei Clemens ist diese: allerdings fand auch objectiv in Christus dieser starke Contrast zweier Seiten Statt. In seiner Selbstdarstellung in Rede, That und heiligem Leben offenbarte sich das Göttliche selbst; andrerseits wurde diese Offenbarung wieder verdunkelt durch seine niedrige Erscheinung. So kommt es auf die Auffassung Christi an, die empirische, äußerliche, oder die höhere wahre. Der objectiv zusammengestellte Contrast in Christi Person aber hat nach Clemens es gerade darauf abgesehen, die subjective Auffassung zu erheben, die empirische zu verwirren, und zu ihrer Negation zu reizen (Strom. 6, 15. 17.).

Wenn nun so nach Clemens Christus nicht blos einen wahrhaft menschlichen Leib hatte, sondern einen solchen, der zugleich die Wahrheit und Vollkommenheit des menschlichen Leibes, wie Clemens sich dieselbe denkt, darstellt: so macht

---

[74]) Strom. 7, 2. 832. ὅς γε καὶ τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν. In Paed. 1, 5. 112. ist μὴ παθών, wie Guerike und Gieseler richtig sahen, auf Christi Gottheit zu beziehen, obwohl das Subjekt Jesus ist. Er nennt ja Jesum auch ἀΐδιον, und der umgekehrte Mangel an Präcision, der ihm eigen, zeigt sich Coh. 10. S. 84. πίστευσον — τῷ παθόντι θεῷ ζῶντι. Aehnlich Paed. 1, 124. s. Gieseler l. c. 11.

dagegen die Frage nach der menschlichen Seele Christi bei Clemens mehr Schwierigkeit. Die Stellen, wo Clemens ihn einen Menschen nennt, beweisen noch nicht, daß er dabei bestimmt an die menschliche Seele dachte, wenn auch das allerdings darin und in den Stellen gegen den Doketismus liegt, daß er nichts Christo konnte absprechen wollen, wovon er das Bewußtseyn hatte, daß es für den Begriff der menschlichen Natur constitutiv sey. (Coh. 10. S. 84. Paed. 3, 1. 251.) Ebenso wenig läßt sich aus der Trichotomie, die er Strom. 3, 17. 559. Paed. 3, 1. 250. anerkennt, die Forderung ableiten, daß er, um die Wahrheit der menschlichen Seele zu haben, das νοερὸν oder λογιστικὸν, das θυμικὸν oder ἐπιθυμητικὸν, jedes besonders Christo zuschreiben müsse; denn diese Trichotomie ist nicht constant bei ihm (Strom. 3, 9. 540. 3, 17. 559.). Aus seiner weit ausgesponnenen Lehre von Christi Fahrt in den Hades Schlüsse zu ziehen, geht darum nicht an, weil er es freistellt, nur Christi Stimme, oder Allmacht oder gar nur seine Apostel im Hades wirkend zu denken (Strom. 2, 9. 452. 6, 6. 762 f.). Die obige Stelle (S. 456.) aus Paed. 1, 6. 123. ist, wie der Zusammenhang zeigt, zu frei rhetorisirend gehalten, um von da etwas Dogmatisch Präcises herzuholen, und es ließe sich ebenso leicht daraus ableiten, daß in Christus das Πνεῦμα auch die Stelle des animalischen Lebensprincips, als daß der Logos die Stelle des πνεῦμα vertrat. „Der heil. Geist bereitete den Leib Jesu, so daß er nach dem πνεῦμα kann genannt werden, und der Herr, dessen Leben der Logos reichlich zugegossen ward, eine Mischung heißen kann aus Geist und aus Logos." Versucht man aber daraus Schlüsse zu ziehen, daß Clemens eine starke Neigung zeigt, den edelsten Theil des Menschen überhaupt, insonderheit also des Gnostikers, als ein Göttliches, die Vernunft als ein Theilhaben am Logos, ja als ein relatives Seyn des Logos im Menschen anzusehen, so ist, gesetzt der Logos in Christus hätte die Stelle der menschlichen Seele (oder trichotomisch des Geistes) vertreten, die Wesensgleichheit Christi mit den Menschen nicht aufgehoben, sondern gesetzt, und zwar so, daß er dasjenige in

vollkommenster Weise darstellte, was überhaupt zur Idee des menschlichen Wesens gehört, nämlich die wesentliche Verbindung mit dem Logos. So wenig aber Clemens dem Gnostiker deßhalb würde die Seele abgesprochen haben, weil sie Eins mit dem Logos ist, so wenig Christo. Zwar die einleuchtendste Bethätigung der Seele in ihrem Unterschied vom Logos, nämlich die durch die Willensfreiheit, die sich auch den Bösen zuwenden kann, findet nach Clemens in Christus keine Stelle, weil die heilige Kraft des Logos die Sünde in ihm unmöglich macht. Aber darum mußte Clemens noch nicht die Seele Christi läugnen, so wenig als er damit seinen Leib geläugnet hat, daß er ihn durch die Verbindung mit dem Logos möglichst unabhängig von allen äußern Bedürfnissen und allen Affectionen von außen her seyn, und an der ἀπάθεια des Logos Theil haben läßt. Das beweist die Stelle Paed. 1, 2. S. 99. „Unser Pädagog gleicht Gott, seinem Vater, dessen Sohn er ist, sünd- und tadellos und ohne Leidentlichkeit in Beziehung auf die Seele (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν), daher wir unsre Seele ihm sollen ähnlich machen: und zwar ist er frei von menschlichen Leidenschaften (παθῶν) immerdar, daher er allein auch Richter seyn kann, als Sündloser, wir aber sollen aus allen Kräften möglichst wenig zu sündigen suchen." Nimmt man noch dazu, daß Clemens als Zweck der Menschwerdung (Strom. 7, 2. 833.) bezeichnet, Christus habe zeigen wollen, wie weit wir es im Gehorsam gegen Gottes Gebot bringen können; er sey gekommen Leib und Seele zu heilen, und zwar indem er in seiner Person die Feindschaft aufhebt zwischen Fleisch und Geist also der Repräsentant der vollkommenen Harmonie beider ist: so wird von diesem allgemeinen Standpunkte seines Systems aus wahrscheinlich, daß Clemens, so gewiß er zur Heilung des Leibes die Annahme des menschlichen Leibes für nothwendig ansah (Strom. 3, 17. 559.), ebenso gewiß zur Heilung der Seele von Christi Person verlangt habe die Darstellung der menschlichen Seele in ihrer Vollkommenheit.[75])

---

[75]) ἀπάθεια. Die Seele des Menschen ist an sich παθητική, wie der Leib; daher nicht gut von Natur. Strom. 4, 26. S. 639.; aber

Irenäus, der größeste Kirchenlehrer der Generation vor Clemens ist dadurch besonders bedeutend, daß er die verschiedenen Richtungen in der Kirche in sich zusammenfaßt und zur harmonischen Durchdringung bringt. Wohl bewandert in der gnostischen und kirchlichen Litteratur, durch seine Lebensschicksale zu einem Bindeglied zwischen der orientalischen und occidentalischen Christenheit geeignet, hat er einen milden, freien und offnen Sinn für das Wahre in den sich oft ausschließenden Partheien gehabt, und je tiefer er in Erkenntniß und Leben in das Wesen des Christenthums eingedrungen ist, mit desto sicherer Hand konnte er sowohl das Zusammengehörige, sich Suchende verbinden, als das Abnorme ausscheiden. Keiner repräsentirt wie er im zweiten Jahrhundert die Reinheit und die Fülle der Entwickelung in kirchlicher Linie, kaum ist aber auch Einer in der Kirche seiner Zeit hochgeachtet, wie er. Die Intensität der subjectiven Frömmigkeit des Montanismus achtet er; aber er will sie zugleich in objectiver kirchlicher Form: hält die Gliederung der Kirche hoch und kennt keine Einheit als eine organische. Dem Gnosticismus wie den Häretikern überhaupt stellt er eine biblische und kirchliche Lehre entgegen, aber nicht so, daß er nur ein historisches, traditionelles Wissen verträte: sondern ein wirkliches Wissen, das Eins ist mit der Innigkeit seines christlichen Bewußtseyns, und dahin läßt er sich nicht drängen, daß er, um dem Gnosticismus zu entgehen, sich auf die bloße Auctorität oder auf das subjective Gefühl zurückzöge: sondern zum Lohne dafür, daß er auf die Gnosis sich innerlich eingelassen, ist es ihm geworden, einen Schatz christlicher Erkenntniß zu heben und die großartigsten Blicke in den Zusammenhang, den Organismus christlicher Lehre zu thun.

Als Grundirrthum des Gnosticismus (fons et radix) erkennt Irenäus mit Recht die Lehre vom Bythos, oder den

---

ist sie in Christus nichts Anderes als die Receptivität der menschlichen Natur für den λόγος ἀπαθής, so hat sie, mit ihm unauflöslich geeinigt, an der ἀπάθεια noch unmittelbarer Theil als der Leib.

Gottesbegriff, der bei der leeren, quantitativen Unendlichkeit stehen bleibt, bei physischen Kategorieen. Da ist freilich Gott der finstere Grund, das Unerkennbare; aber das ist dem Irenäus so wenig das Innerste Gottes, daß er den Gnostikern, die rastlos diesem zusteuern, entgegnet: sie wollen schwimmen im Unendlichen über Gott hinaus; indem sie aber über Gott ihre Gedanken erheben, finden sie keine Ruhestätte mehr für das Denken: es sey denn daß es Buße thue (2, 4. 44. 4, 22. 35. 36.). Gottes (quantitative) Größe ist unmeßbar; wir sind aber an seine Liebe gewiesen: sie ist offenbar geworden, und sie ist das Höchste, Innerste der Gotteserkenntniß. Im Worte haben wir Gott (3, 40. 4, 37. 40.). Der Sohn ist Gottes Liebe und Macht. Während daher die Gnostiker den Bythos unerkennbar nennen, sagt Irenäus, daß Gott erkennbar sey (2, 5.). Während sie den Bythos für sich leer denken, sagt er: si vacuum illum confitebuntur, in maximam incidentes blasphemiam denegabunt id, quod est spiritale ejus (2, 18.). Während sie, um denn doch dem Bythos näher zu kommen, und die Welt zu begreifen, zu einer Entwicklung, Theilung des Bythos greifen müssen, sagt er (1, 4.), es gebe genug Aerndte und Arbeit für die Gnosis, wenn man auch nicht frage: woher Gott? (2, 44) d. h. man solle nicht versuchen, die höhern Kategorieen, durch welche uns erst Gott wahrhaft Gott ist, wie Weisheit und Liebe, werden zu lassen aus dem Bythos als dem Letzten und Höchsten; sondern man soll bei ihnen als dem Höchsten und Letzten stehen bleiben. Fehlt ihnen doch sonst sofort die wahre Absolutheit und stets sind die Emanationen vom Bythos bedroht in ihrer Göttlichkeit (2, 15.). Vielmehr, sagt er 2, 14., müsse das Nacheinander der gnostischen Aeonen simultan gedacht werden, in einander als Bestimmungen in Gott, die ewig unauflöslich mit seinem Begriff geeinigt sind als Momente. Entweder müssen sie den Bythos als leblos und leer bekennen, oder müssen sie alle Momente in ihn hineinverlegen, dann aber auch das Werden und den Mangel ausschließen (2, 17. 18.). Kein Nacheinanderwerden also, kein Leiden darf in die Aeonenwelt

eingelassen werden: soll sie überhaupt noch reducirbar seyn auf den wahren Gottesbegriff, so muß verzichtet werden auf jene Verdichtung, Hypostasirung aus Gott geworfener Aeonen, sie müssen vielmehr, wozu die ältere Gnosis, besonders Valentin selbst nach Irenäus noch mehr Neigung zeigte, im Reiche des göttlichen Wesens selbst erhalten, also zu Momenten herabgesetzt werden in dem ewigen göttlichen Wesen, wie Irenäus thut, wenn er den Logos multus et dives in sich nennt (4, 37.). Von selbst ergibt sich hieraus der Gegensatz gegen die gnostischen προβολαί, und gegen die Unterscheidung des Logos ἐνδιάθετος und προφορικός. In Gott ist keine Theilung und Zusammensetzung, kein Leiden (2, 15. 17. 18. 27. 48.). Der innere Logos sey den Gnostikern ἀνυπόστατος (2, 17. 18.), der προφορικὸς ein verhallender Laut (vgl. Ptolemäus oben), was beides falsch sey. Irenäus will sowohl Gott als die Welt bestimmt unterschieden wissen vom Logos und nur auf Grund des Unterschiedes kommt er zu einer Einheit.

Betrachten wir den Logos bei Irenäus näher: so ist sein Begriff sowohl Vernunft als Wort zu seyn. (2, 48. und 2, 15. 17. 18.), und nach seiner Meinung soll keines von beiden vorwiegen (vgl. 3, 40. 4, 37.). Gott ist ganz Vernunft (totus mens), Logos; und der Sohn ist dieser Logos: νοῦς und λόγος sind Eins (2, 48.). Der Sohn ist nicht ein verhallendes sondern ein hypostatisches Wort, vom Vater hervorgebracht oder gesprochen (prolatus).[76] Hierin liegt auch bereits des

---

[76]) Für die Bedeutung „Wort" beweist, wenn es noch eines Beweises bedürfte, die Entgegensetzung von Sige und Logos (2, 15.), ferner besonders die eigenthümliche Zusammenstellung des Sohnes und Geistes bei Irenäus. Diese Manus Patris (5, 1. 5. 6.) werden auch so bezeichnet, daß dem Sohne die Liebe und die Macht (3, 40. 4, 37.) d. h. die schöpferische, in sich bedürfnißlose Liebe, dem Geiste die Weisheit zugeschrieben wird, sofern sie sich in die Welt einbildet. Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, sagt er mehrfach, haben die Welt geschaffen (4, 17. 37. vgl. 4, 50.). Hier ist die Annahme schwerlich zulässig, daß der Uebersetzer Logos falsch übersetzt habe. Befremdlich ist diese Bezeichnung des Geistes, da doch

Sohnes wesentliche Gottheit so stark ausgesprochen, daß es kaum nöthig ist, hiervon noch weiter zu reden. Er ist kein Geschöpf (3, 8.), und Christus nicht in dem Sinne Gott zu nennen, wie andere Menschen auch Götter heißen. Denn im strengen Sinne soll kein Geschaffenes Gott heißen. Der in Christo geoffenbarte Sohn aber ist wirklich Gott, weil Gott nur durch Gott zu erkennen ist (4, 10. 14.), weil er die Macht hat, Sünde zu vergeben (5, 17.). Ebenso steht ihm die Präexistenz des Sohnes fest (z. B. 2, 6. 18. 4, 12. 14. 15. 17. 23. 26. 37. 70. 5, 18.). Den Gedanken des Athenagoras, durch welchen Gott erst in seiner Unabhängigkeit von der Welt erkannt ist, bildet Irenäus viel klarer und so aus, daß dabei dem Sohn eine hohe Bedeutung zufällt. „Gott hat den Adam nicht geschaffen, als hätte er des Menschen bedurft, sondern damit er Jemanden habe, in welchen er seine Wohlthaten niederlegen könnte" (4, 28.). Also nicht, weil die Welt unmittelbar zu Gottes Wesen gehörte, ist sie wirklich. Auch nicht darum, weil der Sohn κόσμος νοητός ist, sondern die Voraussetzung, aus der die Weltentstehung zu begreifen steht, ist umgekehrt die absolute Vollkommenheit und Bedürfnißlosigkeit Gottes, ohne welche Gott nicht reine uneigennützige

der Logos ihm auch Vernunft ist und er den Geist und den Logos nicht identificirt, wenn man nicht erkennt, daß das alttestamentliche Theologumenon von der Weisheit, nachdem es der Ausbildung der Logoslehre gedient, bereits in die Dienste der Lehre vom heiligen Geist zu treten beginnt, so zwar, daß er stets Princip der Einheit ist (vgl. ed. Grab. 331. 4, 37.), das die Welt mit Gott innerlich verbindet. Der Verlauf dieser Lehre ist dann ein ähnlicher wie wir es bei der Logoslehre fanden; Anfangs Verflochtenseyn mit dem Weltbegriff, so daß sie besonders die Immanenz Gottes in der Welt repräsentirt: und da fällt dann Manches sonst dem Logos Zugetheilte dem heil. Geist zu. Allmählig aber wird in dem Maaße, als der Begriff des Logos in seinem Unterschied vom Vater sowohl als der Welt fixirt ist, möglich und nothwendig, das Princip der Einheit, das zuerst in der Welt die weise Ordnung vertritt und die Empfänglichkeit der Welt für Gott begründet (5, 2. 3. 6.), auch bestimmter von der Welt zu unterscheiden. Dahin weist schon Iren. 4, 37. bes. S. 331[a].

Liebe seyn könnte. Nun erst sucht die absolute Liebe ihre Bethätigung: deren Wesen ist, Andere sich zum Zweck zu setzen. „Der Christ sollte lernen, wie groß Gott ist: Gloria enim hominis Deus, operationes vero Dei et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum, homo" (3, 22.). Für sich selbst, (abgesehen von seiner Liebe) bedurfte er nicht der Schöpfung Adams. „Denn nicht blos vor Adam sondern vor der Schöpfung überhaupt, verherrlichte das Wort seinen Vater, bleibend in ihm, und hinwiederum es wurde vom Vater verherrlicht, wie es selbst spricht (Joh. 17, 5.)." So nimmt Irenäus bei dem absoluten Gottesbegriff den Ausgangspunkt, wohl wissend, daß wenn dieser erst werdend soll gedacht werden, dann das Denken ziellos und ohne Ruhestätte bleibt (2, 4. 44.).

Wenn er nun aber den Logos so bestimmt unterscheidet von der Welt,[77]) was lehrt er über das Verhältniß des Sohnes zum Vater? Die Gnostiker, sagt er, thun sich viel darauf zu gut, daß sie die Geburt des Logos mit der des menschlichen Wortes aus der Vernunft vergleichen. Diß Mysterium wisse aber jeder Mensch, daß aus dem Gedanken und Verstand das Wort komme; aber es sey leere Aufgeblasenheit, zu glauben, mit dieser trivialen Wahrheit die Geburt des Sohnes aus Gott begriffen zu haben (2, 18. 48.). „Da tragen sie die Hervorbringung des gesprochenen menschlichen Wortes über auf Gottes ewiges Wort, schenken diesem einen Anfang der Hervorbringung und eine Geburt, wie ihrem Worte; und in was soll dann noch Gottes Wort, ja vielmehr Gott selbst, da er Wort ist, unterschieden seyn vom Worte der Menschen? Vielmehr aber ist in Gott nichts älter und nichts jünger, er hat nicht ein Fremdes in sich, sondern ist ganz sich selbst gleich, ewig Einer" (2, 18.). Er ist einfach, in allen Theilen sich selbst gleich, simplex, non compositus, similimembrius — ὁμοιομερής — et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis (2, 16.). Er ist ganz Sinn, ganz Geist, ganz Verstand, ganz Gedanke, ganz Vernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz

[77]) Vgl. ferner 2, 20.

Quell aller Güter (vgl. 1, 6. §. 1.): nicht ähnlich dem Sinne der Menschen, und dem äußern Licht, sondern insofern unaussprechlich nach seiner Größe: aber nach seiner Liebe wissen wir Solches von ihm (2, 16.). Hieraus erhellt, daß ihm eine Trinitätslehre ungenügend seyn muß, an deren sogenannte Personen sich die göttlichen Eigenschaften vertheilen; sondern was die Eigenschaften betrifft (virtutes), so sind diese dem überall sich selbst gleichen göttlichen Wesen gemeinsam. Ja auch vom Logos wird gesagt: Gott sey ganz Νοῦς und ganz Logos: d. h. Gott ist überall ganz, auch in der Bestimmtheit seiner als Logos (2, 18.). Daraus ergibt sich mit völliger Sicherheit, daß ihm der Logos ganz Gott ist, und kein subordinirtes Wesen. Aber unklarer ist, welcher Unterschied ihm bleibt zwischen Vater und Sohn. Nachdem er den Logos in die ewige göttliche Sphäre versetzt hat, um Mangel, Wandel, Leiden von ihm auszuschließen, sind zwar die Gnostiker siegreich bekämpft: er hat gezeigt, Gott müßte von sich selbst losgerissen werden, wenn ihre Projectionen Wahrheit seyn sollten (2, 16.), und kann nun fragen, was die Projection noch bedeuten soll, wenn etwa die Gnostiker sich darauf zurückziehen: die Projection finde innerhalb des Vaters selbst statt? Da werde der Ausdruck überflüssig; denn in ihr müsse doch, wenn das Wort etwas sage, eine Offenbarung des Projicirten außerhalb des Projicirenden liegen (2, 17.). Allein wie greift nun Irenäus es an, daß nicht dieselbe Instanz gegen alle und jede Unterscheidung des Sohnes vom Vater gewendet werde? Hier verdient nun vorerst Beachtung daß Irenäus in jenen Hauptstellen, wo er den Logos ganz in das göttliche Wesen hereinnimmt, nicht vom Vater, sondern von Gott spricht. Nicht in den Vater mithin nimmt er schlechtbin den Sohn zurück, sondern nur dieses sagt er: Gott sey ganz Logos, Gott selbst sey im Logos, nicht außerhalb seiner, wie der Bythos bei den Gnostikern, sondern er sey an ihm selbst überall (also auch unter jeder der drei Bestimmtheiten, Vater, Sohn, Geist) Vernunft und Wort. (Vgl. auch 2, 13, 8. 28, 5. 6. und Duncker, des heil. Irenäus Christologie S. 36 ff.)

Wer von der Mens dei spricht und ihr eine eigne Prolation zuschreibt, der macht Gott zu einer Zusammensetzung, als ob etwas Anderes Gott, etwas Anderes die Urvernunft wäre (2, 48.). Consequent muß dann schon, nachdem erkannt ist, nicht durch Vertheilung der Eigenschaften oder Kräfte lasse sich der Unterschied des Vaters vom Sohne begründen, sondern es müssen alle göttlichen Kräfte Gott zukommen, auch dahin fortgeschritten werden, zu sagen, daß unter jeder der trinitarischen Bestimmtheiten Gott Vernunft u. s. w. sey; d. h. es muß z. B. auch gesagt werden können, der Vater sey Logos, sofern nämlich unter Logos nur verstanden würde Vernunft, oder Schöpferkraft. Zwar diesen Ausdruck meidet er lieber für gewöhnlich; das Wort Logos war zu bestimmt ausgeprägt und herkömmlich zur Bezeichnung des Sohnes, als daß nicht Verwirrung davon hätte die Folge seyn müssen. Wohl aber nennt er den Vater Vernunft, νοῦς, mens; ja in einer Stelle (2, 48.) sagt er: Gott ist ganz Mens und ganz Logos, was er spricht das denkt er, was er denkt das spricht er. Denn sein Gedanke ist Wort (λόγος) und sein Wort Gedanke, und die Alles befassende Urvernunft ist der Vater selbst.[78]) Hat nun Jemand Lust, voreilige Schlüsse zu machen, so gibt diese Stelle reiche Gelegenheit; denn bleibt man bei ihr stehn, so ist nichts gewisser, als daß Irenäus Monarchianer ist und zwar in sabellianischer Form. Aber freilich wird, wer so verfährt, durch den zweiten Theil desselben Abschnittes ins Gedränge kommen, der unverholen wieder, was schon oben gezeigt ist, voraussetzt, daß der Sohn nicht einerlei sey mit dem Vater, noch mit Gott überhaupt. Die Lösung dürfte in Folgendem vorbereitet seyn: dem Irenäus kommt bestimmter als allen Früheren zum Bewußtseyn, daß die herkömmliche Bezeichnung des Sohnes durch Logos etwas Inadäquates hat, mag man darunter Vernunft oder Schöpferkraft verstehen; denn so gewiß Vernunft und Allmacht, ja alle göttlichen Prädikate dem Sohne zukommen,

[78]) Unsicherer ist die Stelle 4, 37. ed. Gr. S. 333a. Omnia per Verbum ejus discunt, qui (quia?) est unus Deus Pater.

so machen sie doch nicht das Unterscheidende seines Begriffs von dem des Vaters aus. Wenn nun aber so möglich wird, Gott überhaupt, oder auch den Vater Logos im angegebenen Sinne zu nennen, so ist klar, daß mit dem Ausdruck Logos entweder noch etwas Anderes, als das Wort unmittelbar besagt, wollte bezeichnet werden, nämlich etwas von Gott überhaupt und dem Vater ihn Unterscheidendes, und dann ist es Zeit, dieses zu sagen: oder ist der Sabellianismus die ächte und rechte Meinung der Kirche.

Es ist unverkennbar, daß vorerst der sabellianischen Denkweise Vorschub geleistet war mit der Einsicht, daß Gott ganz Vernunft sey, auch in allen seinen Unterschieden in Beziehung auf dasjenige sich selbst gleich, was zu den göttlichen Kräften und Eigenschaften gehört. Jedoch erklärt Irenäus sich stark gegen diejenige sabellianische Vorstellung, wie sie auch Justin schildert, daß Gott bald ruhe und schweige, bald aber thätig sey (2, 47.).

Zwar kann nicht in Abrede gestellt werden, viele seiner höchsten Aussagen über Christus können im Sinn einer Art von Patripassianismus verstanden werden: so, wenn er das Wort eines Presbyters vor seiner Zeit sich aneignet: mensura Patris Filius (4, 8.); oder Interpretator Patris Verbum (4, 27.); invisibile Filii Pater, visibile Patris Filius (4, 14.). Denn die mensura erinnert an die sabellianische περιγραφή, und es könnte darin, wie in dem letzten Ausspruch gefunden werden, der Vater sey der Inhalt des Sohnes, und heiße als Umschriebener „Sohn." Allein die Meinung müßte dann seyn, daß der Sohn nichts sey als die Sichtbarkeit des Vaters, der Sohn sey nur dasjenige als offenbar, was der Vater als verborgen und unsichtbar. Allerdings nun sagen alle drei Stellen: der an sich unendliche Vater sey in dem Sohne in die uns nöthige Begrenzung getreten und es habe der Sohn den Vater gefaßt. Allein da, auch wenn der Sohn ganz selbständiges Ebenbild ist, doch der Vater in ihm offenbar wird, so kann alles jenes ganz unverfänglich ökonomisch gesagt werden, und es fragt sich nur, ob Irenäus keine andere als öko-

nomische Unterschiede für Gott kenne. Figuratio Patris nennt er auch den Geist (4, 17.), so daß er auf keinen Fall unter dem Sohn nur den offenbaren Gott verstehen könnte. Am leichtesten wäre freilich sein Gegensatz gegen das Sabellianische zu erweisen, wenn man eine Subordination des Sohnes fände. Allein was man dafür anführen kann, nämlich daß Irenäus dem Sohn nicht Allwissenheit zuschreibt (z. B. 2, 49.), beweist nichts, da die Stelle auf den Menschgewordenen sich bezieht oder doch beziehen kann.[79]) Im Zusammenhang des Systems von Irenäus muß es so genommen werden, da er in andern Stellen ausdrücklich sagt, daß der Logos, der Sohn und Weltschöpfer, Alles wisse (z. B. 5, 18.): überhaupt, weil nach dem Obigen diß gerade dem Irenäus eigenthümlich ist, daß Gott auch im Logos ganz sey nach allen seinen Kräften. Dennoch finden sich bei ihm genug Elemente einer antisabellianischen Denkweise.[80]) Vor Allem ist hier auf die Präexistenz, die er dem Sohne und zwar als ewige zuschreibt, aufmerksam zu machen, ferner darauf, daß er auch den Sohn invisibilis an sich nennt, wie den Vater visibilis um unsertwillen (3, 18. S. 241. 4, 41. S. 341b.). Nachdem er die gnostischen prolationes und ihre Anwendbarkeit auf den Logos bestritten hat, beharrt er doch dabei, daß der Sohn (so nennt er den Logos wenn er ihn im Unterschiede vom Vater bezeichnen will) prolatus est a Patre. Nenne man das Hervorbringung, oder Erzeugung oder nuncupatio oder adapertio, und möge auch Niemand diese inenarrabilis generatio wissen, der Vater weiß sie, qui generavit, und der Sohn, qui natus est (2, 48.). Diese generatio geschah nicht erst in der Zeit, noch ist der Sohn ein Geschöpf,

---

[79]) Ebenso beweisen Ausdrücke nichts, wie Filius administrans Patri, und A. (4, 14. 17. S. 302. 304. 5, 26. S. 441b.), Filius manus Patris (5, 1. 5. 6.), die sich entschieden auf das ökonomische Verhältniß beziehen. Das Wort ist ihm ungeschaffen, ewig, anfangslos vgl. Duncker S. 46 ff.

[80]) Duncker in seiner sonst trefflichen Schrift scheint nicht zu gewahren, daß er zuerst den Irenäus zu einer blos ökonomischen Trinitätslehre bringt, d. h. zum Sabellianismus (S. 40 — 44), dann aber diß zurücknimmt (S. 50 — 57.).

oder leidend in seinem Hervorgang, sondern er ist ewig mit Gott (non habet initium prolationis 2, 18.). Vor der Welt verherrlichte der Vater den Sohn und der Sohn den Vater (3, 22.). „Daß das Verbum d. i. der Sohn immer mit dem Vater war, habe er vielfach gezeigt. Ja auch vor aller Weltschöpfung sey die Weisheit, d. i. der Geist bei ihm gewesen" (4, 37. 14.). Jedoch muß soviel zugegeben werden, daß, so bestimmt Irenäus im innern göttlichen Wesen diese Unterschiede gesetzt wissen will, er sie doch nicht durch das göttliche Wesen selbst motivirt und begründet, noch mit der Einheit vermittelt; sondern sie sind ihm gewiß durch die Offenbarung des Sohnes und des heiligen Geistes. Dennoch hält er die Einheit und Einfachheit Gottes ebenso bestimmt fest. In diesen Unterschieden ist Gott sich selbst gleichartig (ὁμοιομερής), jedem derselben kommt der gleiche Inhalt der göttlichen Prädikate zu: er ist in ihnen Einer. Woraus sich ergibt, daß Irenäus, fern von allem Tritheismus, bei seinen Prämissen eine Mehrheit von sich subordinirten oder ausschließenden Hypostasen folgerichtig verwerfen, dagegen ihr Ineinanderseyn vermöge der gleichen göttlichen Wesenheit behaupten mußte. Und nur dafür läßt er noch Raum, daß das Eine göttliche Wesen, auch abgesehen von der Welt, in sich selbst in dreifach verschiedener Form existire, in jeder dieser Daseynsweisen aber der ganze Inhalt der göttlichen Prädikate enthalten sey.[81]) Doch wir gehen zur Menschwerdung fort.

Gott kann nicht erkannt werden ohne Gott (4, 14.). Ohne das Leben können wir nicht leben: das wesentliche Leben kommt aus dem Theilhaben an Gott; Antheil an Gott haben aber heißt Gott erkennen und seine Güte genießen (4, 37.). Es ist aber der Wille des Vaters, erkannt zu seyn (4, 14.). Die nun das Licht sehen wollen, müssen im Bereiche des Lichtes und die Gott sehen, in Gottes Sphäre seyn (ἐντὸς θεοῦ,

[81]) 4, 17. heißt es: ministrat Patri ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Sp. S. Ueber den heil. Geist s. unten, und Duncker l. c. S. 57 ff.

S. 332b. 4, 37.), seine Klarheit genießend. Diese Klarheit belebt sie; die also Gott sehen, haben das Leben. Darum hat der Ungefaßte, Unbegriffene, Ungesehene sich sichtbar, ergreifbar, faßbar für die Gläubigen gemacht, in der Menschwerdung, damit er die ihn fassen und sehen, selig mache durch den Glauben. Seine Größe ist unerforschlich, aber auch namenlos seine Güte, durch welche er sich zu schauen gibt (4, 37. S. 332.). Niemand erkennet den Vater, als sein Wort, und wiederum sein Wort erkennet allein der Vater. Der Vater aber hat sich geoffenbart, indem er Allen sein Wort sichtbar machte, und wiederum schließt der Sohn die Erkenntniß des Vaters auf durch seine Offenbarung. Der Herr sagt nicht, daß Vater und Sohn schlechthin nicht erkennbar seyen, sonst wäre seine Ankunft überflüssig; sondern nur ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Aber der Vater offenbarte den Sohn und in dem Sohne sich selbst als den Vater; und der Sohn offenbarte durch seine Darstellung wie sich selbst, so den Vater als den, der den Sohn gezeugt habe (4, 14. S. 300. 301.). So schließt also nach Irenäus die Offenbarung des Einen die des andern in sich und zwar so, daß die Offenbarung in Christus sowohl als That des Vaters wie als des Sohnes zu denken ist.

Schon in der Weltschöpfung offenbarte das Wort den Vater und den Sohn; ebenso in dem Gesetz und den Propheten predigte das Wort sich selbst und den Vater, und suchte stets zum Glauben zu ziehen. Zuletzt hat das Wort sich sichtbar und greifbar gemacht durch die Geburt von Maria. Denn es ist der Sohn Organ des Vaters, vom Anfang bis zu Ende, und ohne ihn kann Niemand Gott erkennen (4, 14.). Von Anfang an steht der Sohn seinem Werke bei und offenbart Allen den Vater wie und wo er will, und darum ist in Allem und durch Alles der Eine Gott, Vater, Sohn und Geist, und Ein Glaube und Ein Heil (4, 14. 302.). Die ganze Oekonomie in Beziehung auf die Menschheit vertritt Christus des Vaters Willen dienend (5, 26. 441b.). Diese Sätze begründet er noch etwas näher. Es war angemessen, daß der

Sohn, der ewig bei dem Vater ist, das allgemeine Organ der Offenbarung sey. Derselbe, der die Welt schuf, hat auch das Gesetz gegeben. Quomodo finis legis Christus, si non et initium? (4, 26.) So ist er ferner den Propheten und Patriarchen erschienen; nicht in einerlei Form, sondern nach Zeit und Ort in anderer und anderer (4, 12. 13. 14. 15. 17. 23. 26. 27. 37. 70. 3, 18. 5, 18.). Haftend in seinem Werk ist er immer in dem was er geschaffen, nie von ihm weichend. Warum genügte aber diese stete Gegenwart in und bei seinem Werke nicht? Warum nicht wenigstens die manchfaltigen Offenbarungen vor Christus? Hierüber verbreitet er sich besonders im Gegensatz gegen den Ebjonismus (z. B. 3, 20. 21. 24. 29. 4, 51. 59.). Wo er beim Allgemeinen stehen bleibt, sagt er: wir hätten an der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit nicht Antheil bekommen, wenn wir nicht mit ihr wären verbunden worden (adunati). Aber wie wäre das Letztere möglich gewesen, wenn nicht die Unsterblichkeit uud Unverweslichkeit geworden wäre was wir sind, damit das Verwesliche verschlungen würde vom Unverweslichen und das Sterbliche vom Unsterblichen? Dieser Tod, der der ersten Schöpfung einwohnt, hat ihm auch ethische Bedeutung: und die Ebjoniten, läugnend die höhere Geburt Christi und in Christus der Menschheit, stehen noch unter der Knechtschaft (d. h. dem Strafzustand) des alten adamitischen Ungehorsams: sie stehen noch in der ersten Geburt und dem Fluche des Todes, der auf ihr lastet (3, 21. S. 249.). Sie empfahen nicht das Antidoton wider den Tod und sind ihm verfallen. Das Wort hat gesprochen: Söhne des Höchsten seyd ihr und Götter, aber ihr werdet sterben, wie Menschen; damit hat es die Undankbaren gemeint, derenwegen es Fleisch ward, welche verachten die Gabe der Kindschaft, und dem Menschen berauben seiner Erhebung zu dem Herrn. Denn darum ist das Wort Gottes Mensch, und Gottes Sohn des Menschensohn, geeinigt mit dem Worte Gottes geworden, damit wer die Kindschaft empfängt, und den Logos in sich aufnimmt, ein Sohn Gottes werde (ibid.). Die Ebjoniten die er bekämpft,

haben zwar in ihren spätern Formen von Mose und dem Gesetz sich zurückgezogen auf Adam. Den stellen sie über Alles hoch und eines andern bedarf es nach ihnen nicht mehr, sondern nur seiner Erscheinungen von Zeit zu Zeit. Aber alle die von Adam stammen, sagt er, stehen unter dem Fluch; von ihnen wird Keiner Gott genannt, oder Herr (3, 6. 31.). Aber Christum aufnehmend[82]) tragen wir Gott in uns, sind wir göttlichen Wesens theilhaft und Söhne des Höchsten (3, 21. 4, 37. 59. 68. 5, 8. und a. a. O.).

Noch viel bestimmter aber gibt er Christi Menschwerdung eine ethische und religiöse Bedeutung, indem er in ihr die Tilgung der Schuld und Sünde sieht. Das Gesetz gibt uns kein Reich, zeigt uns nicht den König in uns, sondern den Menschenmörder (1 Joh. 3.), der Sünde in sich hat und des Todes schuldig ist. Der, welcher anfangen sollte, die Sünde zu tödten und den des Todes Schuldigen zu erlösen, mußte aber selbst werden, was dieser war, d. h. Mensch, damit vom Menschen die Sünde getödtet würde, und der Mensch aus dem Tode herausschritte.

„Ist er nicht Mensch geworden," ruft er auch den Doketen zu, „so steht ihr noch unter dem alten Fluch und unter dem Tod. Denn die Sohnschaft könnten wir nicht erlangen, wäre nicht der Sohn in Gemeinschaft mit uns getreten, und Fleisch geworden. Seine Menschheit ist nicht Schein, darum sind auch seine Werke, die Tödtung der Sünde und des Todes und die Belebung des Menschen, Wahrheit" (3, 20. S. 248.).

Dieser Gedanke, daß Christus werden mußte, was wir sind, um uns zu erlösen und zu vollenden, wird nun von

---

82) Schon vor Tertullian, worauf mit Recht Duncker aufmerksam macht, hat Irenäus drei Entwicklungsperioden des Reiches Gottes auf Erden gelehrt: die Offenbarung des Vaters seit der Schöpfung, die Erscheinung Christi, und die Ausgießung des h. Geistes (4, 38, 1. 3. 20, 6. 5, 18, 2. 36, 2. 3. Duncker l. c. S. 71 ff.). Bei der oft wörtlichen Zusammenstimmung Tertullians mit Irenäus darf hierauf um so mehr aufmerksam gemacht werden.

Irenäus bis ins Einzelne durchgeführt. Den gnostischen Kanon ὢν ἤμελλε σώζειν, τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν εἴληφε (L. 1, c. 1, §. 11.) erkennt er ganz und gar an (3, 31.). „Alle Menschenalter mußte Christus durchlaufen, um allen die Gemeinschaft mit Gott wieder herzustellen" (3, 20. S. 248.). „Jegliches Alter heiligte er, denn er kam, um Alle durch sie selbst zu retten: alle sage ich, die durch ihn wiedergeboren werden zu Gott, Unmündige und Kinder, Knaben, Jünglinge und Aeltere" (2, 39.). Dahin gehört ferner sein Wort: „Wäre unser Fleisch unerrettbar so wäre auch das Wort Gottes nimmermehr Fleisch geworden" (5, 14.). Jeder Mensch hat seine Seele (2, 62.) und auch diese bedarf der Erlösung. Christus gab sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsre Seele (5, 1. 6. 9.). Dieser Gedanke, daß Christus alles Unsrige mußte annehmen, und in sich darstellen um uns erlösen zu können, wird von ihm oft auch durch recapitulatio plasmatis in semetipso ausgedrückt.

Aber nicht bei diesem Allgemeinen bleibt Irenäus stehen, sondern geht noch tiefer in die Gründe ein, warum Christus um uns erlösen zu können, uns in Allem gleich werden mußte. Ohne Menschwerdung, ohne Opferung seines Leibes und seiner Seele hätte die Erlösung nur geschehen können durch die Willkür der Macht der göttlichen Natur, oder wenn die Idee der Gerechtigkeit nicht das Ihrige verlangte. Diese aber fordert 1. daß, wie ein Mensch es war, der fiel, so auch ein Mensch es sey, der das Gesetz erfülle, die Sünde und den Teufel besiege; daß die allgemeine Schuld und Strafe der Menschheit von ihr selbst getragen, und der allgemeine Ungehorsam bedeckt werde durch einen Gehorsam aus ihrer Mitte, Christi Gesammtgehorsam (ib. 3, 18. 5, 21. 432[a].); 2. daß auch dieser Mensch nicht auf dem Wege der Macht der unmittelbaren physischen Gewalt siege, sondern auf dem Umwege, durch die sich selbst aufopfernde Liebe. Gewaltsamkeit (βία), sagt Irenäus mit dem Verf. des Briefes an Diognet (c. 7.), wohnt Gott nicht bei; es ist gerecht für Gott, anders nicht als durch Liebe zu siegen. Diese Liebe erweist sich bei Christus im Tragen der

Schuld und Strafe, im Erfüllen des Gesetzes. 3. Es verlangt dieselbe Gerechtigkeit, daß auch die Menschen nicht durch Gewalt zu Christo gebracht werden; sondern auch die subjective Erlösung der Menschen muß den Umweg nehmen, verzichtend auf Gewaltsamkeit nur diejenigen dem Reich der Sünde und des Teufels zu entreißen, die im freien Glauben die geistige Gnade, die Offenbarung der Liebe an sich wirken lassen. „Es ziemte sich, daß Gott selbst Dasjenige, was ihm eigentlich gehörte (den Menschen), nicht durch Anthun von Gewalt an sich brachte; — die Gewalt ist Sache des Teufels, der sie von Anfang an brauchte; — sondern auf dem geistigen Wege der Ueberredung (secundum suadelam, suadentem et non vim inferentem decebat Deum accipere quae vellet, ... quae sunt sua). (5,1,1.)[83])

[83]) Die Stelle ist mißverstanden von Baur, Versöhnungsl. S. 31. Er bezieht suadela, suadentem auf den Teufel: dieser habe überzeugt werden sollen von der Rechtmäßigkeit des von Gott eingeschlagenen Weges Darauf wird die Hypothese gebaut, der Bestreiter der Gnostiker habe hier selbst gnostisirt. Ich vermag das in keiner Weise bei Irenäus zu sehen, selbst wenn Baur's Uebersetzung richtig wäre: was sie schwerlich ist. Suadere, suadela heißt überreden (nicht überzeugen persuadere); wie es auch Baur selbst (S. 30.) in einer andern Stelle versteht. Gegenstand dieses suadere sind auch sonst dem Irenäus die Menschen (5, 21. passim). Es muß eine Aehnlichkeit seyn zwischen der Art, wie die Menschen fielen, und wie sie erlöst werden. Sie sind gefallen nicht durch Zwang, sondern durch Verführung, Ueberredung, suadendo; so muß auch die Erlösung denselben Weg einschlagen, wenn gleich dieser Umweg dem Teufel insofern zu gute kommt, als Gott, auf den Gebrauch seiner Macht gegen den Teufel sein Geschöpf (5, 18. 21. 22.) verzichtend, damit auch die Möglichkeit offen läßt, daß der Mensch, vermöge seiner Freiheit, in der Gewalt des Teufels bleibe. Man sieht, weil dieser Umweg dem Teufel noch Aussichten übrig läßt, so hätte diß bildlich auch so können dargestellt werden, daß er diesen Weg verlange als sein Recht. Und bei Späteren findet sich diese Darstellung. Aber Irenäus stellt den Teufel zu tief unter Gott, als daß er auch nur bildlich so zu sprechen veranlaßt war. Sondern die Gerechtigkeit die den Umweg verlangt, verlegt er in Gott selbst: sie ist ihm die Hüterin des Unterschiedes zwischen dem Physischen und Geistigen. Letzteres darf, um in seiner Würde und in seinem Recht

Diese Lehre hängt innigst mit der Theologie und der Anthropologie des Irenäus zusammen. Wir sehen, wie hoch er, im Gegensatz gegen den Gnosticismus die geistigen Eigenschaften, das Spiritale Dei stellt, besonders seine Liebe. Die Gerechtigkeit nun kommt bei ihm in die Mitte zwischen den physischen Eigenschaften, Unendlichkeit, Allmacht u. s. w. und zwischen den ethischen, Barmherzigkeit, Liebe, als Hüterin zu stehen. Darum will und kann Gott nicht Geistiges auf physischem Wege bewirken: er muß die Menschen gewinnen durch Darstellung des Geistigen, durch die höchste Manifestation seiner Liebe. Daß diese aber eine leidende sey, ist von derselben Gerechtigkeit verlangt, wie, daß sie eine nur geistig siegende sey, und auf die Gewalt verzichte. Denn hütet die Gerechtigkeit ein Jegliches, daß es seinem Wesen und Begriff entspreche, und verlangt sie Strafe, wenn das Geistige fleischlich geworden ist; will ferner Gott als Liebe, daß der Mensch nicht als carnalis, sondern als spiritualis vor ihm dastehe, so kann nachdem Sünde und Schuld in die Welt gekommen, der Gerechtigkeit nur genügt werden, wenn die Offenbarung der Liebe Gottes

---

zu bleiben, nicht nach Art des Physischen wirken. Der Teufel an sich hat nach Irenäus kein Recht gegen Gott, nicht einmal im strengen Sinn, seine eigene Verdammung abgerechnet, ein Recht durch Gott. Nämlich der Teufel hat nur durch Lüge, mithin ungerecht (5, 22.) die Menschen verführt, und übt Gewalt gegen sie aus, als sein Eigenthum, da er doch keines hat, und gegen unsre Natur uns beherrscht (5, 1. §. 1.). Sondern nur das kommt ihm zu Gute und könnte eigentlich das Recht heißen, das ihm Gott über die Menschen verliehen, daß Gott als Liebe freie Wesen wollte, daher die Möglichkeit des Falles nicht physisch unmöglich machen konnte: sowie ferner, daß es der göttlichen strafenden Gerechtigkeit gemäß war, diejenigen, welche sich freiwillig in die Gewalt des Teufels begaben, wenn sie nicht die Erlösung ergreifen wollen, in dieser Gewalt zu lassen, die ihnen nun Satans Lüge offenbart, und Tod statt der versprochenen Gottgleichheit bringt. — Mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrecht wäre auch die Stelle Ep. ad Diogn. 7., aus der der Gegensatz von βία und πείθειν bei Irenäus genommen seyn wird, auf den Teufel zu beziehen.

eine leidende, Schuld und Strafe tragende, zugleich aber in der Art stellvertretende ist, daß die leidende göttliche Liebe alle Schuld und Strafe der Menschheit auf sich nimmt, alles die erste Schöpfung Enthaltende in sich zusammenfaßt und in ihre Heiligkeit absorbirt, damit alle Menschen und alle Lebensalter sofern sie nur in Gemeinschaft mit dieser Offenbarung der Liebe stehn, als rein und heilig vor Gott und sich selbst dastehen (3, 20.). Diß führt aber auf die Anthropologie des Irenäus. Es gehört nach ihm zum Begriff des Menschen die Freiheit. Gottes Liebe wirbt nach Irenäus gleichsam um den Menschen, weil nur dadurch, daß auch wir sie wollen, wir die Gabe der Gemeinschaft mit Gott haben können. Darum kann auch der Mensch nicht vollkommen, τέλειος seyn von Anfang an, sondern nur allmählig, durch Uebung. Insensatum esset bonum quod esset inexercitatum. Wir wüßten auch das Gut der Gottesgemeinschaft nicht zu schätzen, hätten wir es ohne Freiheit, womit nicht im Widerspruch steht, daß er zur vollen Wahl Erkenntniß des Entgegengesetzten verlangt, das Böse und Gute aber ganz erst durch die Erfahrung (4, 72. S. 387. c. 76. S. 380. 381.) erkannt werden läßt. Disciplinam boni quemadmodum habere potuisset, ignorans quod est contrarium? Firmior est enim et indubitata subjacentium apprehensio, quam ea, quae est ex suspicione conjectura. Mens per utrorumque experimentum disciplinam boni accipiens firmior efficitur.[84]) Gott könnte uns seinerseits Alles gleich von Anfang an

---

[84]) Die Erfahrung, (experimentum) läßt das Böse nach seinen Folgen erkennen; während, daß etwas gut oder bös ist, ohne alle Erfahrung zum Voraus gewußt, folglich auch zwischen Entgegengesetztem gewählt werden kann. Keineswegs soll also der Gedanke, daß erst das Durchlebte fest mache, nach des Irenäus Sinn dem Anfang der menschlichen Entwicklung die Wahlfreiheit rauben. Sondern dieser Gedanke ist ihm ein eschatologischer, der ihm den Triumph des Guten vergegenwärtigt. Das ist die Obmacht des Guten daß das frei entstandne, zugelassene Böse doch dem Guten, der Durchgang durch das erfahrene Böse schließlich der Befestigung im Guten dienen muß. Zu dieser Theorie hatte er um so mehr Anlaß, da

geben, aber wir könntens nicht empfangen. Ein physisches Gutes ist ihm also auch bei dem Menschen noch wenig oder nichts werth (vgl. 4, 71 — 74.). Auf diese freie Entscheidung dringt er so stark, daß er, völlig von dem gnostisirenden Ebjonismus abweichend, Adam nicht sehr hoch stellt, viel weniger seinen Zustand im Paradiese als urbildlichen für uns bezeichnet. Zwar ist Adam nicht sündig geschaffen, sondern frei und größer als wir Alle (4, 59.); allein Befestigung konnte nicht da seyn, Christus konnte nicht aufgenommen werden schon zu Anfang (4, 73. 74.), worin liegt, die Vollendung unsrer Natur ist zwar erst möglich durch Christus, aber dieser setzt als zweiter Adam eine erste Schöpfung voraus. Keineswegs ist deßhalb der Sohn abhängig von der Menschheit, noch auch nur seine Menschwerdung von der freien That des Menschen (3, 33.), sondern die Menschheit bedurfte jedenfalls der Menschwerdung. Mag er dichotomisch oder trichotomisch den Menschen betrachten (vgl. 2, 52. und 62. mit 5, 4. und besonders c. 6.) immer rechnet er zum Begriffe des Menschen so sehr das objective göttliche πνεῦμα, das er assumiren (5, 6.), mit dem er adunirt seyn muß, daß er erst mit diesem letzten Moment seinem Begriffe ganz entspricht. Vorher ist er zwar nicht ohne Vernunft, oder Seele, er ist als Mensch der ersten Schöpfung δεκτικός für Gott und für die carnalia, d. h. frei: aber er ist auch damit noch nicht vollkommen Mensch. Primum homines, deinde Dei (4, 75. 76. 5, 1.), letzteres dadurch daß das zu unserm Wesen gehörige göttliche πνεῦμα frei von dem Menschen assumirt wird, oder daß wir wahre

schon er, und nicht wie gewöhnlich angenommen wird, erst Tertullian, ein von Adam her sich vererbendes Böses lehrte. Vgl. über das Letztere Duncker l. c. 140 ff. Völlig frei ist eigentlich nur Adams Sünde, der bei aller seiner Schwäche (die Schöpfung war ja in ihm noch nicht vollendet) dem Gebot hätte können gehorsam seyn. Daß er das nicht war, und vielmehr von ihm aus die Macht der Sünde über Alle sich erstreckte, das scheint ein Triumph des Bösen zu seyn. Aber Irenäus hat darauf die Antwort in dem obigen Gedanken, der am Schluß das Böse in seiner Ohnmacht und Dienstbarkeit aufdeckt.

Menschen werden. Diesen Antheil am πνεῦμα, (was er auch commixtio cum Verbo nennt) kann also Adam noch nicht gehabt haben, und so steht er tief unter Christus, dem zweiten Adam (4, 59. 3, 21.). Andrerseits, so mächtig auch der Sohn oder Christus sey, sein Erscheinen ist als Erlösendes und Vollendendes bedingt durch eine erste Schöpfung: und da nur durch freies Ergreifen der Mensch dessen, was zu seinem Begriffe gehört, froh werden kann, so ist es auch um des Menschen willen wie weise, so gerecht, daß Gott ihm nicht unmittelbar das Höchste gibt, und daß auch was die Erlösung betrifft, eine Befreiung von Schuld und Strafe nicht möglich war, welche statt suadela zu seyn, βία wäre, d. h. sich selbst, ein Geistiges, auf nicht geistigem, physischem Wege einführte. So daß also die göttlichen Eigenschaften und das Wesen des Menschen gleichermaßen den geistigen Prozeß verlangen, der Christum in die Gleichheit mit dem Menschen versetzt.

Hiemit hat er nicht blos Christi Erscheinung in Niedrigkeit begründet, sondern durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit auch sein Leiden, namentlich die Nothwendigkeit eines Strafleidens. Schließlich gibt er Andeutungen, wie uns dieses zu gut kommen könne.

Der Begriff der Gerechtigkeit, welchen näher zu durchdenken er durch die Gnostiker, besonders Marcion, genöthigt war, verlangt sowohl Strafe für die Sünde, als daß die Menschheit vor Gott dastehe nicht als abnorme, sondern nach ihrer normalen Entwicklung und dadurch als Gott wohlgefällige. Keineswegs ist ihm die Gerechtigkeit im Heilswerk nur dessen göttliche Ordnungsmäßigkeit, oder sein wahrhaft geschichtlicher Charakter (Duncker l. c. 176 f.). Mag diese Ordnung mit zu seiner Idee von Gerechtigkeit gehören: ihre Hauptmomente bildet das so eben Genannte. [85])

Die Menschheit ist seit Adams Sünde in der Knechtschaft der Sünde und des Todes, kann sich selbst nicht herausreißen zum unvergänglichen und göttlichen Leben. Auch

[85]) Duncker (vgl. S. 252. mit 246.) handhabt diesen Begriff mit zu wenig Schärfe und Sicherheit.

war es nicht möglich, den einmal Besiegten zu verwandeln, oder den Sünder das Heil genießen zu lassen (3, 20. 245.). Daß nun die Menschheit nicht untergienge, erschien der Sohn. War sein Kommen als Mensch schon nöthig, weil wir nur so in Gemeinschaft mit dem Unsterblichen, Göttlichen kommen konnten, die zu unserer Vollendung gehört, so ist nun, da Sünde zu tilgen ist, die Menschwerdung zum Leiden und Sterben nöthig. Auch hier hindert die Gerechtigkeit, Sünde und Tod unmittelbar zu vernichten, oder gar unmittelbar die abnorme Entwicklung als normale anzusehen. Ein Mensch war gefallen: ein Mensch mußte büßen. Also konnte nur durch die That unseres Geschlechtes die Erlösung zu Stande kommen; denn an unser Geschlecht muß die Gerechtigkeit sich halten. Nun war zwar Keiner aus der ersten Geburt fähig, diese That zu vollziehen, diese Leistung zu vollbringen. Dennoch fällt Derjenige, der es konnte, noch in die Sphäre unseres Geschlechtes. Gehört zu unser aller Begriff das Theilhaben am Geiste: so gehört auch derjenige noch der Menschheit an, wie sie in Gottes Idee ist, in welchem der Geist wohnt ohne Maaßen, der fons spiritus sancti (vgl. 4tes Fragm. S. 469.) für uns Alle dadurch ist, daß in ihm der Sohn Mensch ward. Der Sohn oder Logos ist das Urbild, nach welchem und zu welchem der Mensch von Anfang geschaffen ward. So gehörte von Anfang an der Antheil an ihm zum Wesen des Menschen, so daß das Erscheinen des Urbildes unter uns, seinen Abbildern, so wenig etwas der menschlichen Natur oder der Idee der Menschheit Zuwiderlaufendes heißen kann, daß vielmehr mit dem Eintreten des Urbildes erst die Menschheit wahrhaft da ist (4, 59. 5, 16. 3, 21.).

Darum sagt er so oft, daß der Mensch trug und faßte den Gottessohn (3, 18. S. 240. 5, 18. 20. vgl. 5, 8. 2. 3, 21. 4, 37. 68. 75.); weil nicht eine gnostische Labes oder Ignorantia, noch Engel die Welt schufen, sondern Gott, der die Welt tragend, sie so schuf, daß sie ihn tragen konnte (5, 18.), d. h. als eine für die Menschwerdung Gottes von Anfang an

bestimmte, indem erst in dieser die Schöpfung des Menschen, die in Adam nur angefangen war, sich vollendet. Darum wiederholt er, im Blick auf den früheren Entwicklungsgang der Offenbarung, die menschliche Natur habe allmählig gewöhnt werden müssen, Gott zu tragen, und auch von Seiten des Wortes betrachtet er dessen frühere Offenbarungen als ein Werden seiner Menschwerdung, des Zieles, das von Anfang an erreicht werden sollte (4, 13. 14. 15. 17. 26. 27. 5, 8. 3, 22. 33. 37.). Wenn nun die Liebe überhaupt stellvertretende Art hat, wie viel mehr der Sohn, die Offenbarung der Liebe (3, 40. 4, 37.)? Er kann aber die Stelle der Menschen, gegenüber vom Gesetz, vertreten, weil er selbst Mensch, ja die Menschheit in ihrer ganzen Intensität ist (compendium generis humani). Er faßt in sich die Menschheit zusammen. [86]) In ihm ist ja das Urbild erschienen, mit welchem die Menschheit von Anfang an in wesentlichem Lebenszusammenhange steht, aus welchem sie stammt (4, 37. S. 330.), an welchem, wenn es würde real geworden seyn, Theil zu

---

[86]) Das Wort recapitulare, das bei Irenäus so häufig ist, heißt im Allgemeinen: mit etwas zum Anfang zurückkehren, d. h. a) wiederholen (z. B. 5, 33. S. 455a. 5, 12. S. 417a. 5, 21. S. 432.). Aus der Bedeutung wiederholen ergibt sich dann weiter die Bedeutung zusammenfassen. Die Zusammenfassung ist nämlich eine Wiederholung als Sammlung der vorher zerstreuten Momente. Diese Bedeutung ist dem Irenäus besonders geläufig. So z. B. 5, 25. S. 437.: Antichristus omnem suscipiens diaboli virtutem wird bald darauf ausgedrückt: diabolicam apostasiam in se recapitulans; ähnlich 439b. und 5, 28. 29. 3, 11. S. 223b. in bestia veniente recapitulatio fit universae iniquitatis et omnis doli. S. 446a. recapitulans in se omnem, quae fuit ante diluvium malitiae commixtionem. So dann auch von Christus. Er faßt in sich die Menschheit zusammen mit all ihrer Schuld (3, 20 S. 245. 248b. 5, 21.). Weil aber eine solche Ineinsfassung der Momente eine vollere Darstellung eines Gebietes ist, als die Darstellung in zerstreuten Momenten: so ist von selbst eine solche Sammlung nicht eine bloße Wiederholung, sondern eine Gipfelung alles Bisherigen (5, 14. S. 420b. 421a. 5, 21. S. 432a.). Sie ist eine Rückkehr zum Begriff der Sache, eine vollere, oder vollen-

haben, erst jeden Einzelnen nach seinem Begriffe vollendet (5, 1. 5. 6. 16.). Demgemäß ist *seine Geschichte die Geschichte der Menschheit in ihrem Princip.* Und so hoch Irenäus die Freiheit stellt, so vergißt er doch auch nicht den gemeinsamen Lebensgrund. Dieser hat zwar als physischer keine Macht über uns, der Sohn, der unsres Lebens Grund ist, kann uns nicht βία erlösen; aber wenn er als Dilectio erscheint, also geistig wirkt, kann er ohne Verletzung der Gerechtigkeit, ohne Vernichtung der Freiheit, kraft der Liebe und seines wesentlichen Verhältnisses zur Menschheit ihre Geschichte zu seiner eignen machen, die caro inimica assumiren (4, 14.), die ἔχθρα in sich sammeln (4, 78.), so zwar, daß dieselbe Dilectio, seine persönliche Gerechtigkeit die ἔχθρα, die Sünde und den Tod absorbirt und vernichtet. Justa caro reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur, und zwar dadurch, daß er keine andere caro als die unsrige, die inimica annahm. So sind (5, 16.) in seinem Gehorsam

dete Darstellung desselben. Hieran schließt sich daher eine zweite Hauptbedeutung. Recapitulare ist b) zum Anfang, d. h. zum ursprünglichen *Begriff zurückführen*: d. h. α) *vollenden*, erfüllen, dem Begriff gemäß machen. So 5, 23. S. 435. vom Erfüllen eines Typus. 5, 30. 31. 1, 2. S. 45. Christus kam, um alles zu seiner Quelle (caput), seinem Anfang (Gott), der auch Ziel ist, zu bringen; β) erst sehr abgeleitet heißt recapitulare, wenn nach dem normalen Anfang die Abnormität eingetreten ist, *wiederherstellen*: jedoch nicht in den *vorherigen Zustand zurückbringen*: sondern das der Idee Widersprechende beseitigen, was aber Christus nicht bewirken kann, ohne daß er noch in anderem Sinne die Menschheit in sich recapitulirt. Denn das ist der Gang nach Irenäus, daß Christus sowohl die longa hominum expositio beladen mit Schuld, wie sie ist, in sich zusammenfaßt, als auch die Menschheit in sich rein darstellt und vollendet. Omnia recapitulans (Christus) recapitulatus est. Alles in sich zusammenfassend ist Christus als die zusammengefaßte Einheit hingestellt (vgl. 5, 21. init. 5, 28. 441b.). c) Die Stelle 1, 2. S. 45. cll. 5, 18. S. 241b. bedeutet vielleicht: die Menschheit werde zu Christo als ihrer κεφαλῆ gebracht, was aber nur wieder eine concretere Bezeichnung ihrer Idee ist, also eine Verwirklichung ihres ideellen Anfangs (vgl. auch 5, 20. S. 431b.).

wir ὑπήκοοι, nämlich sofern wir glauben, im Glauben aber die isolirte Persönlichkeit (die Wahlfreiheit) aufgeben, ihn erwählend, mit ihm uns vermählend.

Die Menschheit in der weiten Auseinanderlegung ihrer selbst hat eine abnorme Richtung genommen. Die Erlösung ist daher dem Irenäus einerseits eine Wiederholung der Geschichte der Menschheit per oppositum. Das Abnorme wird gut gemacht, bedeckt, dadurch, daß rückläufig per recirculationem (3, 33.), zurückgreifend bis zum Anfang (recapitulando longam expositionem generis humani (3, 20. S. 245.), Dasselbe geschieht, in normaler Weise, in demjenigen und durch denjenigen, der die Idee der Menschheit selbst ist; er muß das Ende mit dem Anfang verknüpfen, alle Völker, Zungen, Generationen der Menschen, die von ihm und zu ihm geschaffen sind, in sich einigen (3, 33.). Als der normale Mensch wird aber die Menschheit dargestellt durch die Liebe Christi, die in jenem idealen Rückgange bis zum Anfang alle Sünde, Schuld und Strafe der Menschheit auf sich nimmt: die Schuld und Strafe trägt und büßet, in diesem Büßen aber die heilige Menschheit darstellt, die liebende oder die Sünde durch ihren Gesammtgehorsam vernichtende. (3, 31. 20. 4, 37. 5, 1. 16. 424b. Christus eam, quae in ligno facta fuerat, inobedientiam per eam, quae in ligno fuerat, obedientiam sanans.)

Nach seiner unendlichen Liebe, sagt er (L. 5. Praef. 392b.), ist das Wort Gottes geworden, was wir sind, damit er aus uns machte, was er ist. Vollkommen in Allem, als mächtiges Wort und wahrer Mensch hat er uns auf geistigem Wege (d. h. nicht βίᾳ, sondern rationabiliter) erlöst, sich selbst zur Erlösung hingebend für die, so gefangen waren (5, 1.). Er hat sich selbst liebreich ausgegossen, um uns zu sammeln in des Vaters Schooß (5, 2. 395.). Durch den Geist hat er Gott gebracht zu den Menschen, wiederum zu Gott emporgeführt den Menschen durch seine Menschwerdung (5, 1. 393.). Gottes Ruhm ist der l e b e n d e Mensch (4, 37. S. 333b.), des Menschen Leben das Schauen Gottes. Das Wort nun trug stets in sich gleichsam die Lineamente

der künftigen Dinge und aller seiner Offenbarungen (S. 336a.), mithin auch diejenige Oekonomie, durch welche die Menschen zum Schauen Gottes kommen sollen (332a.), d. h. die incarnatio, in welcher Christus der Menschheit Gott, Gotte aber den Menschen darstellte (333b.), das Ende mit dem Anfang, den Menschen mit Gott vermählte (331b.). Der Unsichtbare ward sichtbar, der Unbegreifliche greifbar, der Leidensunfähige leidentlich und das Wort Mensch (3, 18. 241b.), Alles in sich einigend und so auch den Menschen: damit, wie das Wort in dem Ueberhimmlischen, Unsichtbaren und Geistigen der König ist, so auch im Sichtbaren und Leiblichen es die Herrschaft an sich nehme und sich selbst setzend zum Haupte der Kirche Alles zu sich ziehe zur rechten Zeit.

Mit der Lehre von der Incarnation sind dahin alle Lehren der Häretiker. Leeres reden die, welche eine blos doketische Erscheinung Christi wollen: denn dann hat er einen täuschenden Schein gemacht und Wahrheit ist nicht in ihm (4, 1.). Leer ist auch das Gerede, unser Fleisch sey nicht empfänglich für die Aufnahme des Unsterblichen (5, 2.). Ist er nicht erschienen, so müssen wir die Ankunft eines Andern erwarten, so ist die alte Welt (5, 14. antiqua plasmatio Adae) verworfen, so sind wir noch nicht erlöst (5, 1. 394.). So war er denn, was er schien (5, 1.); ist geworden, was wir (3, 32. 260a.). Weil aber wir Leib sind von der Erde, und Seele, die von Gott den heil. Geist empfängt: so ist auch das Wort Gottes dieses geworden, sein Geschöpf vollendet in sich selbst darstellend (in semetipsum recapitulans), und darum nennt er auch sich selbst Menschensohn (3, 32. 260.); den principalis homo (5, 21. S. 432a. 3, 18. 5, 18.).

In die Maria ist er eingegangen, um von ihrer Substanz etwas an sich zu nehmen: Die alte Masse mußte er sich aneignen; sonst ist er uns nicht ähnlich (3, 32.). Aus der gleichen Substanz hat er einen Leib gehabt wie wir, sonst ist er uns fremd, sonst hat er nicht den Menschen in sich vollendet (5, 14. 421a.). Hat er anders woher als aus Maria sein Fleisch, so ist es nicht Fleisch. Caro enim vere primae

plasmationis e limo factae successio. Das Gefallene mußte er werden. Dieses aber hatte Fleisch und Blut. Also auch Christus.

Die Seele Christi wurde von den Gnostikern nicht besonders geläugnet. Dennoch schreibt die obige Stelle 3, 32. 260ª. Christus auch Gleichheit mit uns in dieser Beziehung zu. Und es geht schwerlich an, bei ψυχή blos an das animalische Lebensprincip zu denken. Denn wenn Irenäus sagt (5, 1.): er gab seine σάρξ für unsre σάρξ, seine ψυχή für unsere ψυχαί, so muß, wie die σάρξ, so die ψυχή Christi in demselben Sinne genommen werden, wie bei uns. Nun ist aber nicht wahrscheinlich (3, 19. 244ª. 5, 20. 430ᵇ. 5, 6.), daß Irenäus nur sagen wollte, er habe unser animalisches Leben und nicht vielmehr auch unsre Seele erlöst; folglich ist, wofür auch der Plural ψυχαί spricht, ψυχή hier Seele. Auch steht diß bei Irenäus nicht vereinzelt da. 5, 14. heißt es: caro Christi non peccavit, neque inventus est dolus in anima ejus; 3, 32. 260. führt er zum Beweis seiner wahren Menschheit die Stelle Matth. 26, 38. an: „meine Seele ist tief betrübt." So ist auch die Stelle: „er ist nicht gelassen im Hades" auf Christus angewandt 3, 12. 225ª. Die Gnostiker meinen, sagt er 5, 31. 450. 451., sobald sie gestorben seyen, werden sie über die Himmel und den Demiurg schreiten. Aber es ist der Herr selbst drei Tage im Hades gewesen, wie David geweissagt hat: „du hast meine Seele aus der untersten Unterwelt gerissen." „Der Herr hat gedacht seiner heiligen Todten und ist zu ihnen hinabgestiegen" (Eph. 4. 9.). Besonders bedeutsam dürfte auch dieses seyn, daß er für Zustände, die dem Wesen des Logos widersprechen, z. B. die Versuchung, diesen in Christus ruhend denkt. Denn da er doch auch diese Zustände nicht als blos animalische, sondern als bewußte ansieht (3, 32. 260.), so ist für solche Momente, wo der Logos in Ruhe ist, ein menschliches Bewußtseyn, eine Seele vorausgesetzt (3, 21.). Bei der Klarheit, mit der Irenäus den Grundgedanken erfaßt hat, der hier entscheidend ist, daß nämlich Christus, um uns erlösen zu können, werden mußte, was wir, daß die Ueberwindung der Sünde und des

Todes die That eines Menschen seyn mußte, könnte es auch nur befremdlich seyn, wenn sich nicht bei ihm auch hierin ein Fortschritt zum Bestimmteren zeigte. An Irenäus haben wir so den angemessenen Uebergang zu Tertullians Lehre, die durch den Widerspruch gegen den indeß erwachsenen Patripassianismus noch schärfer ausgebildet ist. Es ist unverkennbar, daß dabei dem Irenäus seine eigenthümliche Anthropologie zu Statten kommt (s. o.). Ein Mensch ist, wer in dem Leib eine Seele hat, die frei und für Fleischliches und Geistliches, Göttliches empfänglich ist (δεκτική). Durch diese seine freie Seele ist der Mensch Vernunftwesen, auch wenn er ins Fleischliche sich versenkend thierisch wird. Zu seinem vollen Begriff aber, zu seiner Wahrheit gehört, daß seine Freiheit das göttliche Pneuma aufnehme. Was nun in den Menschen dieses Pneuma ist, das ist in Christus der Logos; für eine vernünftige, freie, menschliche Seele mithin ist auch in Christus Raum neben dem Logos, so gewiß als bei andern Menschen neben dem Pneuma. Daher kann er auch die Versuchung Christi so bedeutsam finden, wie er thut (5, 21. 22. 3, 21.). Ob der Ursprung der Seele, durch welche der Mensch freies Vernunftwesen ist, von Irenäus traducianisch oder creatianisch gedacht ist, ist für unsre Frage völlig gleichgültig. Denn die Gleichheit der Menschheit Christi mit der unsrigen auch in dieser Beziehung steht ihm jedenfalls fest. [87])

Je strenger er so die durchgängige Gleichheit der Menschheit Christi mit der unsrigen ausbildet (3, 32.), desto mehr

---

[87]) Gleichgültig ist daher auch für uns, wie sich die ψυχή bei Irenäus zum αἷμα, oder αἷμα λογικόν stellt. Jene ist ihm übrigens λογικὴ ζωή, Princip auch des leiblichen Lebens. Vgl. 5, 1. 6—9. — In der vorigen Ausgabe hatte ich die „Seele Christi" bei Irenäus in Frage gestellt. Fortgesetzte Forschungen und genauere Erwägung der obigen Stellen überzeugten mich aber davon, daß vielmehr Irenäus Christo bestimmt eine Seele zuschriebe, was denn auch schon seit mehreren Jahren im Text niedergelegt ist. Nachher erschien Duncker's Schrift, der S. 206 ff. Dasselbe, wie mir scheint, so evident darthut, daß es hinfort schwerlich mehr einem

Fleiß war nun auch darauf zu verwenden, seinen Unterschied von uns hervorzuheben.

„Leeres," sagt er 5, 1., „reden auch die Ebjoniten, welche die Einigung Gottes und des Menschen durch den Glauben nicht in ihre Seele aufnehmen, sondern in dem alten Sauerteige einer Geburt beharren, durch die wir Erben des Todes sind. Sie verwerfen die Vermischung mit himmlischem Wein und wollen nur irdisches Wasser bleiben, Gott nicht aufnehmend zur Vermischung mit sich: beharren aber bei dem, der besiegt ward und aus dem Paradiese geworfen, Adam, nicht beachtend, daß wie der göttliche Lebensodem, mit Adams Gebilde geeint, ein lebendes Vernunftwesen darstellte (animal rationabile), so am Ende das Wort des Vaters und der Geist Gottes geeint, mit der alten Substanz des adamitischen Gebildes, einen lebendigen und vollkommnen Menschen wirkte, der den vollkommnen Vater faßte: damit wir, wie wir in dem lebenden Adam alle gestorben sind, so in dem geistlichen alle lebendig gemacht würden. Denn nimmer entfloh Adam den Händen Gottes (dem Wort und dem Geist), zu welchen der Vater sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß! Und darum haben am Ende nicht aus dem Willen des Fleisches, noch aus eines Mannes Willen, sondern nach des Vaters Wohlgefallen seine Hände den lebendigen Menschen vollendet, damit Adam werde nach Gottes Bild und Gleichniß." Und 5, 16. 424.: „In den vergangenen Zeiten hieß es zwar, der Mensch sey nach Gottes Bilde gemacht, aber es war nicht dargestellt. Denn noch unsichtbar war das Wort, nach dessen Bild (εἰκών) der Mensch gemacht war. Darum verlor er auch leicht seine Aehnlichkeit (ὁμοίωσις). Als aber das Wort Gottes Fleisch ward, da bewährte (ἐπεκύρωσε) es Beides. Denn einmal zeigte es wahrhaft das Bild (das Urbild), indem es wurde, was sein Bild, sodann stellte

Zweifel wird unterliegen können. Er thut es dar gegen mich: mir hatte Irenäus selbst es zuvor dargethan. Um so mehr habe ich Ursache, über das unabhängige Zusammentreffen unserer Resultate mich zu freuen.

es fest die Aehnlichkeit, Ebenbildlichkeit des Menschen, indem es den Menschen dem unsichtbaren Vater ähnlich machte. Sich selbst machte er dem Menschen und den Menschen sich selbst gleich, damit der Mensch durch seine Aehnlichkeit mit dem Sohn köstlich vor dem Vater würde."

So wenig also Christus nach Irenäus ein der Menschheit fremdes Wesen ist, denn vielmehr den vollkommenen Menschen, die Idee, stellt er wirklich dar, unter der Adam von Anfang an geschaffen, die aber in Adam noch nicht verwirklicht war, so ist er doch nicht aus dem adamitischen Geschlechtszusammenhange: sondern nur aus einem Herabsteigen des Logos, des Urbildes, in die Welt seiner Abbilder, um auch in der Welt reales Urbild und Haupt zu seyn, zu begreifen (3, 18. 241ᵇ.). Er ist sündlos geboren von der Jungfrau.

Aber da nun der Logos über Werden und Leiden erhaben ist, dagegen der Begriff der Freiheit und Allmäligkeit bei dem Menschen nach Irenäus eine so große Stelle einnimmt, so erhebt sich die schwierige Frage: wie bringt Irenäus beides in der Einen Person Christi zusammen? Das Vermittelnde ist ihm der heilige Geist. Es ist nicht zufällig, daß er das Wort und den Geist, nicht blos diesen oder jenes, bei der Menschwerdung thätig seyn läßt; es ist für ihn durchaus eine wesentliche Bestimmung.

Der heil. Geist,[88]) der nach Irenäus überhaupt die Materie begeistet (in manchfacher Abstufung), thut dasselbe vornehmlich im Menschen. Die Menschheit war wie dürre, trockene Erde, auseinanderfallend ohne Einheit, Frucht zu tragen unfähig ohne feuchtenden, die Masse zusammenhaltenden Thau vom Him-

[88]) Wenn Baur Trin. 1, 179. in dem Worte des Presbyters bei Iren. 5, 36.: hanc esse adornationem et dispositionem eorum qui salvantur — et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad filium, per filium autem ascendere ad Patrem eine subordinatianische und montanistische Trinitätslehre findet (er hätte auch die dem Irenäus unmittelbarer angehörende Stelle 4, 37. 332ᵇ. nennen können), so scheint er übersehen zu haben, daß die Stelle von einer dispositio eorum qui salvantur, nicht divinae naturae spricht; und ebenso macht nicht das göttliche Wesen die Schritte

mel (d. h. ohne das innere Bindemittel). Sie war wie ein dürrer Baum und der Verkläger verlangte die Verbrennung. Der Regen vom Himmel, das lebendige Wasser, der heilige Geist macht fruchtbar den dürren Baum, das ausgetrocknete Erdreich. Er, aptans hominem Deo (3, 19. 244[a].), bereitete die menschliche Natur (σάρκα), den Sohn aufzunehmen. Und wie er schon in den Propheten die Menschheit gewöhnte an die Verbindung Gottes mit den Menschen, so gewöhnte er auch sich mit Christus, zu wohnen im Menschengeschlecht. In der Menschwerdung wirkte das Wort und der Geist so zusammen (5, 1. 394[b].), daß der heilige Geist den hominem spiritalem (3, 33.), den zweiten Adam bereitete, an welchem der Logos nun einen sich assimilirten Menschen hatte (ib.), der sein vollkommenes Organ war. Dieser Mensch, normal in jedem Augenblick, nahm zu, wuchs, auch in Beziehung auf das wirkliche Theilhaben am Geist: und die Taufe Christi, die sich nur auf seine Menschheit bezieht, ist die vollkommene Salbung mit dem heil. Geiste (3, 10. 19.). Und nun ist er auch nach seiner Menschheit die Quelle des heil. Geistes für alle, die an ihn glauben. Schon vor Christus ist, was der Geist in der Menschheit schafft, auch Werk des Logos; und das Verhältniß beider scheint sich Irenäus überall und auch in der Menschwerdung so zu denken, daß er das Göttliche sofern es subjectiv, actuelles göttliches Leben des Menschen geworden ist, dem heil. Geiste zuschreibt, als dem Princip der μόρφωσις, wie er selbst Figuratio Dei und Sapientia heißt; die ins Daseyn bringende schöpferische Kraft selbst aber dem Logos. So setzt ihm des Geistes Thätigkeit das Wollen

(gradus), sondern die Christen. 4, 37. ist derselbe Gedanke, und es ist zwar klar, daß eine Stufenfolge in der Offenbarung zu einem Fortschritt des Glaubens von Stufe zu Stufe gehört: aber mit jener Stufenfolge ist weder eine Abstufung im göttlichen Wesen selbst gesetzt, noch weniger eine immanente Trinitätslehre außer der ökonomischen ausgeschlossen, wie ein Blick auf 4, 37. zeigt. Wie aber vollends der Montanismus hieher gehört, der doch den Paraklet als die höchste und letzte Offenbarung Gottes ansieht, kann ich nicht einsehen.

und Wirken des Sohnes voraus; und der zweite Adam, der geistliche Mensch ist nicht etwa vollendet vom heil. Geist, bevor der Logos in ihn als in eine bereitete Stelle einzieht, sondern sie wirken so zusammen, daß das Gestaltetwerden eines lebendigen, ja geistlichen Menschen nur die Verwirklichung des im Sohne, seiner Liebe und Macht gesetzten Willens ist, in ihm Mensch zu werden. Man kann diß auch so ausdrücken: Was später als Communicatio idiomatum bezeichnet wird, das wird in der ältesten Zeit dem mit dem Sohn Gottes zusammenwirkenden heil. Geiste zugeschrieben. So vom Pastor Hermae und Clemens Alex.

Besonders beachtenswerth ist, daß Irenäus durch diese auf die Menschheit sich beziehende Thätigkeit des Geistes Raum für eine relative Selbständigkeit der Menschheit Christi, wie der Begriff der Versuchung, der Leiden, des menschlichen Wachsthums es verlangt, zu gewinnen scheint. Ohne die unauflösliche unio des Logos mit diesem Menschen zu bedrohen, wird von seinen Sätzen aus die Möglichkeit erreicht, die Menschwerdung als eine mit dem grundlegenden Akte nicht vollendete, sondern anfangende zu denken. Die Idee der Menschwerdung ist ihm, daß Christus die Darstellung und Wirklichkeit des Urbildes oder des Logos sey in der Wirklichkeit eines Menschen, daß der principalis homo, der zweite Adam, nichts sey als das Urbild im Momente der Wirklichkeit. Da nun das Urbild kein Werden, noch weniger Versuchlichkeit hat, und doch das Werden Christi ihm so wichtig ist: so ergibt sich aus seinen Prämissen unmittelbar, daß die Menschwerdung des Urbildes nicht von Anfang an als eine fertige von ihm gedacht seyn kann. Zwar in jedem Moment seines irdischen Lebens ist Christus der sichtbar gewordene Unsichtbare (3, 21.), und wie in die Menschheit des Herrn eingieng das väterliche Licht, so kommt es von ihr ausstrahlend in uns (4, 37. S. 331[a].); aber daß die Menschheit Christi schon Anfangs adäquat war dem Logos und damit ihrer eigenen Idee, ist dadurch ausdrücklich geläugnet, daß er auf die Taufe und Versuchung Christi (s. o.) ein so großes Gewicht legt. Nimmt man andrerseits dazu die Entschieden-

heit, mit der er den Begriff der Allmäligkeit und der Freiheit der menschlichen Gattung vindicirt: so ist damit eine relative Selbständigkeit der Menschheit Christi verlangt, und die vollendete Menschwerdung, die volle Wirklichkeit jener Idee, wornach der Mensch sich mit dem Worte ausgeglichen hat (Verbum homo assimilatus est), fällt erst in den erhöheten Zustand Christi: nicht blos für die Erscheinung, sondern objectiv. In der That führt hierauf auch seine Lehre von dem ἡσυχάζειν des Logos z. B. in der Versuchung. Er hält seine Activität nach ihrem vollen Umfange annoch zurück, damit die menschliche freie Entwicklung Christi, seine Versuchbarkeit, Raum gewinne: er läßt also die Menschheit während des irdischen Lebens Christi noch in einer relativen Selbständigkeit: und der Prozeß der Menschwerdung ist ein fortgehender bis mit der Vollendung der Menschheit die beiden Faktoren sich absolut zusammenschließen. Für die Zeit des Werdens ist es das Pneuma, das vom Logos aus, angemessen jeder Stufe, in Christi Menschheit sich hineinbildet, sowohl die Menschheit gestaltet und sie zu einem actuellen Fürsichseyn bringt, als auch die Einigung der Menschheit mit dem Logos selbst für die Zeit sichert und vermittelt, wo jene noch einer relativen Selbständigkeit bedarf, um eine wahrhaft menschliche Entwicklung zu haben. Die Idee der Menschheit sowohl als des menschwerdenden Logos ist aber dem Irenäus realisirt in Christi Erhöhung, obwohl schon zuvor auf jeder Entwicklungsstufe Christus ein vollkommener, d. h. die Norm und Idee jedes Lebensalters darstellender Mensch war. Und die nun ganz mit dem Logos ausgeglichene, aber nicht von ihm absorbirte Menschheit bewahrt er immerdar: er wird als Menschensohn wiederkommen zum Gericht; ἔνσαρκος fuhr er gen Himmel und wird er wieder erscheinen (3, 18. 242 — 245.). [89])

---

[89]) Es ist nach Dem, was Irenäus vom heiligen Geist sagt, unrichtig, wenn Semisch (Hahns theol. Annalen. 1842. S. 319 — 345.) meint, in den drei ersten Jahrh. sey die Lehre vom heil. Geist noch zu weit zurück, als daß man annehmen dürfte, der heil. Geist sey nach ihm im Abendmahl das Vermittelnde zwischen den

äußern Elementen und Christus. Wie unrichtig diß sey, zeigt ein Blick auf Clemens Alex. s. o.

Und wenn er gar das zweite der Pfaffschen Fragm. deßhalb für unächt hält, weil es diese Lehre enthält, so muß ich dagegen mich verwahren. 3, 19. S. 244^{a}. 4, 37. 74. beweisen, daß dieser Gedanke dem Irenäus angehört. — Ebensowenig verdient Billigung, daß er den Irenäus will sagen lassen, der Logos sey im Abendmahl ohne seine Menschheit; und vielmehr nur die äußeren Elemente werden zum Leib und Blut des Herrn. Wo sagt diß Irenäus? etwa weil er im Abendmahl vom Logos spricht, und nicht Christum nennt? Es bedarf aber wenig Belesenheit in Irenäus, um zu wissen, daß er mit Logos keineswegs blos den ἄσαρκος sondern oft Christum bezeichnet, z. B. 3, 21., wie umgekehrt den Logos Jesus 3, 10. In welcher Stelle soll sich auch Irenäus nach der Himmelfahrt den Logos ohne Menschheit denken, an Jesu Stelle, als wäre seine Menschheit niedergelegt? Es widerspricht das seiner Grundanschauung von der Nothwendigkeit der Menschwerdung. Und warum supplirt Semisch zu ἔκκλησις — Θεοῦ, und nicht Χριστοῦ, der σὰρξ ἐγένετο? Ist, wie er zugibt, die katholische Verwandlungslehre durch die Worte des Irenäus ausgeschlossen, nicht minder aber die reformirte Auffassung; so ist freilich die lutherische noch nicht bewiesen, doch wird nicht geläugnet werden können, daß ihr Irenäus näher steht. Die Art wie auch Irenäus den h. Geist mit dem Abendmahl in Verbindung setzt neben dem Logos, der wenn schon Mensch geworden und stets bleibend doch wieder in die Unsichtbarkeit zurückgegangen ist, ist durchaus nach dem Grundtypus der Menschwerdung gedacht, aber so: die äußern Elemente, weder verwandelt in Christi Leib und Blut, noch sie blos bedeutend, noch auch blos den menschgewordenen Logos in sich tragend, sind vielmehr durch die Wirkung des heil. Geistes einerseits, Christi der sie assumirt, andrerseits zu Momenten seiner Menschheit erhoben, gehören so durch sacramentale unio mit zum Leib und Blut Christi, der in ihnen, oder durch seine sacramentliche Verbindung mit ihnen, das bis zur Wiederkunft Christi zurückgetretne Moment der objectiven Wirklichkeit, Gegenwart und Sichtbarkeit, sich fort und fort wieder herstellt, freilich nur wahrnehmbar für den Glauben, wie ja auch das Wort Gottes, ja Christus selbst in seiner historischen äußern Erscheinung nur von dem Glauben als das erkannt wird, was er ist. Vgl. das oben zu Ignatius und Justin Bemerkte.



Zweites Kapitel.

Der Monarchianismus ebjonitischer Richtung.

Einleitung.

Ueber die beiden Formen des Monarchianismus.

Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war, in Einheit mit dem N. T., die vom Historischen, von unten aufsteigende Entwicklung vorläufig an ihrem Ziele angelangt. Nichts Geringeres konnte dem Bewußtseyn der in Christo gewonnenen absoluten Versöhnung genügen, als die Aussage, daß Christo die wahre Gottheit zukomme, wie schon weit früher, wahrscheinlich noch durch den Impuls der apostolischen Lehre, das Bewußtseyn, mit Christo sey die absolute Vollendung der Religion gekommen, und alles sey wesentlich und ursprünglich in seiner Entstehung und Erhaltung durch das christliche Princip bedingt, in der allgemeinen Lehre von Christi Wiederkunft zum Gericht und Präexistenz seinen Ausdruck gefunden hatte. Sorglos war man in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts dahin fortgeschritten, wohin die Nothwendigkeit der Sache trieb, bis man in der innern Sphäre des überweltlichen Göttlichen selbst mit bestimmt ausgesprochenem Bewußtseyn angelangt war und den Logos, der in Christus erschien, auf nichts Geringeres als auf das göttliche Wesen selbst zurückgeführt hatte. Aber hier trat nun eine große Erschütterung ein: mit der christologischen Bewegung schien das Interesse der Gotteslehre im Widerspruch. Die stets vorausgesetzte Einheit Gottes reagirte und wollte der Christologie nicht den Ruhepunkt in dem ewigen Wesen Gottes gönnen, dessen sie doch bedurfte. Und das war nicht mehr blos ein Kampf mit außerkirchlichen Richtungen: sondern ein Kampf innerhalb der Kirche selbst,

denn das allgemeine vernünftige und religiöse Bewußtseyn, dem die Einheit Gottes unerschütterlich feststeht, und mit welchem die Christen bisher unbefangen sich in Harmonie gedacht hatten, schien dem Denken dermaßen mit dem eigenthümlich christlichen Princip in Conflikt zu treten, daß Eines von beiden dem andern weichen müsse. Wäre nun das neue christliche Princip gewichen, so wäre der Rückfall in das Vorchristliche unvermeidlich gewesen, und wenig Unterschied hätte es machen können, ob an die Stelle des Christlichen sich mehr hellenisch eine pantheistische Alleinheitslehre, oder mehr jüdisch ein abstract deistischer Monotheismus gesetzt hätte. Wurde dagegen, wie das bei der Lebendigkeit des neuen christlichen Princips anders nicht zu erwarten war, das christliche Princip festgehalten, aber so daß ihm die Monarchie Gottes geopfert ward, so war der Rückfall zum Princip der Vielgötterei unvermeidlich. Beidemal aber war die dem Glauben innewohnende Gewißheit verletzt, im Christenthum die vollkommene Religion, weil die Offenbarung des innersten Wesens Gottes, zu haben. Schon lange begann sich von der Einheit Gottes aus ein Gewitter gegen die Entwicklung der Christologie zusammen zu ziehen: von dem Punkte an begann es sich zu entladen, als mit klarem Bewußtseyn durch Vermittlung der Logologie der Sohn dem Vater zur Seite gestellt war, als die Christologie mittelst der Logologie unmittelbar die theologische Spitze berührte.

Zwar die Reaction gegen die bisherige Christologie konnte nur ausgehen von einem noch mangelhaften, theilweise vorchristlichen Gottesbegriff; allein wenn wir gleich im Bisherigen nicht übersehen konnten, wie der Gottesbegriff nach der Seite der Eigenschaften Gottes hin in den gnostischen Bewegungen bereits umgewandelt und neben den physischen Bestimmungen, sowie neben der Gerechtigkeit und Heiligkeit die Liebe gewonnen war: so war doch die Lehre vom innern Wesen Gottes vom christlichen Princip noch nicht mit Sicherheit umgebildet. Und doch auf diese letztere kam es jetzt an. Die Christologie gab dazu einen gewaltigen Impuls: und von

diesem Impuls ist der weitere Verlauf zunächst beherrscht, bis um die Mitte des dritten und im Fortgange des vierten Jahrhunderts die Kirche sich mehr zurückzieht von Ausbildung der Christologie und unter Voraussetzung derselben vorherrschend der Gewinnung des reinen Gottesbegriffes mithin der Aufgabe sich zuwendet, das höhere Wesen in Christus, weiterhin die Lehre vom heil. Geist mit der Idee Gottes zu vermitteln, und im Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum den christlichen Gottesbegriff mit klarem Bewußtseyn als den trinitarischen auszusprechen.

Es trat also, können wir sagen, vom Ende des zweiten Jahrhunderts an die Christologie an den bisherigen Gottesbegriff mit der Forderung heran, daß er gemäß der Offenbarung Gottes in Christo sich umgestalte. Wie wir aber überhaupt beobachten, daß das Alte zwar einerseits einen Widerhalt bildet für die Entwicklung des christlichen Princips, andrerseits aber letztere davon abhängig ist, daß alles Wahre des Früheren dem christlichen Princip einverleibt werde, widrigenfalls das Christenthum selbst unwiederbringlich in das Vorchristliche zurücksinkt, so zeigt sich derselbe Vermittlungsprozeß zwischen Natur und Gnade auch wieder in dem denkwürdigen Stadium, in das wir nun eintreten. Es fehlte nicht an Solchen, die, wenn auch sonst sich entgegengesetzt, doch in der Scheu verbunden waren, der Einheit Gottes irgendwie zu nahe treten zu lassen: (vgl. Orig. in Joh. T. II, 2: *τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς*. Tertull. adv. Prax. 3.: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Monarchiam, inquiunt, tenemus.); und weil sie dieses Interesse einzig walten ließen, wurden sie Monarchianer genannt. Zwar die judaisirenden Christen kommen hier wenig mehr in Betracht: der starre Gottesbegriff des ungläubigen Judenthums war von der corrosiven Kraft des Gnosticismus nicht unberührt geblieben, die Principien des Hellenismus und Ju-

daismus waren sich durch Zurückgehen in den pantheistischen Grund näher gerückt; die alten Ebjoniten, welche Christi übernatürliche Geburt läugneten, deren Zahl schon früher scheint sehr gering und mit der Synagoge zum Theil enger als mit der christlichen Kirche verbunden gewesen zu seyn, sind ihrer Bedeutung nach vergangen: aber in dem Momente, wo die kirchliche Christologie an dem genannten theologischen Probleme angelangt, zum lösenden Wort aber noch nicht gekommen, sondern im Suchen darnach begriffen war, entbanden sich alte und neue Elemente und gruppirten sich wie in der Zeit des Ebjonismus und Doketismus zu entgegengesetzten Häresen, dem Patripassianismus, der eine höhere Form des letztern war, und einer neuen, durch den Gnosticismus hindurchgegangenen Form des Ebjonismus. Das Bewegende ist, wie gesagt, noch die Christologie, und die zwei genannten Häresen sind noch christologische, nicht aber, wie der eigentliche Sabellianismus und Arianismus trinitarische: aber wie die beiden früheren christologischen Häresen an der jetzt als Factor der Bewegung eintretenden Einheit Gottes einen neuen Halt fanden, so leiteten sie in Verbindung mit dem Gegensatz der Kirche gegen sie das eigentlich trinitarische Jahrhundert ein. Wie wir aber sahen, daß, nachdem die unklare Verbindung von Doketismus und Ebjonismus in Cerinth auseinandergegangen war, doch die Consequenz des Princips beide trieb in einander umzuschlagen: so wiederholt sich dasselbe auch auf dieser höhern Stufe. Die Aloger (Epiph. haer. 51. Irenäus 3, c. 11, 9. vgl. Heinichen de Alogis 1829.), dem Cerinth auf der einen, den Montanisten auf der andern Seite sich entgegensetzend, scheinen bei der Unbestimmtheit des Dogma's, in der sie sich in Beziehung auf die Lehre vom heiligen Geist und vom Logos [1]) halten wollen, und bei ihrer schon einge-

---

[1]) Epiph. l. c. 1.: καὶ οὗτοι τὰ στερεὰ τοῦ κηρύγματος μεμισήκασιν. c. 32.: τί ὠφελεῖ ἡμᾶς ἡ τοῦ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις; Ob sie die Logoslehre überhaupt verworfen haben, ist nach Epiph. nicht ganz deutlich. Zwar nennt Epiphanius sie c. 3. παντάπασιν ἀλλο-

schlagenen latitudinarischen und rückgängigen Bewegung den Ausgangspunkt für die mögliche Doppelgestalt des Monarchianismus zu bilden. Der Ebjonite Theodotus heißt ausdrücklich ein ἀπόσπασμα ἐκ τῆς ἀλόγου αἱρέσεως. Daß die Aloger die übernatürliche Geburt Christi angenommen haben, darf man aus ihrer Stellung zu den Synoptikern, die ihnen die Basis für ihre Operation

---

τρίους τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, aber das bezieht sich wohl nach dem Zusammenhang nur auf ihre Verwerfung des Evangeliums Johannis, wie auch der Name Aloger ihnen nicht wegen Verwerfung der Logoslehre gegeben wird, sondern wegen Verwerfung des stärksten Zeugen für sie im Canon, was um so unvernünftiger sey, da (c. 4.) sie von diesem Kritischen abgesehen τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν δοκοῦσι, und da sie vom Ebjonismus und Doketismus Cerinths möglichst fern seyn wollen. Cerinth machen sie zum Verfasser des Evangeliums das sie verwerfen. Epiphanius hat ganz Recht, geringe Stücke von solcher Kritik zu halten. Die vereinzelten Stimmen, die ihr neuerdings ein Gewicht beilegen wollten, halten freilich an diese Seite ihrer Kritik sich nicht, sondern nur an die negative, daß Johannes nicht Verfasser des Evangeliums sey. Allein beides läßt sich nicht trennen; eine aufmerksame Lektüre der haer. 51. zeigt vielmehr, daß ihnen der Anfang des Evangeliums, der so rasch von dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο fortschreitet zu dem Ruf und Zeugniß des Täufers, von einer Kindheitsgeschichte nichts enthält, sondern gleich den Menschgewordenen mit dem Täufer zusammenbringt, ja Joh. 1, 6. cll. 11. den Täufer auftreten zu lassen scheint vor der Menschwerdung und den Akt der Taufe erst nachträglich meldet, der Härese des Cerinth Vorschub zu leisten schien. Das ist das Abrupte, dem Doketismus Günstige, was sie im Evangelium Johannes zu finden meinen, und immer auf dieses laufen die Widersprüche hinaus, die sie zwischen dem 4ten Evangelium und den drei ersten finden. Hierin liegt der Grund ihrer dogmatischen Kritik, und es ist vergeblich, wenn Heinichen aus apriorischen Gründen, nämlich der Bosheit des Epiphanius u. s. f. l. c. S. 42 ff. erweisen will, die Aloger haben nur die Apokalypse dem Cerinth zugeschrieben. Gerade wenn sie mit andern das Letztere thaten, so ist leicht zu sehen, daß sie um so mehr auch vom Evangelium Aehnliches sagen konnten: ja ich möchte mich fast wundern, wenn die neuere Kritik nicht auch noch diese Auffassung des Prologs sich zu eigen machen und mit den Alogern Cerinthianismus darin finden sollte. Was sie außer-

gegen das johanneische Evangelium bildeten, mit Sicherheit abnehmen, wie ihnen auch Epiphanius hierüber keine Vorwürfe macht. Auch können sie schwerlich die Gottheit Christi geläugnet haben, wenn sie gleich das johanneische Evangelium verwarfen; ja selbst wenn sie nicht blos gleichgültig, sondern wirklich polemisch (wofür Epiph. haer. 51, 28. Anaceph. ed. Pet. 2, 144. spricht) gegen das ausgeprägte Dogma vom Logos sich sollten verhalten haben. Denn das hätte ihnen Epiphanius noch weniger geschenkt, vielmehr würde er sie dann mit den Ebjoniten rechtmäßig zusammengestellt haben, wovon das Gegentheil bei ihm zu lesen ist. Also die Gottheit wollten sie Christo nicht absprechen; diese Gottheit werden sie aber auch nicht am liebsten auf den heiligen Geist als ein von Gott verschiedenes Wesen reducirt haben: das anzunehmen verbietet ihre Stellung zur Lehre vom heiligen Geist und zum Montanismus; sondern wenn sie den *ἀεὶ θεὸς λόγος παραγγέλλον, τὸν ἀπὸ Πατρὸς* (Anaceph. 2,

---

dem sagen, z. B. nach den drei ersten Evangelien falle nur Ein Pascha in Christi Lehramt, nach Johannes zwei, gibt noch weniger günstiges Zeugniß für ihre historische Kritik. Denn das Erste haben sie nicht aus den Synoptikern, sondern aus einer falschen damals nicht seltenen Erklärung der synopt. Stelle vom gnädigen Jahr des Herrn, und das Zweite ist falsch, da Johannes mehr als 2 Osterfeste in die Zeit von Christi Taufe an fallen läßt. Endlich auch ihr dogmatischer Scharfblick muß sehr gering gewesen seyn, sonst hätten sie nicht so grob zu verkennen vermocht, wie sich dieses Evangelium mit den Briefen zum Doketismus und Ebjonismus stellt. Es scheinen die Aloger auf praktische Verständigkeit das Hauptgewicht gelegt zu haben, nicht ohne einen Anflug von oberflächlicher Aufklärung. Vgl. Neander KG. 2, 908. Eine marcionit. Tendenz der Aloger ist unerweislich. Beiläufig werde noch bemerkt, daß die Aloger das Evangelium Joh. als ein neues Werk nicht zu bezeichnen wagen, sondern über die Zeit seiner Entstehung sind sie mit der kirchlichen Tradition völlig Eins. Cerinth ist ja Zeitgenosse des Evangeliums Johannes. Diß Zeugniß um 170 nach Ch. verdient Beachtung. Hätten sie auch nur eine Spur von der Neuheit des Evangelium Joh. gehabt, so hätten sie diese zum Hauptangriffspunkt machen müssen.

144. 5.), so ist wahrscheinlich, daß sie keine Unterschiede in die Gottesidee einlassen und für diesen Zweck statt der die Gottheit Christi näher bestimmenden Logoslehre einfach dabei stehen bleiben wollten, Christus sey ein Mensch gewesen, der die Gottheit des Vaters in sich gehabt habe. Natürlich verwandelte sich ihnen dann, wenn sie die wahre Menschheit Christi festhalten wollten, was sie entschieden gethan haben (s. Anm. 1.), die Lehre von der Präexistenz der höhern Natur in die Lehre von der Vorherbestimmung (πρόγνωσις, praedestinatio) dieser eigenthümlichen Einigung Gottes mit einem Menschen.[2])

Man sieht, eine solche Lehre ließ unbestimmt, ob das Göttliche als Persönliches oder als Kraft in Christus gedacht war. Je nachdem mehr das religiöse Interesse, oder aber mehr das praktisch verständige und nüchterne überwog, mußte daher dieser Monarchianismus zur patripassianischen oder zur ebjonitischen Denkweise fortgehen. Wir betrachten diese beiden Reihen.

A. Der Monarchianismus ebjonitischer Richtung, oder die Erneuerung des Ebjonismus in höherer Form.

Der erneuerte Ebjonismus, den wir nun zu betrachten haben, unterscheidet sich von dem alten dadurch, daß er Christi übernatürliche Geburt zugibt, und zur Einsicht gekommen ist, soll Christus irgendwie seine Einzigkeit bleiben, so müsse gerade im Interesse einer wahrhaft menschlichen Entwicklung das Göttliche, was ihn auszeichnete, von Anfang an auf dieselbe gewirkt haben. Auch über den abstract moralischen Standpunkt ist er ebendamit hinaus, der nur Werth auf eine sitt-

---

[2]) Vielleicht bezieht sich die Stelle des Origenes Comm. in Ep. Tit. T. IV. in Pamph. Apolog. S. 22.: qui dicunt -- quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem auf die Aloger, wodurch die Reihe der Häresen, die dort vorangehn und folgen in eine wohl motivirte Ordnung kommt. Der Deitas Patris, πατρικὴ θεότης steht dann der πατρικὸς θεὸς λόγος, den Epiphanius verlangt, entgegen. Haer. 51, 28.

liche Entwicklung aus blos menschlicher Kraft legt. Man hat keinen Grund, zu bezweifeln, was Eusebius aus einer alten Schrift erwähnt (H. E. 5, 28.), daß Theodotus der Gerber aus Byzanz nach einer Verläugnung Christi zu seinem Satze kam: Christus sey ψιλὸς ἄνθρωπος gewesen, obwohl von der Jungfrau geboren (Tertull. de praescr. 53.), und daß seine Häresе den Abfall von Christo decken sollte. Aber ebendarum könnte er, selbst wenn er, was nicht unwahrscheinlich, Höheres von Christo beigefügt hätte, auch nicht als ein würdiger Repräsentant der in höherer Form sich erneuernden ebjonitischen Richtung angesehen werden. Sicher dagegen haben weder die Aloger, mit denen er zusammenhängt (s. o.), noch die Schule, die von ihm stammt, Christus nur für einen gewöhnlichen Menschen gehalten, womit sie auch selbst des Namens von Häretikern unwürdig wären. [3]) Wir verweilen bei der Schule etwas länger.

---

[3]) Es läßt sich mit Recht bezweifeln, daß dieser Theodotus die übernatürliche Geburt Christi geläugnet hat. Wenigstens die Stelle Tertull. de praescr. haeret. 53. sagt das Gegentheil: er habe behauptet, daß Christus blos ein Mensch, und geläugnet, daß er Gott sey, geboren zwar sey er vom heil. Geist aus der Jungfrau, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia prae caeteris nisi sola justitiae auctoritate. Und auch Theodoret haer. fab. 2, 5. sagt, er habe mit Artemon das Gleiche gelehrt. Epiphanius (haer. 54.), der ihm das Wort zuschreibt: Christus sey aus männlichem Saamen geboren worden, kann das Gegentheil nicht beweisen. Denn erstens Epiphanius sagt das zugleich von seiner Schule, was, soviel wir von Theodotus dem Argentarius wissen, nicht zutrifft. Zweitens muß die Läugnung der jungfräulichen Geburt, auch wenn sie dem ältern Theodotus zuzuschreiben wäre, darum noch nicht die übernatürliche Geburt Christi aufheben. Denn Theodotus konnte doch eine göttliche That bei der Entstehung Jesu setzen, und hat sie nach Epiphanius selbst gesetzt. Theodotus berief sich nach ihm darauf: es heiße nicht: der Geist des Herrn wird in dir seyn, (γενήσεται ἐν σοί), sondern der Geist des Herrn wird über dich kommen (Luc. 1, 35.), wodurch er ebenso eine göttliche Thätigkeit über Christi Geburt setzen, als die Menschwerdung des heil. Gei-

Es ist wahrscheinlich, daß ein spekulativer, oder genauer pantheistischer, mit dem Gnosticismus zusammenhängender Ebjonismus in den Theodotianern sich eine Schule gewann. Die Grundzüge dieser Ansicht, wie sie bei Theodotus dem Geldwechsler (Theodoret haer. fab. 2,6.) oder bei dem Theodotus des Clemens von Alex. (die ich mit Neander beide für Eine Person halte) vorliegen, sind folgende: Wie wir überhaupt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden, daß jene gnostischen Hypostasen und die mythische Aeonenwelt zusammensinken, so war insbesondere bei den Theodotianern dieses insofern der Fall, als sie auch den Logos mit dem Vater schlechthin identisch setzen (Exc. Theod. 19.). Nach dem Bilde dieses Logos, den sie gerne Hohenpriester (vgl. 27.) nennen, oder Melchisedek [4]) (Theodoret haer. fab. 2, 6.), ist Christus (ibid.), wie auch alle er-

stes ausschließen will (vgl. Epiph. 54, 3.), oder des Logos, wenn man mit Justin ihn unter dem πνεῦμα und der δύναμις verstand. Er hielt Christus für den Propheten, der Mittler zwischen Gott und den Menschen sey, aber blos an Christi Menschheit festhaltend und auf Deuter. 18, 15. Jerem. 17, 9. Jes. 53, 3. Act. 2, 22. 1 Tim. 2, 5. sich berufend. Mittler war er ihm ohne Zweifel durch höhere göttliche Begabung und vor Allem durch seine Gerechtigkeit. Ja, wenn man erwägt, daß er nach Epiph. ein gelehrter Mann war, der mit vielen Häresen in Verbindung stand, und wenn man dazu nimmt, daß sein Schüler Theodotus der Geldwechsler mit den Valentinianern sich verwandt zeigt, und Stifter der Melchisedekianer ist, so kann sich die Frage erheben, ob nicht Epiphanius den Satz: Jesus sey aus männlichem Saamen geboren, wenn er sich bei ihm fand, mißverstanden hat. Denn in den Excerptis Theodoti bei Clemens Alex., deren Lehrsätze z. B. Neander (Genet. Entw. 189.) dem Geldwechsler zuschreibt, und die jedenfalls in diese Schule gehören, ist viel von dem σπέρμα ἀῤῥενικὸν die Rede (z. B. 2. 21. 39. 40.), von welchem die auserwählten Seelen stammen; namentlich aber Christus (17.); dieser männliche Saame aber soll Christi Ursprung von der σοφία aussagen.

4) Theodoret haer. fab. 2, 6.: Τοὺς δὲ Μελχισεδικιανοὺς τμῆμα μὲν εἶναι τούτων (der Theodotianer) φασί, καθ' ὃν δὲ μόνον διαφωνεῖν, τὸ τὸν Μελχισεδὲκ δύναμίν τινα καὶ θείαν καὶ μεγίστην ὑπολαμ-

wählten Seelen. Aber ein Einzelner ist mit jener ewigen Idee nicht identisch; auch Christus hat nicht ihre Fülle, sondern er ist nur ein Wort des Wortes (λόγου λόγος, 19.) ein Strahl des Göttlichen ist in seiner Seele: und das theilt er mit den erwählten Seelen allen. Die Gegenwart des Erlösers in der Welt ist nur ein Schatten seiner Herrlichkeit bei dem Vater. Wie der andere Theodotus sich gerne auf Luc. 1, 35. berief, so auch der Jüngere (Exc. 60.). Das Wort: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten," beziehe sich auf den Leib des Herrn und die gestaltende Kraft Gottes, die in der Jungfrau ihn formte. Auch hier also soll die Einwohnung, Incarnation des πνεῦμα oder λόγος ausgeschlossen seyn. Der Logos, der in Identität mit dem Vater ist, hat zwar ewig an sich die περιγραφή, aber nicht die persönliche Existenz (οὐσία). Er ist des Vaters Antlitz, oder seine Umschriebenheit und Gestaltung und das bedeutet das Wort Sohn, wenn es auf Gott abgesehen von der Menschwerdung angewandt wird (10. 19.); die Sohnschaft ist gleichsam die Bestimmtheit oder das Moment der Endlichkeit im Vater selbst. Der Vater selbst ist der Sohn, sofern er uns sein Antlitz zuwendet, in welchem allein wir ihn zu erkennen vermögen (10. 23.). Aber zu Christus hat der Logos in keiner Weise ein ausschließliches

---

βάνειν, κατ' εἰκόνα δὲ αὐτοῦ τὸν Χριστὸν γεγενῆσθαι. Ἦρξε δὲ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἄλλος Θεόδοτος ἀργυραμοιβὸς τὴν τέχνην. Tertull. de praescript. haeret. 53.: Alter post hunc (nach dem byzant. Theod.) Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto ex virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse, quam Melchisedech —. Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod (so nämlich, daß) agat Christus pro hominibus, deprecator et advocatus ipsorum factus: Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus. Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλόγητος sit, cujus neque initium, neque finis comprehensus sit aut comprehendi possit. Christus werde daher im Hebräerbrief mit Melchisedek nur verglichen.

Verhältniß. In der Menschwerdung, die nicht nur Eine ist, sondern die z. B. auch in den Propheten stattfand (19.), nimmt dieser Sohn, d. h. Gott, nicht blos das Fleisch an durch seine Gegenwart, sondern auch aus dem Subjekt (dem Menschen) die Persönlichkeit (οὐσία). Die Persönlichkeit ist aber dienend, wie sie denn leidensfähig und der wirkenden, allerobersten Ursache unterthan ist (19.).

Schwerlich läßt sich bei diesem Ebjonismus verkennen, daß die Richtung des älteren Theodotus nachwirkt. Wie dieser vor Allem in manchfacher Wendung der Kirche entgegenhielt, daß doch Christus wahrer Mensch sey, und was er noch Göttliches von Christus aussagen mochte, nur auf Grund der vollen menschlichen Persönlichkeit Christi sollte erbaut werden, so auch der jüngere Theodotus. [5]) Kann es gleich dem gnostischen Ebjonismus, der sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, nachdem der ältere schon verkommen war, in bestimmte Gestalten sammelte, nicht schwer fallen, Christo oder seiner auserwählten und prädestinirten Seele eine göttliche Wesenheit zuzuschreiben, so zeigt sich doch sein ebjonitischer

---

[5]) Als weitere Schüler des ältern werden uns genannt Asklepiades, Hermophilos, Apollonides, Natalios (Euseb. l. c.). So sehr verrathen diese spätern Ebjoniten ihren Zusammenhang mit dem Gnosticismus, der doch früher die menschliche Seite verachtet hatte, daß der Theodotus des Clemens Alex. (Exc. 22.) selbst der Taufe Christi eine ähnliche Bedeutung, wie ältere Gnostiker gegeben hat, um nur gewiß die menschliche Seite Christi als dasjenige zu bezeichnen, was die οὐσία darreichte. Instruktiv für den Begriff von οὐσία zu dieser Zeit ist das Fragment von Clemens Alex. bei Fabric. Opp. Hippolyti T. 2, 74. Der Grundbegriff ist τὸ καθ' ἑαυτοῦ ὑφεστός, mag es unorganisch oder φυτόν, oder ἔμψυχον αἰσθητικόν, ζῶον, oder neben dem letztern, wie der Mensch, λογικὸν seyn. Es ist also οὐσία stets das Wesentliche eines jeden Dinges, seine Substanz. So versteht sich, daß nach Umständen mit οὐσία dasjenige gemeint seyn kann, was wir unter dem Ich, der Persönlichkeit verstehn. Nur ist οὐσία dann der noch ganz unbestimmte Gedanke von dieser. Im Trinitätsstreite, Sec. 4., sondert sich οὐσία und ὑπόστασις. Vgl. auch Ang. Mai Collectio nova T. 7, 52 ff. Suicer Thesaur. s. v.

Charakter sofort darin, daß nach ihm der Erlöser nur die Seele aus dem Schlaf geweckt und den göttlichen Funken, der wenigstens in den Erwählten ist, angezündet hat (3.), sowie darin, daß ihm auch nicht einmal die Würde bleibt, daß in einziger Weise in ihm das Wort Fleisch ward. Sondern nur in dem Maße sind die Erwählten von einander verschieden, als der eine dem τέλος προκοπῆς, d. i. der Idee des wahren nach Gott geschaffenen Menschen näher steht als der andere. Und so muß schließlich auch dieser Ebjonismus gestehen, was der ältere Theodotus sagt (Tertull. de praescr. 53.): Christus stehe über den andern Menschen nulla alia nisi sola justitiae auctoritate. Und ganz ähnlich steht nach Eus. 5, 28. Theodoret haer. fab. 2, 4. etwas später als der ältere Theodotus, Artemon da, nur daß das Gnostische von ihm dürfte abgethan seyn (vgl. Anm. 4., wozu haer. fab. 2, 5. Anfang zu nehmen ist). Der hellenischen Philosophie befreundet (Euseb. 5, 28.), und wie es scheint, willkürlich mit den alt- und neutestamentlichen Urkunden verfahrend hat er und seine Schule es als eine Neuerung bezeichnen zu dürfen geglaubt, daß Christus Gott genannt werde: eine Behauptung, von der freilich das Bisherige hinreichend das Gegentheil gezeigt hat, und die sich vollkommen schon dadurch charakterisirt, daß er meint, die Apostel auf seiner Seite zu haben; wie auch selbst seine Behauptung, daß bis auf Zephyrinus in Rom seine Lehrweise geherrscht habe, übel mit der Aufnahme, die Praxeas zuerst daselbst fand, mit der Ausschließung des alten Theodotus durch Viktor vor Zephyrinus, mit dem innigen Verhältniß, in welchem Irenäus zur römischen Kirche steht, endlich mit all demjenigen stimmt, was oben über den dogmatischen Standpunkt der römischen Kirche nach Clemens Rom. gesagt ist. Er zieht sich auch in der That darauf zurück, daß er zugibt, was er nicht leugnen kann, daß in alten Liedern schon Christo die Gottheit zugeschrieben werde; aber er meint, daneben habe seine Lehre Raum gehabt in doctrineller Sprache, ja geherrscht. Allein wenn es an doctrineller Ausbildung des Glaubens in Rom im zweiten Jahrhundert

fehlte, was historisch feststeht, so ist er schon dadurch widerlegt, so war auch kein doctrineller Ebjonismus daselbst. Ohnehin aber ist klar, daß der dogmatisch unausgebildete Glaube zwar manche Sätze dulden kann, die ein schärferes Bewußtseyn ausstößt, daß aber daraus noch nicht die Identität jenes Glaubens mit solchen Sätzen folgt, obwohl allerdings diese Folgerung zu ziehen im Interesse der Artemoniten lag. Uebrigens schreibt doch Artemon Christo die übernatürliche Geburt aus der Jungfrau zu, und daß er über den Propheten durch seine Tugend stehe (Theodoret haer. fab. 2, 4.). So ist er im Monarchianismus mit den Bisherigen Eins; doch über sie wissenschaftlich fortgeschritten zur Klarheit und Bestimmtheit. Unsündlichkeit und übernatürliche Geburt Christi hält er fest, wie sie; aber statt jenes Mißbrauchs, den die Theodotianer mit dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* trieben, wobei sie, trotz der Anschließung an die kirchliche Formel, doch für Christus nichts Eigenthümliches übrig behielten, finden wir bei Artemon nichts von hohen Reden dieser Art, aber dafür schreibt er desto bestimmter Christo einzige Würde um seiner Unsündlichkeit willen zu. Die Göttlichkeit, die er Christo gibt, ist seine Tugend, durch die er auch über den Ausgezeichnetsten des Menschengeschlechtes steht; und daß er auch diese Tugend nicht empirisch blos als Werk seiner menschlichen Freiheit betrachtet hat, dafür spricht entschieden theils die Vergleichung mit den Propheten, die ja am göttlichen Geist Antheil habend Propheten sind, theils Christi Ueberordnung über sie durch übernatürliche Geburt, wie durch das Maaß seiner Tugend. [6])

---

6) *Καὶ Ἀρτέμων δέ τις -- τὰ μὲν κατὰ τὸν ὅλων θεὸν παραπλησίως ἡμῖν ἐδόξασεν, αὐτὸν εἰρηκὼς εἶναι τοῦ παντὸς ποιητήν· τὸν δὲ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἄνθρωπον εἶπε ψιλὸν, ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα. Ταῦτα δὲ καὶ τοὺς ἀποστόλους ἔλεγε κεκηρυχέναι, παρερμηνεύων τῶν θείων γραφῶν τὴν διάνοιαν, τοὺς δὲ μετ' ἐκείνους θεολογῆσαι τὸν Χριστὸν, οὐκ ὄντα θεόν.* Artemon's Parthei zieht sich tief ins zweite Jahrhundert hinein, und es wird von den Kirchenlehrern auch Paul von Samosata zu ihr gerechnet, z. B. Theodoret haer. fab. 2, 8.

Am vollkommensten hat Paul von Samosata[7]) diesen höhern Ebjonismus ausgebildet (um 270 n. Ch.). Zwar (wie er auch regelmäßig von den Alten zu Artemon gezählt wird) in manchen Zügen ist seine Ansicht nur eine Wiederholung der früheren. So schaffte er die Lobgesänge auf Christus ab unter dem Vorwande, sie seyen neueren Ursprungs, was einerseits ein grober Widerspruch gegen Artemon ist, wenn dieser (Schleiermacher Z. Theol. 2, 490.) nur in alten Oden ein *θεολογεῖν* Christi findet, nicht aber in doctrineller Sprache (worauf schon der Verfasser des kleinen Labyrinths, Euseb. 5, 20. treffende Antwort gibt), andrerseits aber doch ein ähnliches Verfahren zeigt. So geht er mit Artemon, dem ihn die Alten stets beizuordnen pflegen, von der Einheit Gottes aus, und läßt keine *σοφία*, keinen Logos zu, der vom Vater unterschieden wäre (*ἐνυπόστατος*), sondern der Logos ist in Gott nur, was in des Menschen Herzen die Intelligenz oder Vernunft. Darauf bezog er die Stelle: ich bin im Vater und der Vater in mir. Er bleibt also bei der *ταυτότης* des Logos mit dem Vater stehen, die schon der jüngere Theodotus so bestimmt der Kirchenlehre entgegenstellte (Exc. Theod. 19.), welche letztere zur Zeit den Unterschied des Göttlichen in Christo von Gott überhaupt noch nicht besser zu bezeichnen wußte, als auf die, wie sich gezeigt hat, ungenügende Weise, durch Zuweisung der göttlichen Vernunft oder *σοφία* an den Sohn. Ferner auch darin ist Paul nicht von den Früheren verschieden, daß er auf die menschliche Persönlichkeit Christi das Hauptgewicht legt. Aber er führt diß allseitiger aus. Sein Christus ist von unten her (*κάτωθεν*, Euseb. 7, 30. Theodoret haer. fab. 2, 8.: *ἐφωράθη τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων, θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.* Euseb 7, 27.: *Τούτου δὲ (Παύλου) ταπεινὰ καὶ χαμαιπετῆ περὶ τοῦ Χριστοῦ παρὰ τὴν ἐκκλη-*

---

7) Vgl. Euseb. 7, 27–30. Hahn Bibliothek der Symbole u. s. w. S. 91–97. 129 f. Epiph. haer 65. Theodoret haer. fab. 2, 8. Ehrlich, de erroribus Pauli Samos. Lips. 1745. Schwab, de Pauli Sam. vita atque doctrina. Diss. inaug. 1839.

σιαστικὴν διδασκαλίαν φρονήσαντος, ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου etc. C. 30.: Τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ (so sagen die Bischöfe in ihrem Synodalschreiben) οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν. Sie nennen ihn ἐξορχησάμενον τὸ μυστήριον (während auch er früher den Glauben an Christus als Herrn und Gott gehabt habe. Euseb. ed. Heinichen 2, 390.) καὶ ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τοῦ Ἀρτεμᾶ (vgl. Euseb. 5, 28. Anfang.). Der Logos, d. h. die Wirksamkeit Gottes, die von oben her ihn durchwehte, wohnte nicht persönlich, sondern nur eigenschaftlich oder als Kraft in ihm (οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα), und obwohl er Christi übernatürliche Geburt nicht scheint geläugnet haben (dem unbestimmten Wort des Euseb. 7, 27. steht Athan. c. Apoll. 2, 3. bestimmt entgegen: er habe θεὸν ἐκ παρθένου gelehrt), so hat er doch auch kein besonderes Gewicht darauf gelegt, und das Höchste, was ihm jene bedeuten kann, ist, daß die göttliche Einwirkung stetig in ihm blieb, und seine Menschheit für diese bleibende Vereinigung mit der göttlichen Kraft vorherbestimmt und also auch bereitet war. Aber was ihm eigenthümlich ist, das ist dieses, daß er eine Gottessohnschaft oder Gottheit Christi auf Grund der ihm inwohnenden göttlichen Kraft dadurch zu erbauen strebt, daß diese göttliche Kraft, die nach Analogie der Prophetie, aber in höherem Maaße, Christo inwohnt (Nach der Contestatio Cleri Constantinop. quod Nestor. ejusd. sit sentent. cum Paulo Samos. Mansi Coll. 4, 1108. ist Pauls Lehre: ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως ἐνοικῇ vgl. Baur l. c. 1, 296.), das Beseelende in seiner menschlichen Entwicklung ist, die, wenn sie ihr Ziel erreicht hat, um seiner Vortrefflichkeit willen ihn des Gottesnamens würdig macht (vgl. die obige Stelle aus Theodoret haer. fab. 2, 8. Athan. de syn. c. 26.: ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι. c. 45.: ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός. Fragm. Ep. Synod. bei Leontius c. Nest. et Eutych.: er habe gelehrt συνάφειαν πρὸς τὴν σοφίαν κατὰ μάθησιν καὶ

μετουσίαν. Epiph. haer. 65.: ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.). Dahin möchte ich auch noch die Stelle Epiph. 65, 1. ziehen: ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα, nicht aber auf eine dem Sabellianismus ähnliche Lösung des Göttlichen von diesem Menschen, wie Baur will l. c. S. 305. Denn der Gedanke, der diß rechtfertigen könnte, daß nämlich Christus nach seiner Vollendung in sich selbst die Gottheit auf besagte Weise habe, also der Einwirkung des Logos nicht mehr bedürfe, ist doch schwerlich zulässig, da er dadurch die ohnehin prekäre Begründung der Vergöttlichung Christi noch mehr schwächen würde. Wann er übrigens die Gottheit Christi eintreten läßt, ob erst nach der Auferstehung, oder schon nach der Taufe etwa, ist uns nicht überliefert. [8]) Kommt ihm nicht die Gottmenschheit ursprünglich zu, so doch durch Vermittlung seiner προκοπή, seiner vollkommnen menschlichen Entwicklung, um deren willen er ihn vergöttlicht seyn läßt. Diese Vergöttlichung ist als äußere Folge angehängt, kann aber nur die Bedeutung einer Eigenschaft, des Rangs

[8]) Baur l. c. S. 297 ff. legt mehr, als die Quellen es erlauben, auf die sittliche Vervollkommnung Christi bei seiner Vergöttlichung Gewicht; ja gegen seine eigne Darstellung (S. 298.), wornach er der göttlichen Weisheit eine permanente, die geistige und sittliche Kraft Christi erhöhende Einwirkung, ja wornach er dem Menschen Jesu, nicht ganz genau, ein in ihm sich entwickelndes göttliches Princip zuschrieb, sagt er schließlich S. 305.: „Der göttliche Logos wirkt zwar auf den Menschen ein, aber der Logos ist ja an sich eigentlich nur der innere Mensch selbst" (so weit geht Paul nirgends, sondern vergleicht nur den Logos in Christo insofern als er blos Eigenschaft und nicht hypostatisch sey, mit einer andern üblichen Personifikation, dem innern Menschen, der auch nur eine ποιότης bezeichne), „und der Mensch kann demnach aus sich selbst, durch die fortgehende Entwicklung und Vervollkommnung seiner sittlichen Kraft, zur göttlichen Würde emporstreben." Diese Verallgemeinerung der Gottessohnschaft ist historisch nicht zu begründen; aber auch nicht die Selbstvervollkommnung des Menschen Jesu durch sittliche Kraft. Dagegen dürfte Neander, der diese Fehler vermeidet, mit Unrecht das Sittliche bei Christi προκοπὴ und μάθησις übergangen haben.

und der Würde, nicht des Wesens (Theodoret l. c.) haben. Das Göttliche des Sohnes, oder Christi bleibt für sich stets unpersönlich (ἀναιρεῖ τὴν τοῦ υἱοῦ (des ewigen Sohnes) ὑπόστασιν, φάσκει μὴ εἶναι αὐτὸν ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ θεῷ Epiph. haer. 65, 1.). Wurde seiner Lehre: „Gott sey mit dem Logos zugleich Eine Person, ἓν πρόσωπον (Epiph. l. c.), wie der Mensch mit seiner Vernunft Eines sey," entgegengehalten, die Kirchenlehre verlange Einen Gott, aber mehrere πρόσωπα desselben, so sagte er, da auch ihm Christus eine Person (nämlich als Mensch) sey, so habe auch (vgl. Epiph. l. c. 7.) sein Glaube mehrere πρόσωπα, Gott und Christus stehen sich als ὁμοούσιοι, d. h. wahrscheinlich gleich persönliche (vgl. Anm. 5.) gegenüber. Diese veratorische Dialektik konnte zwar nicht täuschen; wohl aber wurde das Wort ὁμοούσιος, so gebraucht und auf die Person überhaupt bezogen, dadurch eine Weile verdächtig (man fürchtete nach Athan. de Syn. Ar. et Sel. c. 45. eine menschliche Person nach Paul in die Trinität einlassen zu müssen), bis das vierte Jahrhundert jenem Wort bestimmten kirchlichen Stempel gab.[9]) Wird das Wort οὐσία im Sinne von Wesen ge-

[9]) Auch sonst zeigt Paul wenig Redlichkeit (Eus. nennt ihn 7, 29. κρυψίνους, ἀπατηλός). Er sucht sich in der Trinitätslehre an die kirchlichen Ausdrücke von heil. Geist und Wort zu accommodiren; so lehrt er auch einen λόγος προφορικός. Anacephal. 2, S. 146.: λόγον προφορικὸν αὐτὸν (τὸν Χριστὸν) σχηματίσας (vgl. Theodoret haer. fab. 2, 8.). Natürlich ist dieser λόγος unpersönlich; nur Gott in einer besondern ἐπινοίᾳ, oder Wirksamkeit gedacht. Eusebius erzählt (7, 29.), auf der Synode zu Antiochien i. J. 269., die wegen Paul gehalten wurde, habe ein gelehrter Presbyter, Malchion, nachdem sich Paul lange hinter Zweideutigkeiten versteckt, ihn dahin getrieben, seine eigentliche Meinung herauszusagen. Bei der Synode waren anwesend außer einer großen Menge andrer Lehrer, Firmilian aus Kappadocien, die Brüder Gregorius Thaumat. und Athenodorus u. s. w. (s. Euseb. 7, 28. 30.). Sie waren alle einstimmig, daß Pauls Lehre eine Neuerung, eine Erneuerung der schon ausgestoßenen Häresе des Artemon sey: wie auch ihr Bekenntniß (s. unten) schon eine ausgebildetere, weit höhere Lehre vom Sohn Gottes und von Christus enthält. Paul dagegen steht in den Synodalverhandlungen ein-

nommen, so lehrt Paul eine ἑτεροουσία des Sohnes und des Vaters; im Innersten, der Persönlichkeit, bleiben sie außer einander, und die des Sohnes ist als blos endliche gedacht, wenn gleich ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος. (Vgl. Pauli Serm. ad Sabian: αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον, τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν.)

Diese Christologie ist dadurch merkwürdig, weil sie so mancherlei Elemente in sich vereinigt, und wie schon Epiphanius (haer. 65, 9.) anzudeuten scheint, wie darauf berechnet war, über die Gegensätze sich stellend, eine höhere Einheit zu gewinnen: daher auch bis auf die neuere Zeit Viele unsicher waren, wohin Paul zu stellen sey. Es ist hier nicht mehr der alte Ebjonismus mit abstract dualistischem Gottesbegriff; sondern es ist die Kraft des göttlichen Logos in höchster Energie in diesem Menschen erschienen. Und doch dieses nicht in doketischer Weise, wie nach der gnostischen Christologie, sondern in stetiger, und so, daß er eine wahrhaft menschliche, freie Entwicklung Christi vollständiger zu verzeichnen wußte, als die Kirchenlehre seiner Zeit, ohne doch je eine Zeit zu setzen, wo der Mensch Jesus, der von unten durch seinen Fortschritt zur Vergöttlichung aufsteigt, ohne den Logos gewesen wäre. Auch die Gottessohnschaft und Gottheit sucht er für Christus zu gewinnen, freilich so, daß diese aus der Menschheit sollte elicirt werden. Dafür aber ist ihm

---

sam da; die Zeit zeigt sich darin sehr verschieden von der arianischen. Artemoniten gab es zwar ohne Zweifel fortwährend, aber sie standen nicht in der Kirche (Euf. 5, 28. und 7, 30. ed. Heinichen l. c. S. 404.). An einer Schule jedoch, die nun freilich seit der antiochen. Synode auch ausgeschlossen war, scheint es ihm nicht ganz gefehlt zu haben (vgl. Athan. de synod. c. 26.). Nur gehört es wieder zu den gewagten, historisch aber unbegründeten Sätzen dieses Gelehrten, wenn Baur l. c. S. 305. meint: Pauls Ansicht, und zwar in der Form die nach Anm. 8. Baur bei ihm findet, sey als ein allgemeiner Typus einer bestimmten Lehrweise anzusehen. Er war zwar Bischof in Antiochien, wo wir im weitern Verlauf Verwandtes von Lucian werden vertreten sehen, aber doch ist selbst Lucian noch sehr verschieden von Paul.

auch diese weder selbstlos, noch droht ihm eine Doppelpersönlichkeit in Christo. Ferner ist ihm der in Christo wohnende Logos nichts Subordinirtes, sondern eine wahrhaft göttliche Kraft, ja Gott selbst, in seiner Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit ist so groß von ihm gedacht, als es ihm mit der Forderung freier menschlicher Entwicklung zu bestehen schien. Und nach dieser Seite ist er auch der patripassianischen und sabellianischen Richtung weit überlegen, welche die Menschheit Christi weit nicht so vollkommen herausbringt, wie er. Dagegen ist er mit ihr wesentlich Eins in dem unitarischen Gottesbegriff, so sehr, daß von da aus begreiflich wird, wie er so vielfach mit den Sabellianern hat können zusammengestellt werden. Die συναλιφή vom Logos und Vater wirft auch ihm Epiphanius vor, denn er läugnet die Präexistenz des Logos und seine eigene Hypostase überhaupt; andrerseits denkt er Gott nicht regungslos oder ferne von der Welt; sondern der Eine Gott, der in sich selbst Logos und Pneuma ist, dessen Einheit er ebenso wie der Sabellianismus der Kirchenlehre entgegenstellt, offenbart sich, wird λόγος προφορικός und in seiner Offenbarung gegenwärtig, und er hätte selbst eine Art von trinitarischer Oekonomie aufstellen können, wie das vielleicht wirklich in Beziehung auf den Sohn der Sinn seines Satzes ist, daß auch er zwei Hypostasen lehre, Vater und Sohn. Doch wenn auch Schleiermacher's Vermuthung begründet seyn sollte, daß er die Seele überhaupt für wesentlich göttlich gehalten habe, so wäre es doch gewagt, ihm den Gedanken zuzuschreiben, daß Gott sich selbst dirimire in den innern Logos und in den λόγος προφορικός, so zwar, daß er in der Menschheit, dem Gott auf Erden, insbesondere in dem vollkommenen Menschen sich sich selbst gegenüberstelle, aus der selbständigen Freiheit aber, zu der er sich im Menschen entlasse, durch ihre ethische Selbstbethätigung, zuerst in Christus, zu sich selbst zurückkehre. Denn der λόγος ἐνεργός ist ihm nicht die Welt oder Menschheit. Und auch wenn er sagt: der Logos wohnte in Christus als in einem Tempel, sey in ihm, was in uns der innere Mensch, so streift das nur an eine

Hypostasirung des Logos, ist es nicht wirklich, sondern der innere Mensch wird dabei als bloße Eigenschaft gedacht. Wohl aber darf, gerade weil ihm die menschliche freie Persönlichkeit und die göttliche als sich ausschließende Größen erscheinen, gesagt werden: sofern Paul in Christo eine Erscheinung des Vaters sieht (Epiph. l. c. 5.) und sich auf Joh. 14, 9. mit den Sabellianern beruft, so weit er ferner von Gottes ἐνέργεια diese Person in ihrer idealen Entwicklung bestimmt werden läßt, in so weit ist er auch in Sabellianismus überzugehen im Begriff, und muß er die ἐνέργεια der menschlichen Seite sistiren, zur bloßen Passivität herabsetzen. Aber das kann er nicht durchführen. Denn er legt offenbar nach seiner christologischen Grundrichtung auf die Menschheit am meisten Gewicht. Und so bleibt troz einigen Inconsequenzen seine Theorie ebjonitisch, eine Menschwerdung Gottes schlechthin unmöglich und das Göttliche nur auf der Oberfläche des Kerns der rein menschlichen Persönlichkeit Christi. In diesem Sinne darf man sagen, daß dem Paul das Innerste in Christi Person und ihr eigentliches Wesen die Menschheit sey, das Göttliche dagegen nur die Actualität dieses Menschen, also seine Erscheinungsseite berühre.

Schauen wir von hier aus auf den Anfang der durchlaufenen Reihe zurück, so haben wir das Schauspiel, das sich uns noch mehrfach wiederholen wird, daß eine ursprünglich pantheistische Grundanschauung durch Zutritt des subjectiven, persönlichen Princips in die deistische überzuschlagen genöthigt wird, wenn sie nicht in die Wahrheit übergeht. Denn judaisirend und deistisch ist es doch, wenn das Wesen Gottes und des Menschen sich fremd bleiben müssen, und sie nur durch die göttliche Kraft, die in Christo als einem Tempel wohnt, mit einander in Berührung kommen (Contest. cleri Const. etc. l. c. ἐν Χριστῷ (ἦν ἡ σοφία) ὡς ἐν ναῷ θεοῦ; und häufig ist bei ihm der Ausdruck, daß in Christus die σοφία ἐνοικεῖ (vgl. Neander 2, 1036.). Es ist also diß wiederum nur das innere Verhältniß des heidnischen und des jüdischen Princips, wie wir es schon in der Zeit des ältern Ebjonismus und

des Doketismus sahen; sie bilden Extreme, die sich nicht zurückhalten können von falscher Einigung, d. h. von rastlosem Ueberschlagen in einander, wenn sie die wahre Einigung im christlichen Princip nicht finden.

Drittes Kapitel.

B. Der Monarchianismus patripassianischer Form.

Eine weit mächtigere, weil dem religiösen Interesse befreundetere Richtung als dieser Ebjonismus, ist der Patripassianismus, der, sich immer mehr läuternd und fortbildend, seine vollkommenste Ausbildung im Sabellianismus gewann. Nach vielen zerstreuten Anfängen im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch vor Praxeas kam diese Denkweise zu rascher Blüthe und Ausbreitung auch in der Kirche; zuerst in der unvollkommenen Gestalt des Patripassianismus kurz vor Ende des zweiten Jahrhunderts, zum zweitenmal nach einigen fortbildenden Mittelgliedern bald nach der Mitte des dritten.

Was zuerst jene Anfänge betrifft, so werde Justin der Märtyrer erwähnt, der Dial. c. Tryph. 128. uns mit Solchen bekannt macht, die den spätern Sabellianern sehr ähnlich sind. Eine und dieselbe göttliche δύναμις, sagen sie, ungeschieden und ungetrennt vom Vater, wie das Licht auf Erden von dem Sonnenlicht am Himmel, sey unter verschiedenen Namen und Gestalten als Bote, Schechina, Mensch und Wort erschienen, und in ihr sey eine Erscheinung des Vaters; wenn er will, sagen sie, läßt er seine Kraft hervorspringen, und wenn er will, zieht er sie wieder in sich zurück. — Allerdings ist für diese Ansicht noch alle Offenbarung momentan und abrupt; es kommt nicht zu der Erkenntniß dauernder Gestalten göttlicher Offenbarung noch ihres Zusammenhanges; sondern Alles bleibt Theophanie. Aber das Charakteristische findet sich schon hier, daß die göttliche δύναμις an sich mit dem Vater schlechthin identisch ist, und das Moment der Begrenzung, des Unterschiedes von Gott dem Vater erst durch den Eintritt in die Welt der Endlichkeit, erst durch die Oekonomie oder Offen-

barung an sie kommen soll, während das göttliche Wesen in ihm selbst sich ausschließend gegen alle Unterschiede verhält. Sucht man aber die philosophische Grundansicht auf, die einer solchen Theorie von Gottes Offenbarung vorauszusetzen ist: und wendet man zu diesem Behuf obige Sätze auch auf die Schöpfung, nicht blos auf die alttestamentliche Geschichte an (eine Anwendung, zu der sie selbst berechtigen, da sie die Entstehung der Engel (l. c.) gleichfalls von jener göttlichen δύναμις ableiten, in welcher sich gleichsam der Vater ausbreitet), so werden wir am sichersten das Richtige treffen, wenn wir bei ihrem Lieblingsbilde bleibend, sagen: Gott ist ihnen die Sonne, die in dem Lichtkreis sich ausbreitet, gleichsam zu ihm sich ausdehnt; aber auch immer wieder aus der Ausdehnung in sich zurückkehrt, ähnlich der Sonne, die jeden Abend die Strahlen, in denen sie uns erschien, im Untergehen wieder von uns zurückzieht. Daß hieher auch die zur Dyas sich erweiternde und wieder in sich zurückkehrende Monas der Pseudoclementinen, vielleicht sogar das gnostisirende Evangelium der Aegyptier gehört, möge nur mit einem Worte angedeutet seyn. [10]) Ob auch Einfluß der stoischen Kosmologie oder Theologie als weiterer Faktor in Betracht kommt, ist zweifelhaft, so sehr auch gemeinsame oder ähnliche Ausdrücke, wie συστολή und διαστολή, ἔκτασις zu dieser Annahme einladen. Wichtiger aber dürfte die schon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts, besonders in Celsus sich erhebende neoplatonische Philosophie seyn. Denn sie statuirt eine ewige Selbstvermittlung Gottes durch die Welt, einen Kreislauf des göttlichen Lebens, das von sich ausgehend, in der Welt sich selbst Sohn wird. Verwandt damit, und ohne Zweifel nicht ohne bedeutenden Einfluß auf den Neoplatonismus ist endlich der Gnosticismus, mit seiner pantheistischen Grundanschauung dem

---

10) Baur l. c. S. 274. stellt das Evangelium der Aegyptier mit einer Entschiedenheit hieher, der ich nicht folgen kann, weil wir nur von einer Geschlechtsdyas desselben wissen, die zur Monas werde. Vgl. Grabe, Spicil. 1, 35.

Princip des Sabellianismus um so verwandter, je mehr er aus seiner ethnisirenden, phantastischen Theosophie sich nüchterner der Alleinheitslehre zuwendet, deren Princip er von Anfang an in sich trug, oder je mehr er des Irenäus Forderung erfüllt: er möge seine endlosen Hypostasen zu Momenten des Gottesbegriffs selbst herabsetzen. Der Zusammenhang des sabellianischen Princips mit dem Gnosticismus ist aber außer der pantheistischen Basis, die beide haben oder doch bedürfen, noch aus zwei Gründen besonders beachtenswerth. Erstens weist der Sabellianismus in seiner ältern patripassianischen Form, in welcher er Veränderung und Leiden auf Gott überzutragen sich nicht scheut, auf die Umwandlung zurück, die der starre jüdische Gottesbegriff unter der Hand des Gnosticismus bereits erfahren hatte. Zweitens: wenn der Sabellianismus, besonders in seiner ältern patripassianischen Form nicht sowohl philosophisch oder kosmologisch ist, als vielmehr von religiösem Interesse geleitet (später erst wird er religionsgeschichtlich oder religionsphilosophisch), so vollzieht sich auch nach dieser Seite der Uebergang zu ihm vom Gnosticismus aus in einem der nambaftesten Gnostiker Marcion.[11]) Diß religiöse Interesse zeigt sich besonders darin, daß diese Richtung mit Bewußtseyn allem Subordinatianismus entgegen tritt, Christum Gott gleich stellen will; und zwar nicht blos dem ebjonitischen Monarchianismus, sondern auch den Lehren in der Kirche, die den Sohn dem Vater noch unterordnen (vgl. Orig. in Matth. T. XVII, §. 14. Neander 2, 994 f.). Aber bei weitem am wichtigsten ist es, das Stadium zu beachten, in welchem sich die Kirchenlehre selbst befand, als eben jene Richtung hervortrat. Es kommt hier nicht blos die noch herrschende Unbestimmtheit in Betracht, die das sabellianische Princip noch nicht ausschloß, z. B. wenn der Presbyter bei Irenäus sagt: mensura Patris filius, oder Clemens Alex. mit dem jüngern Theodotus: der Sohn sey das Antlitz des

---

[11]) Worauf meines Wissens zuerst Neander aufmerksam gemacht hat (s. o.).

Vaters; oder wenn Melito sagt: θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος (vgl. Routh 1, 116.). Sondern noch positiveren Vorschub leisteten zwei Umstände. Erstens. Die Kirche nach den Aposteln bis auf Justin hatte, wie wir sahen, die hypostatische Präexistenz des höhern Wesens in Christus vor Allem betont: und Justin hatte sogar subordinatianische Elemente dabei nicht gescheut. Aber wie er selbst die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater festhielt, so bildete sich dieses im Verlauf der Geschichte der Logoslehre immer weiter aus, und die Kirche war im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht sowohl darauf bedacht, den Sohn vom Vater zu unterscheiden, als darauf, die Einheit mit ihm festzustellen. Da wurden dann inadäquate Momente, die der Feststellung der göttlichen Hypostase Christi hatten dienen sollen, die ihn aber unmittelbar mit der Welt verflochten, abgestreift, der Sohn in das innerste Adyton des göttlichen Wesens selbst versetzt, als Gottes Vernunft und Weisheit. Wäre es dabei geblieben, was freilich die Kirchenlehre nicht wollte, so wäre der Sabellianismus in der Kirche einheimisch geworden, und die Unmöglichkeit einer Unterscheidung des Sohnes vom Vater offenbar. Denn wollte die göttliche Trias, die dem kirchlichen Glauben längst feststand, nichts Weiteres sagen, als daß in Gott Vernunft und Geist (λόγος καὶ πνεῦμα) sey, so hätte der Monarchianismus zum Widerspruch keinen Grund gehabt. Da nun ferner die Kirche aufs bestimmteste nur Einen Gott wollte, so that um so berechtigter das sabellianische Princip gleichsam die Anfrage an die Kirchenlehre, ob nicht eine blos ökonomische Trinität dem christlichen Bewußtseyn genüge, und konnte auf vielfache Bejahung bei jenem Stande der immanenten Trinitätslehre mit Sicherheit rechnen. Zweitens. Der erneuerte Ebjonismus mußte die Kirchenlehre in der Richtung auf die Wesensgleichheit des Sohnes festhalten, die Scheu vor ihm und dem schon sich regenden arianischen Princip [12]) mußte vor zu starker Richtung auf

[12]) Vgl. Recognit. Pseudoclem. (s. o. S. 348 ff.). Andrerseits ist nach dem Obigen (S. 306 ff.) nicht unwahrscheinlich, daß auch eine

den Unterschied zwischen dem Göttlichen in Christus und dem Vater warnen; wie auch wohl möglich ist, daß die im Gegensatz gegen den Doketismus immer mehr erstarkte Richtung auf die vollständige Menschheit Christi auch der Seele nach,[13]) die allerdings dem sabellianischen Princip in allen seinen Formen so wenig günstig ist, doch in vielen gebunden wurde durch die nöthige Polemik gegen den Ebjonismus. Denn dieser postulirte vor Allem für die Integrität der Menschheit Christi die volle, freie menschliche Persönlichkeit.

Die schwächste Seite des Ebjonismus auch in seiner neuern Form war natürlich für das einfache christliche Bewußtseyn, daß er auf Christi Tod und Versöhnungswerk kein Gewicht zu legen vermochte. (Anders verhält es sich vielleicht nur mit den Anm. 12. erwähnten.) Denn wenn diß auch

---

Klasse der Ebjoniten (allerdings eine höhere, kaum mehr so zu nennende) sich dem Patripassianismus nähert.

[13]) Vgl. außer dem Obigen Melito bei Routh 1, 115.: Er lehrte: θεὸν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπον τέλειον, δύο οὐσίας; ferner: τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφανταστὸν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ᾽ ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως. Ferner ist zu vergleichen Sokrates H. E. 3, 7.: οὕτω γὰρ πάντες οἱ παλαιότεροι περὶ τούτου λόγον γυμνάσαντες ἔγγραφον ἡμῖν κατέλιπον· καὶ γὰρ Εἰρηναῖός τε καὶ Κλήμης, Ἀπολινάριός τε ὁ Ἱεραπολίτης καὶ Σεραπίων ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα ἐν τοῖς πονηθεῖσιν αὐτοῖς λόγοις ὡς ὁμολογούμενον αὐτοῖς φάσκουσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἡ διὰ Βήρυλλον τὸν Φιλαδελφίας τῆς ἐν Ἀραβίᾳ ἐπίσκοπον γενομένη σύνοδος γράφουσα Βηρύλλῳ τὰ αὐτὰ παραδέδωκεν. Ὠριγένης δὲ πανταχοῦ ἐν τοῖς φερομένοις αὐτοῦ βιβλίοις, ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα οἶδεν. Eusebius und Pamphilos bezeugen dem Origenes, fährt er fort, daß er nicht der Erste sey, der das aufgestellt; ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἑρμηνεῦσαι παράδοσιν. Dieses, wie der Anfang des Kapitels, welcher gleichsam den Athanasius und die Bischöfe der Alex. Synode, welche die menschliche Seele Christi lehren, darob rechtfertigen zu müssen glaubt wider den Vorwurf, ein neues Dogma eingeführt zu haben, beweist hinreichend, daß die Lehre von Christi menschlicher Seele von der Kirche noch nicht vollständig angeeignet war; weder nach allen Momenten, die dazu gehören, noch mit genügender Einsicht in alle Folgen der Läugnung derselben.

Einige sollten gethan haben (Orig. Comm. in Joh. T. XXXII, 9.), so war es doch nur Inconsequenz: und das ἱερὸν καὶ σωτήριον χρῆμα, was nach ihnen ὁ σταυρωθεὶς τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν, läßt sich kaum anders als willkürlich und magisch an eine ebjonitische Christologie hängen. Nach dieser Seite besonders war die patripassianische Ansicht weit genügender; um so erklärlicher ist der große Eindruck, den der erste in dieser Reihe, Praxeas, ein Confessor, bei seinem Auftreten in Rom machte. Die Härese, die Praxeas einführte, habe Viktorinus zu stärken gesucht (corroborare curavit), sagt die Stelle bei Tertullian de praescr. haer. 53. Das ist ohne Zweifel der römische Bischof Viktor, der den Theodotus excommunicirt hatte. Die Aufregung, die wegen des erneuten Ebjonismus gerade in Rom herrschte, scheint also dem direkten Extrem desselben, das Praxeas, von Asien kommend, vertrat, zu Statten gekommen zu seyn. Wenn man bedenkt, wie bisher immer der Vater noch ein gewisses Uebergewicht über den Sohn und Geist hatte, so ist es etwas Unerhörtes, aber Großes, was nun Eingang fand, daß in Christo der Vater erschienen, sich wirklich in dieser Person geoffenbart habe. Das innerste Göttliche hat sich erschlossen, eine völlig neue Zeit ist angebrochen. Wir sind dadurch in Gemeinschaft mit dem obersten Gott, der es allein ist, gekommen, und kein bloßes Mittelwesen hat uns erlösen können. Es kann gar nicht blos die abstracte Einheit Gottes gewesen seyn, was den Patripassianismus zu seiner Ansicht brachte; diß judaistische Moment für sich hätte zugleich Gottes Veränderlichkeit und Leiden absolut ausgeschlossen. Sondern es ist auch das Bewußtseyn, mit dem höchsten Gott selbst, der als solcher der einige ist, in unmittelbare Gemeinschaft dadurch gekommen zu seyn, daß er in unsere Menschheit sich ganz und gar kleidet, die Noth der Endlichkeit und die Leiden, die nur unsrer Natur zukommen, theilt, was ein zweites, ebenso wichtiges Moment im Patripassianismus bildet. Rückt uns so Praxeas mit Marcion näher zusammen, ja ist jener die mehr kirchliche Fortsetzung von diesem: so ist auch ihr gemeinsamer Gegensatz

gegen den Montanismus von einer neuen Seite, und von ihrem Princip aus begreiflich.

Der Montanismus bedroht die Kirche mit einer neuen Gesetzlichkeit, mit der jene Offenbarung des innersten göttlichen Wesens im neuen christlichen Princip nicht besteht. Die Trinitätslehre wenigstens motivirt den Gegensatz des Praxeas gegen den Montanismus in keiner Weise: denn einmal sind von einer altmontanistischen Trinitätslehre zu wenig Spuren da, und Tertullian hatte seine Trinitätslehre schon vor seinem Montanismus; sodann wäre, wenn wie Einige wollen, die montanistische Trinitätslehre als ökonomische, mithin dem Princip nach sabellianische feststünde, der Gegensatz gegen eine solche bei Praxeas schwer begreiflich.

Praxeas, sagt Tertullian adv. Prax. 20., macht das Wort: „Ich und der Vater sind Eins: wer mich siehet, siehet den Vater" gleichsam zur ganzen Bibel, [14]) und beruft sich im

[14]) adv. Prax. 20, 26. Wenn Baur l. c. S. 254. die Polemik dieser Monarchianer (wie der Aloger) gegen die kirchliche hypostatische Logoslehre unvereinbar damit findet, daß das joh. Evangelium schon lange in Asien existirt und gewirkt habe, so kann ich das nur eine befremdende, den Entwicklungsgang der Logologie verkennende Behauptung nennen. — Was können ferner nicht Häretiker thun, die, mit Irenäus zu reden, schlechten Ringern gleich ein Glied der Wahrheit krampfhaft zu umfassen pflegen? Endlich hat ja wie Theodotus v. Byzanz, so auch Praxeas das Evangelium Joh. anerkannt, und doch seine Theorie behalten, von neueren nahe liegenden Beispielen zu schweigen (vgl. adv. Prax. 23 — 25.). Was ferner die römische Kirche anlangt, die angeblich ebjonitische: so mußte sie, wenn sie das war, offenbar an Praxeas den größesten Anstoß nehmen. Nun wissen wir aber aus Tertullian, daß er Anfangs daselbst vielen Anklang fand, selbst bei dem römischen Bischof. Wie ist es nun doch möglich, diese günstige Aufnahme als Beweis des Ebjonismus der römischen Kirche im zweiten Jahrhundert anzusehen? Gesetzt die römische Gemeinde dachte patripassianisch vor Praxeas, so hieß doch das: der höchste Gott selbst sey in Christus erschienen, wenn gleich keine besondere göttliche Hypostase, was durch Gottes Einheit verwehrt sey. Erwägt man, daß die Kirchenlehrer jener Zeit, welche die besondere Hypostase

A. T. am liebsten auf die Stellen, welche Gottes Einheit bezeugen (c. 18). Das habe, antwortet Tertullian, sein gutes Recht gegen die Vielgötterei, aber schließe nicht aus, daß unter dem einigen Gott zu verstehen sey der Vater mit dem Sohn und Geist. Aber was lehrt nun Praxeas über die christliche Gottesidee, die doch der allgemeine Taufglaube schon trinitarisch ausspricht? Ein und Derselbe, sagt er, sey Vater, Sohn und heil. Geist (c. 2.). Da er nun schlechterdings in das einfache göttliche Wesen (c. 12. die unitas simplex, den unicus et singularis Deus) keine Unterschiede will kommen lassen, welche Bedeutung hat ihm dennoch jene Dreiheit? Vom h. Geiste müssen wir zum voraus absehen, weil wir nicht wissen, was er von ihm sagt; aber vom Sohne wissen wir, daß er die Präexistenz ihm absprach, und das Wort Sohn nur auf den Menschgewordenen wollte bezogen wissen. Nicht eine Kraft des Höchsten blos wirkte bei Christi Entstehung, sondern die Kraft des Höchsten ist der Höchste selbst (c. 26.); der stieg in die Maria nieder. Hätte nun Praxeas und seine Schule die trinitarischen Namen in Beziehung gesetzt zu den verschiedenen Offenbarungen, so hätte auch das Wort Vater ihm eine Offenbarungsform des Einen Gottes seyn müssen, den er als Monas dann unterschieden hätte von dem Vater wie von dem Sohn. Allein Derartiges findet sich nicht bei ihm; sondern

des Sohns am meisten vertraten, von einer gewissen Subordination desselben nicht loskommen, die einer arianischen oder ebjonitischen Denkweise günstig ist, so muß man sagen: der Patripassianismus ist vom Ebjonismus ferner, als selbst diese Kirchenlehrer, und was zum Beweis des Ebjonismus der römischen Gemeinde dienen soll, wird zum Beweis des Gegentheils. Eine neue Warnung davor, die Begriffe: Judaisirendes Christenthum und Ebjonismus als Wechselbegriffe zu behandeln. Denn judaisirend kann man etwa die Patripassianer nennen, sofern sie an der Einheit Gottes so streng alttestamentlich festhalten; darum sind sie aber noch nicht Ebjoniten. Denn dieser Eine Gott bleibt nicht in sich verschlossen, sondern tritt mit seinem Wesen heraus in die Wirklichkeit, erscheint in einem Menschen, ja wird dieser Mensch.

im Gegentheil ist wahrscheinlich, daß ihm der Vater mit der Monas identisch war.[15]) Der Unterschied also, den er zwischen Gott überhaupt und Christus macht, ist dieser: „der Vater ist der Geist, d. h. Gott, d. h. Christus; der Sohn aber ist das Fleisch, d. i. der Mensch, d. i. Jesus. Das Höhere in Jesu Person ist Gott selbst, oder der Vater; er ist aber in Jesu in die Endlichkeit eingegangen und Mensch geworden. In der einen Person Christi unterscheidet er das Geborene, oder das Fleisch, und Gott, den an sich Unveränderlichen. Der Vater sey ausgegangen von sich selbst, und zurückgegangen in sich (c. 23.). So gewinnt aber die Menschwerdung die Bedeutung einer bloßen Theophanie; nicht einmal die ewige Fortdauer dieser Person ist gesichert, zumal Praxeas nichts von einer Seele Christi lehrte. Der Mensch, die caro muß da selbstlos, nur als Gewand gedacht werden, oder als Organ, das nur den Vater der Welt zu vergegenwärtigen hat.[16])

Hätte Praxeas nichts Weiteres gelehrt, so wäre er vom alten Doketismus z. B. Marcions wenig verschieden. Allein die Erscheinung des höchsten Gottes in Christo denkt er doch als eine wenigstens lange dauernde, als eine stetige; er läßt Jesum wirklich geboren werden von Maria, wie auch Noet, wachsen, hungern, dürsten, leiden und sterben. Eine so stetige und einzige Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur in Christus hat Praxeas sicher dem religiösen Interesse zu lieb angenommen, das die innigste Gemeinschaft Gottes mit unsrer Natur in Christo gestiftet weiß. Diese wäre aber nicht gestiftet, wenn Gott an allem Thun und Leiden des Menschen Jesus sich nicht betheiligt, wenn er vielmehr die menschliche Natur sich blos äußerlich wie ein Gewand gehalten hätte. Daher hat man kein Recht, mit Schleiermacher (l. c. S. 497.)

---

[15]) c. 16.: Patrem in vulvam Mariae deducunt. c. 27.: aus der virtus Altissimi, die die Maria überschattete, Patrem faciunt. Vgl. c. 23. 2.

[16]) c. 23.: Tolerabilius erat, duos divisos, quam unum Deum versipellem praedicare.

an Tertullians und A. häufiger Angabe zu zweifeln, wornach er und die Seinigen Gott selbst oder den Vater in Mitleidenheit gezogen haben. Allerdings mag Tertullians Ausdruck: Patrem crucifixit rhetorisch zu verstehen seyn, denn er unterschied ja die caro vom Vater, also auch das was ihr allein widerfahren konnte von dem, was den Vater betraf. Aber daß er dem Vater doch irgendwie in Christo Leidentlichkeit zuschrieb, daran kann nicht gezweifelt werden.[17]) Er und die Seinen glauben das um so eher thun zu können, als ja auch in der Kirche gesagt wurde, der Sohn, oder auch Gott hat gelitten, Christus der Sohn Gottes sey gestorben.[18]) Sie suchten aber, was sie meinten, anschaulicher zu machen durch die Formel: compassus est pater filio (c. 29.). Aus Scheu vor direkter Blasphemie gegen den Vater, meint Tertullian, suchen sie dadurch den Anstoß zu mindern, und geben nun zu, daß Vater und Sohn zwei sind. Allein jene Formel dürfte schwerlich so zu verstehen seyn, als gäbe Praxeas und die Seinigen nun zwei Subjecte (duos) zu, was sich ja gar nicht mit ihrer Theorie reimen würde. Sondern die Meinung wird seyn: das Leiden betrifft freilich zunächst die caro, den Leib, durch welchen Gott Sohn ist, denn nur die menschliche Substanz ist sterblich (c. 30.). Aber das Leiden des Fleisches ist doch dem Höhern in dieser Person nichts Gleichgültiges und Fremdes, sondern das Höhere oder der Vater hat sich in Mitleidenheit ziehen lassen (compassus est). Praxeas konnte, da wir nichts von einer menschlichen Seele Christi bei ihm finden, gar nicht umhin, dabei anzulangen, daß er auch den ipse-Deus, αὐτόθεος am Leiden betheiligte. Dazu

---

[17]) c. 2., wo Tertull. des Praxeas Lehre angeben will: Itaque post tempus pater natus, Pater passus. C. 16.: Ipsum credunt Patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum.

[18]) Ergo inquis, et nos eadem ratione Patrem mortuum dicentes, qua vos Filium, non blasphemamus in Dominum Deum, non enim ex divina sed ex humana substantia mortuum dicimus. c. 30. cf. Melito bei Routh 1, 116.

gehörte, daß er dem Vater eine leidentliche Seite zuschrieb, das Moment der Endlichkeit in ihn verlegte, welches Andere, wie sein Gegner Tertullian, in den Sohn an sich, auch vor der Menschwerdung verlegen. Tertullian hat ganz Recht zu schließen: Mitleiden heiße doch leiden, nämlich mit einem Andern. Entweder sey der Vater leidensunfähig, dann auch mitleidensunfähig; oder mitleidensfähig, dann aber auch leidensfähig. In der That wäre auch ein bloßes Leiden eines Körpers, zumal von menschlicher Seele nicht die Rede wird, geistlos und ohne Bedeutung für die Erlösung.

Fragen wir weiter, wie sich denn Praxeas als möglich könne gedacht haben, die Leidentlichkeit auf Gott überzutragen, so bietet sich als Antwort die Lehre dar: das Göttliche habe sich in sich selbst bestimmt als endlich, habe aus sich selbst das Moment der Endlichkeit (die caro) herausgesetzt, oder besser da diß auf eine doketische himmlische Menschheit führt, es aus Maria in sein eigenes Wesen aufgenommen, sich völlig angeeignet und damit sich identificirt, so daß der Vater wirklich Mensch geworden, die caro mit all ihrer Leidentlichkeit — nichts dem Vater Fremdes, sondern ein Moment seiner selbst sey. Diese Einverleibung der Menschheit in sein Wesen setzt aber offenbar voraus, daß der Vater eine für das Endliche, Leidentliche empfängliche Seite an sich habe; und diese ist es nun, die in der Menschwerdung zur Offenbarung kommt. So verstehen wir, wenn Tertullian nöthig findet, dem Praxeas gegenüber zu versichern: Caro non deus est (c. 27.), und wenn er eine lange Widerlegung und Exposition der oben betrachteten, in dieser Zeit nicht seltenen Theorie gibt, wornach Gott sich gleichsam umgesetzt hätte in caro, wodurch Christi Fleisch des göttlichen Wesens theilhaftig und sein Leiden ein göttliches Leiden zu nennen möglich ward.[19]) Nichts desto weniger aber

[19]) Die Stelle lautet so c. 27: Et de hoc quaerendum, quomodo sermo sit caro factus. Utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemtio

ist in dieser caro Gott, der Vater präsent, auch nach der Seite seiner Unveränderlichkeit, der Unterschied ist ein realer zwischen caro und spiritus i. e. Deus, denn Gott hat sich ohne sich aufzugeben, in der caro Christi gleichsam in das Andersseyn gesetzt; aber da Gott es ist, der sich so gesetzt hat, so kommen die beiden Seiten in Christi Person einander entgegen, stehen sich nicht fremd gegenüber. Mag diese Theorie dem Praxeas angehören oder nicht, man wird dem Tertullian Recht geben müssen, wenn er den Praxeas großer Inconsequenz zeiht. Denn entweder ist es sein voller Ernst, daß der Vater, der αὐτόθεος schlechthin einfach sey, aber dann muß er auch nicht eine leidentliche Seite neben der leidensfähigen in ihn verlegen, sondern die Menschwerdung überhaupt zu einem Vorgang herabsetzen, der an seinem unveränderlichen Wesen nur vorüberzieht, in Christo ist da gleichsam dem allgegenwärtigen unveränderlichen Vater ein Organ gegeben, durch welches hindurch scheinend er anders als sonst erscheint,

---

est pristini. Omne enim, quodcunque transfiguratur in aliud, desinit esse, quod fuerat, et incipit esse, quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. — Si ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, i. e. spiritus, neque argentum, i. e. caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus, sermo enim desiit esse, qui caro factus est; neque caro i. e. homo, caro enim non proprie est, qui sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est, aliud longe tertium est, quam utrumque. Aus Hippolytus wissen wir, daß Beron diese Ansicht gehabt hat. Meine Meinung ist nicht, daß Praxeas die fragliche Ansicht vortrug; aber daß sie dem Tertullian von der Theorie des Praxeas aus als eine mögliche und nahe liegende, ja als eine solche erschien, in welcher seine Theorie ihren Abschluß erst finden könne. Es werde hier zum voraus darauf aufmerksam gemacht, wie Beron bei Hippolytus und später Apollinaris von ähnlichen Prämissen auf ähnliche Sätze kam. Aus neuerer Zeit gehören hierher Servet und Schwenkfeld.

obwohl seinerseits oder objectiv eine eigenthümliche That Gottes nicht in der Menschwerdung ist.[20]) Oder aber muß er damit Ernst machen, daß Gott in Christo die Endlichkeit über sich nimmt: und dann muß er viel bestimmter den Unterschied in Gott aufnehmen, die abstracte Einfachheit Gottes und die Anklage der Kirchenlehre aufgeben.[21]) Das ist es auch, wohin Tertullian ihn zu treiben sucht. Mit großer Einsicht zeigt er, wie ihm entweder die Menschwerdung Gottes zum bloßen Scheine werde, so daß es nur auf Rechnung der subjectiven Betrachtungsweise komme, wenn der an sich Unveränderliche in Christus und dem Christenthum anders erscheine als anderswo; und damit fielen wir in das Vorchristliche zurück; oder aber müsse er vorwärts (c. 4. 2. 6. 30. Apolog. 21.) gehen, objective Unterschiede in Gott zulassen, jene abstracte Einfach-

---

[20]) c. 11.: Veracem Deum credens scio, illum non aliter, quam disposuit, pronuntiasse, nec aliter disposuisse, quam pronuntiavit. Tu porro eum mendacem efficias et fallacem et deceptorem fidei hujus, si cum ipse esset sibi filius, alii dabat filii personam (d. h. wenn Gott in Christo ein anderer zu seyn schien, als ein anderer erschien als der Vater und doch in Wahrheit nur eine Erscheinung des Vaters war). Vgl. c. 23.

[21]) Was soll das seyn, sagt Tertullian, daß der Sohn betet zum Vater wenn kein Unterschied ist zwischen Vater und Sohn? (c. 23.) Und was soll die Auferweckung des Sohnes und seine Salbung seyn (c. 28), oder der Fluch, zu welchem Christus für uns gemacht ist? (c. 29) oder die Verlassenheit des Sohnes, wenn er spricht: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (c. 30.) Es ist Lästerung zu sagen, der Vater sey zum Fluch für uns geworden. — In der That wird die Gemeinschaft, die Gott in Christo mit dem Menschen hält, doch wieder zum Schein, wenn der Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht zu seinem Rechte kommt, und das zeigt sich am meisten im Versöhnungswerk. Bleibt Gott in einfacher Identität mit sich, so ist der Proceß der Versöhnung subjectives Spiel und Schein. An diesem Punkt zeigt sich besonders die Verwandtschaft des Patripassianismus und der ganzen sabellianischen Richtung mit dem Doketismus, wie schon oben angedeutet wurde.

heit Gottes verwerfen, und dann sey für ihn die Möglichkeit gegeben, in den göttlichen Sohn den ganzen Ernst der Endlichkeit zu verlegen (c. 16.). Das drückt er auch so aus (c. 13.): „Durch Christi Erscheinung ist der Name Gottes vollkommener geoffenbart. Der Unterschied zwischen den Verehrern Eines Gottes und vieler Götter (plurimae divinitatis) wird vom Christenthum festgestellt; denn wahrlich nähmen wir mit der Lehre von Vater, Sohn und Geist drei Götter und drei Herren an, so hätten wir, die Söhne des Lichts, die Fackeln ausgelöscht, die uns zum Märtyrertode leuchten. Aber auch (c. 31.) zwischen dem Christenthum und Judenthum findet kein anderer Unterschied statt, als daß der jüdische Glaube ist, den Monotheismus so zu denken, daß der Sohn und nach dem Sohn der Geist dem Einen Gott nicht zugezählt werden soll. Was sollte aber das Werk des Christenthums und die Substanz des neuen Testamentes, das mit Johannes dem Gesetz und den Propheten ein Ziel setzt, seyn, wenn nicht Vater, Sohn und Geist, geglaubet als drei, den Einen Gott ausmachen?"

Mit Praxeas wird von manchen Kirchenlehrern Hermogenes in Verbindung gesetzt, der bekannte Vertheidiger einer ewigen Materie (vgl. Philastr. de haeres. c. 54 f. S. Leopold: Hermogenis de origine mundi sententia. 1844. p. 22 f. 28 ff.). Da er die Gottheit Christi nicht scheint geläugnet zu haben (Tertull. adv. Hermog. 1.), wohl aber die göttliche präexistirende Hypostase desselben und seine weltschöpferische Thätigkeit: so gehört er ohne Zweifel in diese Reihe, wozu noch paßt, daß er nach Theodoret Christi Menschheit nicht für ewig soll gehalten haben, sondern ähnlich wie zwei galatische Häretiker, Seleukus und Hermias, ihn in der Sonne seinen Leib ablegen ließ, wofür sie sich auf Ps. 19, 4. beriefen. Vielleicht war aber seine Meinung: das grob Materielle habe er abgelegt, während das Seelische, das er der Materie zuschrieb, Christo bleiben konnte (vgl. Theodoret haer. fab. 1, 19.). Beachtenswerth ist noch, daß er bei seiner Ansicht von der Materie Christus auch eine Seele zuschreiben konnte, freilich

ohne πνεῦμα: aber dieses war in dem göttlichen Wesen in Christo gegeben. Daß eine von Gott unabhängige Materie zu dieser Linie der Monarchianer wohl paßt, werden wir unten sehen.

In Asien war, scheint es, die patripassianische Ansicht schon längere Zeit; wenigstens sind uns manche dahin gehörige Namen überliefert. So Epigonos und Kleomenes (Theodoret haer. fab. 3, 3.). Näheres aber wissen wir von Noet, nach Hippolytus (c. Noëtum ed. Fabric. T. 1, 235 ff. d. griech. Text T. 2, 5 ff.) und nach Theodoret l. c. auch nach Johannes Dam. aus Smyrna, nach Epiphanus haer. 57. aus Ephesus.

Auch Noet will die wahre und vollkommene Gottheit Christi mit der Einheit Gottes[22]) dadurch vermitteln, daß er sagt: Christus selbst sey der Vater. Denn der Vater ist Gott (Fabr. T. 2, 7.), Christus aber, der selbst Gott war, hat gelitten; also da wir nur Einen Gott kennen und keinen andern, den Vater, so muß ich nothwendig das Leiden diesem zuschreiben (τοῦτον ὑπὸ πάθος φέρειν.). Der Vater ist selbst der Sohn, dieser ist geboren, hat gelitten und sich selbst auferweckt. Dadurch begreife sich, meint er, daß die Auferstehung Christi bald als des Vaters bald als des Sohnes Werk im N. T. behandelt sey. Diß ist ohne Zweifel wieder so zu verstehen, daß der Vater, Gott an sich, nicht Sohn sey. abgesehen von der Menschwerdung, sondern einen Sohn gibt es erst seit dieser, während die Kirchenlehre dagegen auch den Logos ἄσαρκος Sohn nennt: so z. B. Justin, Tertullian und A.[23]) Der Vater hat sich also in Christus selbst zum Sohne

---

[22]) Er sagte zu seinen Gegnern nach Hippol. c. Noët.: τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; Nach Epiphanius: τί γὰρ κακὸν πεποίηκα; ἕνα θεὸν δοξάζω, ἕνα ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον, γεννηθέντα, ἀποθανόντα. Nach der Antwort der Presbyter zu schließen, wie nach der Natur der Sache, gehörte für Noet beides unauflöslich zusammen.

[23]) Hienach ist Hippol c. Noet. 15. zu würdigen.

gemacht. Außer den Stellen des Praxeas berief sich Noet auch auf Baruch 3, 36. Jes. 45, 14. für die Einheit Gottes; dagegen auf Röm. 9, 5. 1 Cor. 8, 6., in welchen Christus mit dem höchsten Gott gleich gesetzt werde, für Christi Identification mit dem Vater. Das Schicksal der Endlichkeit, Leiden u. dergl. trug wahrscheinlich Noet noch bestimmter als selbst Praxeas auf Gott über, wie er auch zwischen der σάρξ und zwischen dem Gott in Christus nicht einmal so bestimmt als Praxeas scheint unterschieden, sondern vielmehr Gott selbst als Eine Natur angesehen zu haben, die leidensunfähig nach der einen, leidensfähig, sterblich u. s. w. nach der andern Seite gewesen sey, womit er also doch, wie Praxeas, nach Auslöschung des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn einen Unterschied in Gottes Wesen hineinträgt. Aber es verdient Anerkennung und Beachtung, daß Noet bereits den Patripassianismus vervollkommnet und ihn des ethnischen, Gottes Physis unmittelbar verendlichenden Scheines entkleidet, den er noch bei Praxeas gehabt. Denn in der sogleich anzuführenden Stelle aus Theodoret spielt das ἐθέλειν eine große Rolle für die leidentliche Seite, die Noet in Gott anerkennt. Alles Endliche, Veränderung, Leiden, kommt Gott nur durch seinen Willen vermittelt zu, der, wenn er sich selbst gleich bleibt und in sich absolut ist (z. B. als der Wille der Liebe) Gottes Unveränderlichkeit hinreichend sicher stellt. — Unsichtbar, ungezeugt, unsterblich und leidenslos zu seyn, kommt dagegen dem göttlichen Wesen an sich zu; nur kann diß Wesen ihm nach Noets Vorstellung auch keine Schranke seyn, sondern bleibt seinem Willen unterworfen, vermöge dessen er auch kann leidentlich, sterblich u. s. w. werden. Es wäre interessant, Noets Lehre von der Erlösung zu kennen, um zu sehen, ob er diesen Willen Gottes, auf welchen er der Natur Gottes oder den physischen Kategorieen des Gottesbegriffs gegenüber ein so großes Gewicht legt, als ethischen gedacht haben, oder mehr nur als den Willen, der unbedingte Machtvollkommenheit hat, und der, bestimmungslos in sich über Willkür nicht erhaben ist. Allein wir wissen nur ge=

wiß, der ewige Gott hat sich nach seinem Willen in den Stand der Leidentlichkeit und Sichtbarkeit nach Noet versetzt; das ist ihm die Bedeutung von Christi Erscheinung. Ich möchte daher nicht mit Schleiermacher (Theol. Nachl. 2, 506 f.) den Theodoret des Irrthums zeihen, wenn er l. c. sagt: *ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν· ἀφανῆ μὲν, ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκ' ἂν βούληται, καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ τῆς παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν· ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησι, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινεν.* Denn darin stimmen doch Hippolytus, Epiphanius und Theodoret zu bestimmt zusammen, daß Noet das Leiden auf Gott übertrug. Zudem hat er ja durch Beiziehung des Willens diese Vorstellung schon geläutert und der Unveränderlichkeit Gottes in der Potenz dieses Willens in demselben Momente neuen Halt gegeben, wo er durch den göttlichen Willen (indem er die an sich unleidentliche, ungeborne, unsterbliche Natur Gottes von ihm abhängig macht), die Unveränderlichkeit Gottes zu bedrohen scheint. Außer den Stellen, die jene Väter citiren und die sie sonst geradezu müßten unterschoben haben, spricht aber für sie noch besonders der Umstand, daß auf Hippolytus und Epiphanius, welche von einander unabhängige Quellen haben, Noets Theorie den Eindruck macht, sie müsse, um sich abzuschließen, die Menschheit Christi in wesentliche Verbindung mit der Gottheit gebracht haben, sey es so, daß ihm Christus die Menschheit vom Himmel herabbrachte, oder so, daß sich Gott in die Menschheit verwandelte, offenbar weil ja doch mit seinen Sätzen die Endlichkeit in Gott selbst als eine Bestimmung des göttlichen Wesens verlegt war.[24]) Was den Noet ferner von Praxeas unterscheidet, ist nicht dieses, daß er Christo eine menschliche

---

[24]) Epiphan. haer. 57, 8. *Τί οὖν ἐρεῖ Νοητὸς ἐν τῇ αὐτοῦ ἀνοησίᾳ; μὴ ἐν τῷ οὐρανῷ σὰρξ ἦν;* u. s. w., worin Hippolytus c. Noet nachklingt: *Τί οὖν ζητεῖ - -; μήτι ἐρεῖ, ὅτι ἐν οὐρανῷ σὰρξ ἦν;* c. 17: *οὐ γὰρ κατὰ φαντασίαν ἢ τροπὴν, ἀλλ' ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος ἦν.* Es scheint

Seele zuschriebe, das thut vielmehr sein Gegner Hippolytus (c. Noët. 17), sondern daß er bereits die sonstigen Offenbarungen Gottes mit in den Kreis seiner Betrachtung zieht. Natürlich ist es ihm Ein und dasselbe göttliche Wesen, was sich in den öfteren und verschiedenartigen Offenbarungen zeigt, und in dieses an sich Eine, das er mit Praxeas Vater nennt, muß er auch die Möglichkeit, endlich, sichtbar, leidentlich zu seyn, verlegt haben. Diese allgemeine Möglichkeit wird dann zur Wirklichkeit in der Reihe der Offenbarungen. Hiemit erweitert sich der Blick, und es liegt nun die Aufgabe nahe, den Unterschied der Offenbarung in Christus von allen andern anzugeben; und diß um so mehr, da die Unterschiedlosigkeit im göttlichen Wesen eine Vorkehr nöthig macht, daß sie nicht auch seinen Offenbarungen sich mittheile und so, während von Christo das Höchste will ausgesagt werden, doch in demselben nichts aufzuweisen sey, was nicht der Hauptsache nach in allen Offenbarungen statt findet. Doch hat Noet für diesen Zweck nichts Bedeutendes geleistet: im Gegentheil, indem er für seinen Standpunkt den Weg eröffnete zu Vergleichung der christlichen Offenbarung mit den andern, ist er nur bis dahin gekommen: Gott sey unsichtbar, wann er wolle, und erscheine, wann es ihm gefalle, als ob es nur darauf ankäme zu zeigen, Gott sey nicht so unveränderlich zu denken, daß

---

so Noets Theorie nur in unbestimmten Umrissen die Lehre Späterer von der μία φύσις σεσαρκωμένη enthalten zu haben; natürlich mit dem Unterschied, daß er keine Trinität will, mithin nicht auf den Logos, sondern den Vater selbst die Menschwerdung bezieht, mit dem παθητὸν u. s. w. So sieht man auch erst deutlich, daß das ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀσύγχυτον der zwei Naturen, wenn auch nicht mit diesen Worten, nothwendig schon hier mußte denen entgegengehalten werden, die den Vater und die Menschheit in Christo wollten zu einer Einheit ohne Unterschied bringen. In höherer Stufe aber wiederholt sich dieselbe Frage in Beziehung auf den Logos, wie die, an welcher nun die Kirche steht, ihre Beziehung auf den Vater hat. Diese Stellung der Sache, wäre sie erkannt worden, hätte die Haupteinwendung gegen die Aechtheit der Schrift des Hippolytus gegen Beron niederschlagen müssen.

nicht eine Offenbarung wie die in Christo möglich wäre; denn Verwandtes sey auch sonst vorgekommen. Hiemit sinkt aber gerade das Christenthum wieder in die Reihe der Theophanieen zurück: wie wir auch über die Dauer der Person Christi nichts von Noet erfahren. Ebenso bedenklich aber ist, daß so die Offenbarungen Gottes in völliger Unbegrenztheit gehalten sind. In jeder derselben zwar ist er selbst gegenwärtig: aber immer neue können als nöthig erscheinen, es sey denn, daß gezeigt werde, es habe die Theophanie ihren Begriff erreicht in der Menschwerdung, indem in dem Gottmenschen Gott Einmal für immer erschien. So betrachtet konnte die Einwendung der Noetianer gegen die Kirchenlehre, daß sie gegen endlose Vielgötterei keinen Schutz gewähre, von dieser mit gutem Rechte zurückgegeben werden: denn sie konnten ihrerseits die endlosen Theophanieen nicht zum Stehen bringen.

In die Reihe der Männer von Noets Richtung gehört ferner **Beron** mit seinen Genossen[25]). „Kürzlich," sagt Hippolytus (Fragm. 5. Fabr. 1, 228.), „ist Beron mit einigen andern aufgetreten, welche die valentinianische Sekte verließen, um in tiefern Irrthum sich zu verstricken. Sie sagen: das vom Logos angenommene Fleisch sey gleich-

[25]) vgl. Hippol. contra Beronem et Helicem (κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος) Fabric. 1, 225., welcher vermuthet, es sey καὶ ἡλικιωτῶν αἱρετικῶν zu lesen. Ich halte die Schrift, aus welcher diese Fragmente genommen sind, und welche den Titel führte περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως für ächt. Die 8 Fragmente über Beron scheinen mir aus derselben größeren Schrift genommen, von welcher die Schrift gegen Noet einen Theil bildet, wie auch die Biblioth. Max. III, 261. die Abhandlung gegen Noet mit dem ähnlichen Titel einleitet: de Deo trino et uno et de Mysterio incarnationis. Auch der Anfang dieser Abhandlung zeigt, daß sie Theil eines größeren Ganzen war. Die Schrift scheint auch Memoria Haeresium, und adv. omnes haereses genannt worden zu seyn. Die Gründe gegen die Aechtheit sind, soweit sie in Betracht zu kommen verdienen, folgende (vgl. **Christ. Aug. Salig**, de Eutychianismo ante Eutychen. 1723. S. 26 ff. **Hänell**, de Hippolyto Episcopo. 1828. S. 41.): 1. Die Darstellung sey schwerfällig und dunkel; die Beweise seyen philo-

wirkend (ταυτουργὸς) mit der Gottheit gewesen, der Assumtion (πρόςληψις) wegen, die Gottheit aber gleich leidentlich mit dem Fleisch der Entäußerung (κένωσις) wegen, eine Veränderung, Vermischung, Zusammengießung und Verwandlung der beiden Seiten in einander lehrend." Hippolytus antwortet: seyen beide, das Fleisch und die Gottheit Christi, gleichleidend und gleichwirkend, so müsse auch aller Unterschied zwischen Gottheit und Fleisch verschwinden, so bewahren beide ihre

---

sophisch, nicht exegetisch, was beides gegen des Hippolytus Art sey. Allein die Schrift ist, wenn sie gleich Nachdenken verlangt, doch nicht schwerer verständlich als z. B. manche Stellen der Abhandlung über Noet. In letztrer ist namentlich die ganze Entwicklung der Trinitätslehre ebenso schwierig, und philosophisch gehalten. Dazu kommt, daß wir von der Schrift wider Beron nur Fragmente haben, ausgewählt für einen bestimmten Zweck, handelnd von einem Gegenstand, der zu exegetischen Verfahren weniger einlud. — 2. Die Schrift setze eine bestimmte Häresе voraus, die an Apollinaris und Eutyches erinnere (Hänell S. 42.), ja das Wort ἐνέργεια, das eine so große Rolle hier spiele, erinnere an die monotheletischen Streitigkeiten. Es sey doch nicht wohl die Widerlegung einer Häresе anzunehmen, die noch nicht ersonnen war. — Dieser Grund ist Anm. 21 schon vorläufig gewürdigt. Nur diejenigen können ihm einen Werth beilegen, welche übersehen, wie nothwendig es in der Entwicklung des Dogma's lag, daß vor Feststellung der kirchlichen Trinitätslehre in der Christologie dieselben synusiastischen Theorieen sich bilden mußten, wie auf höherer Stufe und in ausgebildeterer Form nach dem Nicänum. Nach dem Nicänum steht fest: das Göttliche in der Person Christi ist der bestimmt vom Vater unterschiedene Logos, aber nicht Wenige sind (wie von Apollinaris an die monophysitischen Streitigkeiten zeigen), welche nun die gottmenschliche Einheit der Person anders nicht zu gewinnen wissen als dadurch, daß sie die Einheit der Natur festzuhalten suchen, welche an ihr selbst zwei Momente habe, die sie in einander übergehen lassen. Mußte nun nicht vor dem Nicänum (wo freilich das Göttliche in Christo im Verhältniß zum Vater noch unbestimmter war, aber doch unläugbar die Einheit der Person Christi, die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm angenommen wurde) auch schon ein Vorspiel der Versuche eintreten, das Göttliche und Menschliche in Christi Person in einander zu schauen? Ja ist nicht die Geschichte der Christologie auch in der vornicänischen Zeit voll von solchen Versuchen? Doch es genügt, auf das Frühere zu verweisen,

Natur nicht (Fragm. 6.). Wie wollen sie nun den Einen und selbigen Christus denken, der Gott und Mensch zugleich von Natur ist? Welche Existenz soll er nach ihnen haben, da er durch Verwandlung der Gottheit in die Menschheit Mensch wird? und wiederum, da er Gott wird durch Umwandlung des Fleisches? Denn das Ueberschlagen beider in einander (μετάπτωσις) ist der gänzliche Untergang beider.

---

um zu zeigen, daß Beron keineswegs in der ersten Hälfte des dritten Jahrhundert allein steht. Tertullian, wie gezeigt (S. 529.), erwähnt mehrfach solche Häretiker, welche die Einheit der Person Christi dadurch zu gewinnen suchen, daß sie die eine Natur in die andere überschlagen lassen (transfiguratio; bei Hipp. c. Noet. 17. τροπή). Der Einwurf, der von dem Wort ἐνέργεια hergenommen ist, verdient kaum eine Widerlegung. Hieße es θεανδρικὴ ἐνέργεια oder ähnlich, so möchte es verdächtig seyn; aber das findet sich nicht in den Fragmenten. Wie kann man überhaupt hinter diesem Wort etwas Besonderes suchen, das zu den geläufigsten gehört, auch in jener Zeit, wie z. B. Origenes und Paul von Samosata beweisen? — 3. Der Grund, daß Theodoret keine Zeugnisse aus dieser Schrift beibringe bei Widerlegung der Apollinaristen, wird von Hänell selbst schwach gefunden, er verliert aber vollends sein Gewicht, wenn man die Fragmente, die Andere aus der Schrift de Theologia et Verbi incarnatione überliefert haben (Fabr. 1, 235. 2, 45. A. Mai Coll. Nov. T. 7, 14. 68.), und welche mit des Hippolytus beglaubigter Lehre trefflich zusammenstimmen, erwägt. — 4. Was soll es heißen, wenn Hänell das erste dieser Fragmente (Fabr. 2, 45.) dem Hippolytus abspricht, weil die Worte: τὸ θέλειν ἔχει ὁ θεός, οὐ τὸ μὴ θέλειν einen Liebhaber der Philosophie zu verrathen scheinen? Stimmt nicht das Fragment Fabr. 1, 280. aus dem Cantic. trium puerorum aufs Beste mit dieser Theorie von der Freiheit des Willens? Stimmt nicht das entschiedene Protestiren gegen alles τρεπτὸν in Gott im ersten Fragm. c. Beron. vollkommen dazu, daß Hippolytus, um nicht in Gott ein τρεπτὸν zuzulassen, nur ein Wollen, nicht ein Nichtwollen oder Zulassen von Gott will gelten lassen? — 5. Daß ferner Hippolytus aufs Bestimmteste die Zweiheit der Naturen jeder σύγχυσις derselben entgegenstellt, auch die Worte σύγχυσις, ἄκρατος, τροπή, ἐνέργεια (c. Beron. Fragm. 5. 8. 1.) ihm jedenfalls geläufig sind, beweist z. B. c. Noet. 17., das Pfaffsche Fragm. bei Fabr. 1, 282. Nicht minder beweist den alterthümlichen Charakter der Schrift dieses, daß, wo

So verwirrt sich diese Theorie ausnimmt, so kommt doch sofort Licht hinein, wenn wir nur mit Demjenigen beginnen, was in des Hippolytus Darstellung das Zweite ist, und wenn wir, wozu das erste und achte Fragment berechtigen, annehmen, für Beron sey Das zeitlich auseinandergetreten, was nach des Hippolytus Darstellung wie in einem Athemzuge gesagt zu seyn scheinen kann. Hippolytus ist durch die von Beron vorausgesetzte Wesensgleichheit der zwei Naturen zu seiner Auffassung geführt worden. Gehen wir aber aus von der κένωσις, die Beron als das Erste muß gesetzt haben, so ergibt sich folgender Gedankengang. Gott hat sich selbst in die Bestimmtheit der Endlichkeit oder der Menschheit gesetzt, er ist in die Begrenztheit und Umschriebenheit der Menschheit eingetreten, die Selbstentäußerung ist eine reale und objective, (vgl. Fragm. 1.) und das Resultat derselben ist, daß Gott sich als wirklichen Menschen setzt. Die περιγραφή ist so in Gott selbst aufgenommen: die Grenze geht nicht blos die Menschheit an, sondern sich als Menschen setzend hat sich Gott selbst begrenzt gesetzt. Dieser so entstandene Mensch nun, das darf aus dem zweiten Theil des ersten Fragments geschlossen werden, verhält sich zu Gott an sich, oder zu dem Göttlichen nach seinem vollen Begriff, wie das Kleinere zum Größeren: und ist diesem nicht entsprechend. Aber nun beginnt die entgegengesetzte Entwicklung. Das Menschliche, das auf solche Weise entstand, ist dem Höchsten, Göttlichen nicht fremd, sondern hat es als sein innres Wesen seinem Ursprung gemäß stets in sich, und die Entwicklung dieses Menschlichen ist daher seine Vergöttlichung. So wird begreiflich der Satz, auf welchen Beron und die Seinigen ein so großes Gewicht legten, daß Hippolytus daraus ihren ganzen Irrthum ableitet (Fragm. 8. Fabr. 1, 229 f.). Sie wollen, sagt er, daß die göttliche Wirksamkeit, die doch nur durch das Fleisch hindurch in den Wundern sich offenbarte, die eigene Wirksamkeit des Flei-

---

eine spätere Zeit Ὁμοούσιος sagen würde, sie die Worte ὁμοφυής und ὁμόφυλος gebraucht, ὁμοούσιος aber nicht hat s. o. Anm. 5.

sches geworden sey (*ἰδίαν γενέσθαι τῆς σαρκὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν*, vgl. Bibl. Max. III, 261. c. 7.). Zugleich erhellt, wie hiemit erst auch die ewige Fortdauer der Menschheit Christi gesichert ist, die bei den andern Männern dieser Richtung stets schwankend gehalten bleibt. Man könnte zwar auch hier daran denken: Gott muß aus dieser Verwandlung sich herstellen, nachdem die Offenbarung vollbracht ist, dazu aber gehört das Verschwinden der Menschheit. Allein vielmehr ist ja die Entwicklung der Menschheit, welche die göttliche Potenz zu ihrer eignen bekommen hat, die Rückkehr oder Herstellung Gottes zu sich selbst, denn sie ist Vergöttlichung; also Ablegung der Menschheit hier aus demselben Grunde nicht zu statuiren, wie in der Kirchenlehre.

So wenig nun diese Theorie ebjonitisch ist, so merkwürdig ist sie als Bezeichnung des Stadiums, wo der Patripassianismus, der die Menschheit Christi auffallend hinter das Göttliche hatte zurücktreten lassen, auf diese besonderes Gewicht zu legen anfängt. Zwar von einer menschlichen Seele vernehmen wir auch hier nichts: aber die Lehre, daß das Göttliche *ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν* durch die *κένωσις* gewonnen habe, wie der ganze Verlauf dieser Christologie gibt der Menschheit Christi eine Würde und Bedeutung, wie sie von der Kirchenlehre noch weit nicht erreicht ist.

Hippolytus antwortet dem Beron: „Gott ist unveränderlich. Schlechterdings in keiner Weise ward der Logos nach der Seite, nach welcher er dasselbe mit dem Vater ist, dasselbe mit dem Fleisch durch die *κένωσις*, sondern wie er war vor dem Fleisch, so blieb er auch, nämlich außerhalb aller Umschriebenheit (*περιγραφή*). In der heilsamen Fleischwerdung brachte er in das Fleisch die Wirksamkeit der eigenen Gottheit, welche Wirksamkeit nicht eine um der *κένωσις* willen durch das Fleisch umschriebene war, noch auch wie aus der Gottheit, so auch aus dem Fleisch *φυσικῶς* hervorwuchs (Fragm. 1. 11.). Sondern was das Göttliche war vor der Menschwerdung,

[26]) l. c. Fragm. 3: *μεταβολῇ θεότητος γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ σαρκὸς μεταποιήσει θεός.*

das ist es auch nach ihr, unbegrenzt nach seinem Wesen, unfaßbar, leidensunfähig, unvergleichlich, unverändert, unverwandelt, selbstkräftig, bleibend in seinem natürlichen Daseyn und wirkend nach seiner Natur. Und ebenso, was das Fleisch war nach Natur und Wirksamkeit, das blieb es, auch nachdem es mit der Gottheit innigst vereinigt war. So wirkte der Menschgewordene göttlich und menschlich. Sofern er göttlich wirkte, strahlte die göttliche Wirksamkeit durch das Fleisch hervor. Denn keineswegs wurde die Gottheit verwandelt in ihrer Natur, wesentlich Fleisch, nämlich Gottheitsfleisch: sondern das Fleisch blieb, was es war, d. i. schwaches Fleisch, wie der Herr sagt: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach." Nach dem Fleische wirkte und litt er, was dem Fleische zukommt. Die Entäußerung der Gottheit geschah nur für uns (d. h. nicht objectiv). Auch ist der Unterschied zwischen der Gottheit und Menschheit nicht ein blos quantitativer, vergleichungsweiser (κατὰ σύγκρισιν). Sonst müßten wir Einen und denselben im Verhältniß zu sich selbst kleiner und größer nennen. Wesensgleiches nicht aber Wesensungleiches kann verglichen werden. Mit Gott, dem Schöpfer des Alls wird das Geschaffene, mit dem Unbegrenzten das Begrenzte, mit der Grenzenlosigkeit die Grenze in keiner Art verglichen. Nie fällt Gott aus sich heraus (μένει ἀνέκπτωτος), nie ist er in ein Außersichseyn gekommen (ἔξω γέγονε), und doch ist die Fleischwerdung Wahrheit, und Gott offenbart sich wahrhaft in ihr." Als Bild braucht er das Verhältniß des Gedankens zu seiner Darstellung mittelst der Zunge im Wort, oder der Hand in Schriftzeichen (Fragm. 3.). Der Gedanke ist die selbst bewegte Energie der Seele, aus ihr stets nach ihrem Wesen quellend (wie die Energie in Christus aus der Gottheit). Die Gedanken in Worte bildend und in Zeichen grabend stelle ich sie dar mit der Zunge als Werkzeug oder mit dem an sich ihnen fremden Zeichen in der Schrift, ohne daß der Gedanke dadurch verändert wird; vielmehr, obwohl er durch ein ihm Unähnliches zur Wirklichkeit kommt, wird er doch dadurch nicht alterirt, sondern offenbart und vernommen. Zwar sind es Zunge und Buch-

stabe, durch welche ich den Gedanken hervortreten lasse; dennoch gehört dieser nicht jenen zu, sondern mir, der wesentlich ein Redender ist, und auf beiderlei Weise ihn als den meinigen stets so ausspreche, wie er aus meiner vernünftigen Seele quillt. Die Zunge ist dabei nur Organ. Wie nun die wesentlich vernünftige Kraft, unverändert in ihr selbst, durch die leibliche Zunge sich ausspricht, so, wenn das völlig Unvergleichbare darf verglichen werden, wird mittelst der übernatürlichen σωμάτωσις die allmächtige, das All schaffende Wirksamkeit der ganzen Gottheit gezeigt ohne Wandel durch sein heil. Fleisch, in Allem, worin Christus göttlich wirkte; die Gottheit selbst aber bleibt wesentlich außerhalb aller περιγραφή, wenn sie gleich durch die wesentlich begrenzte Natur hindurchstrahlte. Gott ist sich selbst gleich und hat nichts sich Ungleiches. Aber unseres Heiles wegen und um das All an die Unwandelbarkeit zu knüpfen, ist der Schöpfer des Alls, aus der Jungfrau ohne Verwandlung (τροπή), eine vernünftige Seele und einen empfindenden Leib sich aneignend, Mensch geworden, nichts Göttliches wirkend ohne den Leib (γυμνὸν σώματος), nichts Menschliches thuend ohne daß dabei die Gottheit betheiligt wäre (ἄμοιρον θεότητος), indem er eine neue geziemende Weise sich aufbewahrte, wornach er beides wirkte und doch die Natur beider unverändert ließ.

Daß Beron eine menschliche Seele Christi gelehrt habe, davon findet sich freilich nichts in den Quellen; es darf aber nicht befremden, wenn Hippolytus ihm das nicht zum Vorwurf macht; denn einmal spielt die menschliche Seele bei Hippolytus selber eine selbstlose Rolle; die Menschheit Christi überhaupt nennt er am liebsten ein Gewand, und kommt auf Christi Seele nicht sowohl um ihrer selbst willen, als darum, weil er zwei vollständige Naturen in Christo setzen will, zur menschlichen Natur aber nun einmal die Seele mitgehört. Sodann aber, was noch wichtiger ist, ist ohne Zweifel nach dieser Seite Beron ihm überlegen, wenn er gleich die menschliche Seele nicht besonders hervorhebt. Denn daran liegt ihm vor Allem, ja das ist die Wurzel seiner Ansicht, daß er, was sonst nur

der Gottheit zugeschrieben wird, die durch die menschliche Natur hindurch wirke, aus dieser letzten selbst hervorwachsen lassen, und auch als ihre eigne Wirksamkeit begreifen will.[27] Nicht eine ewige oder himmlische Menschheit will Beron, obwohl er es Gottes ewigem Wesen nicht widersprechend findet, leidentlich zu seyn; sondern wirklich leidentlich ist Gott erst geworden, seit er in Christus sich als Menschen gesetzt hat durch die *κένωσις*.[28]) Wie nun aber dadurch ein einzelner Mensch ward, Jesus von Nazareth, eine begrenzte Persönlichkeit (*περίγραπτος*), so läßt er durch den Akt der Menschwerdung in Gott selbst die Grenze und Schranke eintreten, es kommt dadurch in Gott eine Umgrenzung, Umschriebenheit, die zuvor nicht war, so zwar, daß er sich selbst in diese setzt, und er ist nun in Christo der entäußerte Gott, der in diesem eine *ἰδία περιγραφή* gewonnen hat. Es erhellt von selbst, daß wenn Beron auch vom Logos sprach, wie man vielleicht aus dem 5ten Fragm. abnehmen darf (Fabr. 1, 228: *Βήρων τις, μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες, χείρονι κακῷ κατεπάρησαν, λέγοντες τὴν μὲν προσληφθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι ταυτουργὸν τῇ θεότητι, διὰ τὴν πρόσληψιν τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι ταυτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ κένωσιν, τροπὴν ὁμοῦ καὶ φύσιν, καὶ σύγχυσιν, καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους ἀμφοτέρων μεταβολὴν δογματίζοντες*), er ihm doch nicht abgesehen von der Menschwerdung eine eigene *περιγραφή* oder Hypostase wird zugeschrieben haben: sondern abgesehen von ihr konnte er vom Logos nur so reden, wie etwa auch Sabellius kann gethan haben (Ang. Mai l. c. T. 7, 170 ff.) und wie Noet (Hipp. c. Noët. 15.) that (vgl. unten Abthl. II. Anm. 17.). Je mehr Beron der *κένωσις* glaubte objective Bedeutung geben zu müssen, desto nöthiger war jedenfalls für ihn, von der Mensch-

27) *πεισθέντες ἰδίαν γενέσθαι τῆς σαρκὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν.* Dieses, wie die Lehre von der *μεταποίησις σαρκὸς* in Gott, erinnert an Paul von Samosata; nur daß freilich der Ausgangspunkt durch Berons Lehre von der *κένωσις* ein ganz andrer ist; und dadurch wird Alles zum voraus anders gestellt. Auch scheint dem Beron die Rücksicht auf das Ethische und Intellectuelle nicht so nahe gelegen zu haben, als die auf die *θαύματα*.

28) Anders bald darauf der Manichäismus mit seinem Jesus patibilis.

werdung an das Göttliche, welches Mensch geworden und in Umschriebenheit und Leidentlichkeit eingegangen war, zu unterscheiden von Gott, sofern er sich nicht in die περιγραφή gesetzt hat, denn das konnte er nicht sagen wollen, daß der ganze absolute Gott seit der Menschwerdung gar nicht mehr anders als in dieser κένωσις existirte. Um so gewisser aber ist, da er das Göttliche in Christus durch die Menschwerdung eine eigene περιγραφή gewinnen ließ, daß er ihm nicht vorher schon eine περιγραφή wird zugeschrieben haben.[29]) Dieses Göttliche, welches sich so dem Schicksal der Endlichkeit unterwarf, konnte nun freilich erscheinen wie eine ἀποκοπή des Göttlichen, ja wie in Lethe getaucht und verschwunden durch die κένωσις die es über sich nahm: aber es blieb, auch nachdem es sich in Menschheit umgesetzt hatte, das innerste Wesen von dieser, und trat immer mehr hervor in der Entwicklung des Menschen Jesu, bis es diesen in Gott umgewandelt hatte (s. Anm. 26.). So haben wir also hier, wenn gleich von ganz entgegengesetztem theologischen Ausgangspunkte aus einen ganz ähnlichen Verlauf wie in der Theorie des Paul von Samosata. Das Ebjonitische, zur Kategorie der Kraft Zurücksinkende, was mit der ἀποκοπή gegeben wäre, tritt jedoch wie letztere selbst, bei Beron nicht hervor in den Fragm.; ja seine Gesammtrichtung dürfte diese Tendenz zum

---

[29]) Gregor Thaum. spricht bei A. Mai 7, 170. von Solchen, die durch das σῶμα Christi in Gottes Wesen eine ἀποκοπή bringen, und durch den Leib ἀνθρωπίνως περιγράφουσι τὴν γέννησιν τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρός. Ebenso verwerflich sey es, der Gottheit Fortschritt und πάθη zuzuschreiben, als den fortschreitenden und leidenden Leib (d. h. die Menschheit) von der Gottheit zu trennen (nämlich der nicht entäußerten, unveränderlichen), als ob der Leib ἰδιαζόντως ὑφεστώς wäre, d. h. in Berons Sprache, als ob alle ἐνέργεια, auch die göttliche, ἰδία τῆς σαρκός wäre oder οὐσιωδῶς aus ihr ἐκφυομένη (Fragm. 2.). Weil Beron vor der Menschwerdung keinen Logos in eigener περιγραφή kann gehabt haben, so hätte er auch die Gottheit, welche sich als Menschen darstellte, die πατρική θεότης nennen können; daher wir ein Recht haben, ihn in die Reihe, so wie oben geschah, einzuordnen.

Ebjonismus schwerlich gehabt haben. Dagegen mag ihn, wie den Paul, das Interesse geleitet haben, weder die Menschheit Christi selbstlos, noch die Naturen außer einander wie eine doppelte Persönlichkeit zu denken.

Aehnlich, wenn nicht mehr, wie im Namen so in der Ansicht, ist dem Beron Beryll von Bostra. Wir haben von ihm nichts Sicheres, als die Stelle bei Eusebius, welche zu den manchfachsten Combinationen Anlaß gegeben hat.[30]) Die Ansichten über ihn gehen möglichst weit aus einander. Am weitesten die Schleiermacher's und Baur's. Während jener (l. c. 519—533.) ihn zu der patripassianischen Reihe zählt, so zwar, daß er nicht ein Leiden in Gott verlegt habe, wohl aber Gott zugeschrieben, daß sein objectives Wesen durch die Menschwerdung eine Veränderung, Begrenzung (ἰδία οὐσίας περιγραφή) in sich aufgenommen habe, rechnet ihn Baur (l. c. 284—292.) zu der artemonitischen oder neuebjonitischen Reihe. Die Mitte zwischen diesen Extremen will Neander (2, 1018—20.) halten (ähnlich Rossel, Recens. von Baur's Trin. und Menschw. Berl. Jahrb. 1844. Nr. 41—45.). Eine reale Einwohnung Gottes selbst will er ihm nicht zuschreiben, sondern er habe in der Mitte zwischen Ebjonismus und Patripassianismus gestanden, indem er die Einstrahlung einer göttlichen Kraft in den Menschen Jesus angenommen. Die Menschheit Jesu wäre (wodurch die Theorie eine sich widersprechende, durch ihre heterogenen Elemente auseinanderfallende wird) nach Rossel's weiterer Ausführung das Personbildende, aber daneben finden sich patripassianische Elemente. Nach Neander dagegen ist das Personbildende jene Einstrahlung, die in der Menschwerdung zu einer Hypostasirung

[30]) Euseb. H. E. 6, 33.: Ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Die oben S. 522. Anm. 13. citirte Stelle aus Sokrates deutet an, daß die Verhandlungen über die Seele Christi auf der Synode, die seinetwegen gehalten wurde, eine große Rolle spielten. Vgl. Euseb. 6, 20.

göttlicher Kraft geworden sey. Schon früher hatte Mosheim (de rebus Christianis ante Constantinum Commentarii p. 699 ff.) nicht das ganze Wesen des Vaters in Christus nach Beryll übergegangen gedacht, aber doch auch nicht blos eine göttliche Kraft, was für den Ebjonismus entschiede, sondern die reinste, herrlichste, weiseste Seele, aus des Vaters Wesen genommen, ihm daher vollkommen ähnlich. Das wäre arianisirend. Aber gegen Neander und Mosheim spricht der Text bei Eusebius, der nicht sagt, daß eine väterliche Kraft oder Seele, oder väterliche Gottheit, sondern daß die (τὴν) väterliche Gottheit ihm einwohne. Ullmann (in seiner Comm. de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. Hamb. 1835. vgl. theol. Stud. und Krit. 1836. S. 1073 f.) meint einerseits, daß Beryll das Göttliche in Christus nicht blos ebjonitisch unter der Kategorie der Kraft, sondern des Bewußtseyns, oder persönlich gedacht habe, und darin nähert er sich Schleiermacher. Aber andrerseits soll nicht blos kein Unterschied in Gott selbst durch die Menschwerdung gesetzt, sondern auch durch das umschreibende, personbildende Menschliche Christo die Persönlichkeit gegeben seyn, was schwerlich mit dem Satz von der persönlichen Existenz des Göttlichen in Christus zusammengeht, und auf eine Doppelpersönlichkeit führt, der sowohl die Ebjoniten als Patripassianer und Sabellianer möglichst ferne stehen, obwohl auch Baur auf eine solche nestorianische Doppelpersönlichkeit den Beryll reduciren will, wenn er l. c. S. 289. sagt: „Der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, wenn er auch den Begriff der Inwohnung in sich schließt, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniß zwischen dem Erlöser und dem Vater, wie ja auch der Bürger da, wo er Bürger ist, mit andern ihm gleichen Subjecten zusammen ist." Der Knoten, der also für Ullmann übrig bleibt, scheint mir aber wohl lösbar. Entweder ist auszugehen von der Menschheit als dem Ersten, Personbildenden, und dann muß auf einen Ebjonismus des Beryll erkannt werden. Oder ist auszugehen von der Gottheit als dem Personbildenden, oder historischer ausgedrückt als dem Activen und Hegemonischen,

die σύστασις gebenden (Hippol. c. Noët. 15.). Das hypostatische Daseyn, wie alle Umschriebenheit in der Präexistenz wird natürlich von dieser Richtung dem Sohn Gottes abgesprochen: er wird erst umschrieben mit der Menschwerdung. Aber dieses „Mit" hat noch eine Ambiguität an sich, deren Aufklärung und Entscheidung ein wichtiges Licht über das Ganze verbreitet. Entweder nämlich tritt die eigne Umschriebenheit des Sohnes ein durch die Selbstbestimmung Gottes, oder durch die Thätigkeit der menschlichen Natur. Im letztern Fall verhält sich die göttliche Seite nur leidentlich und empfänglich; sie wird umschrieben, begrenzt; ist sie aber nicht thätig, sondern müßig, ja leidend, so kann auch nicht bei der höchsten Kategorie göttlicher Einheit mit einem Menschen, nämlich der persönlichen und bewußten, beharrt werden; denn diese könnte nicht anders als sich activ, hegemonisch gegen die menschliche Seite verhalten. Sondern es ist dann dazu überzugehen, daß in Christus ein höheres Princip, eine Kraft sey, die aber keineswegs allesbestimmend gedacht werden dürfe; d. h. zum Ebjonismus. Auf diesem Wege scheint Ullmann von dem anfänglichen Patripassianismus zum Ebjonismus Beryll's hinübergeglitten zu seyn. Allein, und diß führt zum zweiten Fall, es ist nicht nothwendig, daß der Patripassianismus zur Persönlichkeit Christi um diesen Preis gelange, obwohl nicht geläugnet werden soll, daß Manche diesen Weg mögen eingeschlagen haben, am meisten diejenigen, die am meisten Gott unmittelbar leidensfähig, also ethnisch denken, oder auf eine ἀποκοπή Gottes in Christus kommen, um doch nicht den ganzen Vater in Christus — wenigstens für die Zeit seiner kindlichen Entwicklung untergehen und sich versenken zu lassen; am wenigsten diejenigen, die wie Noet dem ethnischen Princip das ἐθέλειν, den Willen Gottes, von dem alles abhängig sey, entgegenstellen. Vielmehr konnte der Patripassianismus auch sagen: der bewußte, persönliche Gott habe sich selbst in der endlichen Wirklichkeit gewollt, und so entweder aus sich die begrenzte Menschheit herausgesetzt; aber das wäre doketisch, bestünde nicht mit der Geburt aus der

Jungfrau, die die Patripassianer festhalten; oder — und das ist nun die einzig übrig bleibende Möglichkeit: der persönliche Gott hat den von Maria stammenden Leib sich so vollkommen angeeignet und in sein eigenes Wesen aufgenommen, daß nun die Einheit der Person eine vollständige war, und der Vater oder die väterliche Gottheit die Endlichkeit und Leidentlichkeit dieses Menschen auch als ihre eigne hatte. Dazu konnte dann noch, wie wir das bei Beron fanden, die κένωσις genommen und vermöge derselben eine Verwandlung Gottes in den von Maria gebornen, aber erst durch diese Verwandlung aus den Elementen der Maria entstehenden Menschen gelehrt werden. — Endlich Fock in seiner Diss. de Christolog. Berylli Bostr. 1843. erklärt sich, wie mir scheint, mit Recht sowohl gegen den Ebjonismus nach Baur, als gegen Neander's und Mosheim's Abschwächung der Worte τὴν πατρικὴν θεότητα ἐμπολιτευομένην ἐν αὐτῷ, die auf eine Art Arianismus führen würde. Ebenso ist er aus dem angeführten Grunde gegen Ullmann; schließt sich also in der Hauptsache Schleiermacher an, und rechnet den Beryll zu den Patripassianern, ja stellt ihn mit Praxeas auf gleiche Linie. Am wenigsten will er mit Baur und Ullmann (auch Neander und Rossel müssen consequent hieher gezogen werden) eine menschliche Seele Christi bei Beryll zugeben: sondern hebt mit Recht hervor, daß doch die Synode, die seinetwegen Statt fand, nicht so ex abrupto auf die Seele Christi und deren Feststellung (vgl. Anm. 13. 30.) gekommen wäre, wenn nicht Beryll Anlaß gegeben hätte: beantwortet aber nicht hinreichend den gewichtigen Einwurf, warum ihm das Läugnen dieser Seele nirgends vorgeworfen werde. Denn was er über das Fehlen der Seele Christi auch bei Irenäus und anderen Kirchenlehrern sagt, ist nach dem Obigen nicht historisch richtig. Ullmann's Einwurf ferner, daß die Meinung von der Annahme eines bloßen Leibes doch zu roh wäre, beseitigt er durch Berufung auf Apollinaris, ja er deutet an: daß das göttliche Subject das Ich und die Intelligenz, kurz der Geist in Christus war, sey eine

wohl zu verfechtende, Vieles für sich habende Ansicht. Aber andrerseits, damit nicht zufrieden, mit Schleiermacher das eigentlich Patripassianische, das Eingehen des Vaters in Leidentlichkeit, als zu roh von dieser ganzen Reihe, namentlich auch von Beryll fern halten zu wollen, was nach dem Obigen schon für sich unhaltbar ist, will er nicht einmal das gelten lassen, was Schleiermacher noch zugegeben, daß nämlich seit der Menschwerdung im göttlichen Wesen selbst eine Umschriebenheit statt finde. Er meint vielmehr, nach Baur's Vorgang: dann müßte es heißen: κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν. Sonach scheint er anzunehmen: Beryll habe nur gesagt, seit der Menschwerdung existire der Erlöser in der Umschriebenheit eines Einzelwesens, während er zuvor weder hypostatisch noch umschrieben, sondern mit dem Vater schlechthin identisch war. In ihm selbst soll die Umschriebenheit also nicht seyn; sondern nur er in ihr. Aber hier haben wir wieder die oben auseinander gewickelte Ambiguität. In der Umschriebenheit kann der Vater, wenn er nicht die Umschriebenheit in sich gesetzt hat, als eine objective Bestimmung in sich, nur so seyn, daß er mit seinem ganzen Seyn umfangen und begrenzt ist durch die Endlichkeit. So aber wird, wie wir sahen, diese das Thätige, d. h. wir fallen, wie gezeigt, in Ebjonismus. Da nun Fock hier keineswegs anlangen will, so wird ihm doch nichts übrig bleiben, als zu Schleiermacher's Gedanken zurückzukehren und die περιγραφή als eine in das göttliche Wesen selbst aufgenommene objective Bestimmung anzusehen, jedoch so, daß diese Bestimmung und Umschriebenheit nicht als That und Wirkung der menschlichen Natur auf die göttliche angesehen werde, weil diß, abgesehen vom darinliegenden Ebjonismus, auch schon von Noet überwunden ist, sondern als That des göttlichen Willens. Das müßte angenommen werden nach dem Ganzen des Mannes, selbst wenn wirklich der Sinn der fraglichen Worte bei Eusebius wäre: der Erlöser existire seit der Menschwerdung in der Umschriebenheit eines Einzelwesens (οὐσίας). Allein es ist mehr als fraglich, ob diß der Sinn

ist. Erstens ist dieser Gebrauch von οὐσία nicht der herrschende, paßt hieher besonders wenig, weil das Individualisirte schon in der ἰδία περιγραφή ausgedrückt ist, als deren Gegenstand sich sehr angemessen das Wesen (οὐσία), das umschrieben wird, darbietet. Der Artikel ist nicht schlechthin unentbehrlich, weil aus dem Zusammenhang, wie wir gleich sehen werden, von selbst erhellt, was für eine οὐσία gemeint ist. Zweitens. Es ist im Text bei Eusebius gar nicht unmittelbar die Rede von der Umschriebenheit durch die Menschwerdung, sondern darauf kommen wir erst schlußweise. Es heißt vielmehr: der Erlöser habe nicht präexistirt κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν. Wie kann man aber dann übersetzen: er habe nicht in der Umschriebenheit eines Einzelwesens nach Beryll präexistirt, denn das wollte doch auch die Kirche selbst nicht, das wäre also kein Vorwurf. Sondern darauf bezieht sich der Tadel, daß er das allgemeine Wesen Gottes (οὐσία) nicht in Unterschiedenheit des Vaters und Sohnes treten lassen wolle, und diß wird bildlich so bezeichnet, daß er dem Erlöser keine eigne Umschriebenheit des göttlichen Wesens zutheile. Wollte man aber sagen: es sey zu übersetzen: nicht in der besondern Umschriebenheit einer Hypostase: so ist zwar richtig, daß οὐσία in der ältern Zeit und bis ins vierte Jahrhundert hinein für Hypostase gebraucht wird. Aber da entstünde eine neue Verlegenheit: denn als ergänzender Gedanke müßte doch jedenfalls hinzugedacht werden: aber seit der Menschwerdung existirt der Herr und Erlöser in der besondern Umschriebenheit einer Hypostase. Nun hieße aber das so viel, als Eusebius habe die göttliche Hypostase als ganz gleichartig oder identisch damit gedacht, was durch die menschliche Umschriebenheit gegeben wird. Allein das ist schwer zu glauben; denn diese gibt nur Begrenzung, Endlichkeit, während der Gedanke der göttlichen Hypostase außer dem Negativen vornehmlich auch ein positives, besonderes göttliches Fürsichseyn will. Also wird Eusebius auch nicht gesagt haben: die Hypostase, die Beryll dem Erlöser vor der Menschwerdung abspricht, läßt er ihn gewinnen seit der Menschwerdung, denn das ist nicht wahr; eine besondere Hypo-

stase im göttlichen Wesen gewinnt Beryll nicht mit dieser, sondern die eine und selbige Hypostase oder Persönlichkeit des Vaters bleibt das Subject, die innere Person in dieser Umschriebenheit durch die Endlichkeit. Ist aber so auch auf die Uebersetzung „Hypostase" Verzicht zu leisten, so bleibt doch nur diejenige übrig, die das Wort οὐσία in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, und den Sinn findet: der Erlöser hat nicht präexistirt in eigner Umschriebenheit des Wesens (vermöge einer Unterscheidung in der väterlichen Gottheit), wohl aber seit der Menschwerdung ist eine eigne Umschriebenheit in diß Wesen gekommen, natürlich, da Beryll nicht Ebjonit ist, durch die That des Vaters. Οὐσίας περιγραφὴ ist gleichsam Ein Begriff, Wesensumschreibung, — um so weniger kann das Fehlen des Artikels den Ausschlag geben.

Mir scheint daher in der Stelle des Eusebius Folgendes zu liegen: 1) nach Beryll war die πατρικὴ θεότης in Jesu; aber nicht eine ἰδία θεότης.[31]) Was das letztere bedeute,

[31]) Baur's Ansicht l. c. 284 ff. stimmt nicht zusammen mit den Worten des Eusebius. Denn wie könnte die πατρικὴ θεότης (nicht blos δύναμις) nach Beryll in Christo gewesen seyn, wenn er Christum ebjonitisch gedacht hätte, wesentlich Artemon gleich? Da wäre eine ganz andere Bezeichnung von Beryll's Ansicht zu erwarten, wie eine Polemik ganz anderer Art gegen sie: auch dürfte schwerlich ein Ebjonit so leicht der christlichen Wahrheit gewichen seyn, wie von Beryll gemeldet wird. Baur übersetzt, als läugnete Beryll nach Eusebius die θεότης Christi; aber er hat nur die ἰδία θεότης vor der Menschwerdung (s. u.) geläugnet, d. h. den hypostatischen Logos mit Präexistenz, schwerlich die Postexistenz desselben. Denn mit Recht bemerkt Fock, die Stelle bei Eusebius brauche immer vom Erlöser das Präsens, rede als von einem noch Gegenwärtigen. Ohnehin wird er auch an diesem Punkt keines Irrthums beschuldigt, und unsre Darstellung seiner Ansicht wird es auch deutlich werden lassen, daß er keinen Grund mehr haben kann, Christi Person vergänglich zu denken, sondern daß in ihm (wie schon in Beron) der Patripassianismus zur Sicherstellung der ewigen Menschheit Christi fortgeschritten seyn dürfte. Könnte in der Art, wie Baur will, gesagt werden, das Personbildende in Christo sey dem Beryll die Menschheit, und das Göttliche sey nur als Kraft gedacht, so müßte von Beryll die Seele Christi aufs stärkste

erhellt aus dem Vorherigen; nämlich 2) unser Herr und Erlöser präexistirte nach Beryll vor der Menschwerdung (ἐπιδημία) noch nicht in eigener Wesensumschriebenheit (κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν), d. h. noch nicht als für sich bestehendes Wesen; mithin konnte es nur das Göttliche selbst, die väterliche Gottheit seyn, was in Christo war. Aber 3) wenn Eusebius sagt, vor der

---

behauptet seyn, weil ohne sie die menschliche Persönlichkeit nicht denkbar ist. Statt dessen finden wir, daß die Synode, die an Beryll schrieb, die Seele Christi einschärft (Socr. H. E. 3, 7.). Auch sprachlich geht diese Interpretation nicht an. 1) Die natürlichste Erklärung wird seyn, daß die Worte θεότητα ἰδίαν ἔχειν dasselbe Subject haben, wie das vorherige: τὸν κύριον μὴ προϋφεστάναι; nun ist in letzterem unter dem κύριος offenbar die höhere Natur in Christo zu verstehen; denn es hätte keinen Tadel verdient, wenn Beryll der menschlichen Natur oder der gottmenschlichen Einheit die Präexistenz abgesprochen hätte; mithin muß die höhere Natur in Christo auch das Subject für die Worte: θεότητα ἰδίαν οὐκ ἔχειν seyn, und der Sinn kann nicht seyn, wie bei Baur herauskäme: die Menschheit Christi habe keine ἰδία θεότης (wo auch ἰδία ganz müßig wäre), sondern: die höhere Natur Christi habe überhaupt keine eigene Gottheit, wie der Logos oder Sohn sie hat, sondern nur das Göttliche überhaupt, die θεότης πατρική sey in ihm. Nur wenn wir so die ἰδία θεότης nach Anleitung des Vorherigen nehmen für ἰδία i. e. τοῦ υἱοῦ θεότητα, ist der Gegensatz: πατρικὴ θεότης klar. 2) Das Wort ἐμπολιτεύεσθαι nimmt Baur in dem Sinn: Bürger seyn neben einem Bürger, d. h. so, daß der Ausdruck voraussetzte, die πατρικὴ θεότης habe gleichsam nur neben einem andern Bürger, nämlich der persönlichen Menschheit Jesu gewohnt, woraus er weiter folgert, Beryll habe sich das Einwohnen Gottes in Christus nur unter der Kategorie der Einwirkung und moralischen Verbindung gedacht. Gesetzt, diese Erklärung bestünde die lexikologische Probe, so wäre der Schluß auf bloße Einwirkung doch zu rasch. Denn da wären zwei Personen in Christo zusammen, warum sollte nun dieses reducirt werden auf bloße Einwirkung der göttlichen Kraft? Vielmehr hätte da Baur dem Beryll nur die Annahme einer Doppelpersönlichkeit in Christo zuschreiben müssen (s. o.). Sodann aber zeigen die Werke des Hippolytus, den freilich Baur unbeachtet gelassen hat, einen ganz andern Sprachgebrauch des Wortes ἐμπολιτεύεσθαι. Wie ἐπιδημία schon um jene Zeit für die Menschwerdung gebraucht wurde, so nimmt gerade der kirchliche Sprachgebrauch, der eine Zweiheit der

Menschwerdung habe der Herr nach Beryll nicht in eigener περιγραφή existirt, so gibt er damit zu verstehen, daß das seit der ἐπιδημία anders war. Seitdem also war ihm das bisher mit der πατρικὴ θεότης identische und an sich noch nicht hypostatische Wesen des Erlösers, wenigstens zum umschriebenen, für sich bestehenden Wesen geworden, so zwar, daß nun die väterliche

---

Personen, und eine Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christus nicht will, das Wort ἐμπολιτεύεσθαι für sich auf, und es bedeutet da mit seinem Dativ ungefähr was ἐνανθρωπεῖν (vgl. z. B. adv. Noët. 12. mit 4. So daß also keineswegs dieses Wort ebjonitischen Stempels ist. 3) Was endlich das Wort περιγραφή betrifft, so zeigt eine genauere Betrachtung jener Zeit, daß man vorsichtig seyn muß, unsern Begriff von Persönlichkeit = Ich unbesehen in sie zu verlegen. Unser Begriff von Persönlichkeit, so einfach er scheint, ist ein sehr vermittelter; und die Fortbewegung der kirchlichen Christologie und Trinitätslehre kann gar nicht objectiv erkannt werden, wenn man, wie ich selbst in der ersten Ausgabe that, und wie Baur vielfach thut, voraussetzt, unser Begriff von Persönlichkeit sey jeder Zeit geläufig gewesen, statt daß er vielmehr in den Kämpfen jener Jahrhunderte selbst erst errungen wird. Die Veränderung im Gebrauch von Worten, wie οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον kann nur unter Anleitung des Gesagten verstanden und verfolgt werden. So ist nun auch ἰδία οὐσίας περιγραφή mit: „eigne Persönlichkeit" nicht genau übersetzt (obwohl auch Neander es meint l. c. 1020. Anm. 1.), vielmehr heißt es nur die Umschriebenheit, Begrenztheit. Von dem „Ich" liegt im Wort unmittelbar noch nichts, sondern in der Bildung dieses Wortes spiegelt sich noch unverkennbar ab der Ausgangspunkt für die Gewinnung des Begriffs der menschlichen Persönlichkeit, die Umgrenzung durch den Leib, oder die Individualität. S. o. Anm. 5. Vgl. auch Nägelsbach, homerische Theol. Siebenter Abschn. Allerdings aber ist zwischen denen, die das Substantielle der Person Christi im Göttlichen, und denen, die es im Menschlichen finden, schon der analoge specifische Unterschied, wie zwischen denen, welche das Personbildende nur in die göttliche, oder nur in die menschliche Natur verlegen: nur kann, bevor der bestimmte Begriff der Persönlichkeit gewonnen ist, Derjenige, welcher blos sagt, Christus sey von göttlicher Kraft oder θεότης erfüllt gewesen, dasselbe meinen wie der, welcher sagt: Gott war persönlich in Christo, wenn nämlich der Erste nur auch für die Menschheit nicht das

Gottheit sich anders in ihm bestimmt. Bringt so die Menschwerdung in die παρτικὴ θεότης die Begrenzung und Umschriebenheit, so gehört unläugbar Beryll zu denen, welche die Endlichkeit in Gott selbst hineintragen, zwar keineswegs nothwendig so, als ob durch das Menschliche als eine der πατρικὴ θεότης gesetzte Schranke diese leidentlich geworden wäre, sondern es muß nach dem Obigen, weil er nicht zum Ebjonismus hält, gewiß seyn, daß Beryll mit andern Männern seiner Zeit diese Schranke von der aneignenden That des Göttlichen selbst ableitet, das Göttliche selbst sich als Endliches bestimmen, als Menschliches setzen läßt. So ist dann, wie bei Beron, an den ohnehin die Ausdrücke sehr bestimmt erinnern, die Gewinnung einer ἰδία οὐσίας περιγραφὴ für den Erlöser, und die Entstehung der Menschheit Christi ein und derselbe Akt, ja noch mehr, es ist auch das Setzen der Endlichkeit und Schranke in sich selbst ein und derselbe Akt mit einer Selbstentäußerung des Vaters. Hat aber gleich die πατρικὴ θεότης sich so selbst umschrieben, d. h. als endliche und menschliche gesetzt, so hört sie darum doch nicht schlechthin auf, als göttliche zu existiren, sondern ist in dieser menschlichen Umgrenzung und Natur als ihre innerste Seele und als die treibende Macht, eingebürgert ja zu Hause in ihr wegen der nicht blos momentanen, sondern wesentlichen und innigsten Verbindung mit ihr, die ihre eigene Entstehung der πατρικὴ θεότης verdankte, sofern sich diese selbst in die Bestimmtheit der ἰδία οὐσίας περιγραφὴ setzte.

War diß die Ansicht von Beryll, so läßt sich auch leicht begreifen, wie Origenes über sie mehr als z. B. Hippolytus

Wort Persönlichkeit gebraucht. Uebrigens ist das Wort περιγραφὴ auch von Gott oder dem präexistenten Logos schon frühe im Gebrauch. Vgl. oben bei Theodot. Excerpt. 10. 19. Orig. in Joh. 1, 42. Vol. IV, 47. Da ist es so viel als ὑπόστασις. Dagegen Hippol. c. Ber. Fragm. 1. heißt es: Ὁ Λόγος — φυσικῆς σαρκὸς περιγραφῆς ἀνασχόμενος — πάσης ἔξω περιγραφῆς μεμένηκεν. Fragm. 4.: Ἡ θεότητος ἐνέργεια πάσης ἐκτὸς κατὰ φύσιν περιγραφῆς διαμένουσα διέλαμψε διὰ σαρκὸς φύσει πεπερασμένης· οὐ γὰρ πέφυκε περιγράφεσθαι γενητῇ φύσει τὸ κατὰ φύσιν ἀγένητον. Da ist περιγραφὴ nicht = ὑπόστασις, sondern Grenze.

vermochte, und wie die Lehre von Christi Seele in der origenistischen Fassung eine Krisis in Beryll hervorbringen konnte, wie wir nach obigen Andeutungen annehmen dürfen. Bisher nämlich war dem Beryll mit der Menschheit Christi zu wenig Ernst gemacht worden; die Kirchenlehre, wie sie z. B. auch in Hippolytus erscheint, faßte die Menschheit zu selbstlos, nur als Organ oder Stola des Göttlichen. Die patripassianische Richtung theilte Anfangs diesen Zug: sie läßt in ihren ersten Formen für die menschliche Seele Christi keine Stelle. Aber je bestimmter dahin fortgeschritten wird, die Leidentlichkeit, ja die Endlichkeit überhaupt (περιγραφή) als eine Bestimmtheit in Gott zu setzen, desto mehr Gewicht und Werth bekommt ebendamit die Endlichkeit und Menschheit, wenn gleich nur als eine Seite des Göttlichen selbst, und die kirchliche Lehre von der κένωσις bildet da einen willkommenen Anschließungspunkt. Hiemit ist dann offenbar eine Annäherung an den Ebjonismus gegeben, obwohl dieser dem Beryll innerlich zuwider seyn muß. Wenn nun Origenes dem Beryll seine Theorie vortrug, in welcher die freie menschliche Seele Christi eine so große Stelle einnimmt, so mußte dieses einerseits Beryll zusagen, und von der Kirche her neu seyn, ja als Entwicklung dessen erscheinen, was er selbst, indem er die Menschheit mehr betonte, wollte: aber andererseits bekam dann, je bestimmter dieser Faktor hervortrat, desto mehr seine Theorie eine unbeabsichtigte, vorherrschend ebjonitische Färbung, so daß begreiflich wird, wenn er willig zu dem Gegengewichte griff, das die Theorie des Origenes enthielt, das aber seiner eigenen abgieng, nämlich zur Annahme der präexistenten göttlichen Hypostase Christi. Dazu konnte er sich noch aus mehreren Ursachen leichter verstehen. Erstens: Origenes hebt die Monarchie Gottes nicht auf, sondern weiß sie durch einen aus sabellianischem Princip hervorwachsenden Subordinatianismus zu decken. Zweitens hatte sich ja dem Beryll selbst der Monarchianismus, von dem er jedenfalls wird ursprünglich mit ausgegangen seyn, unter der Hand so gestaltet, daß er eine gewisse objective Umschriebenheit, mithin

einen Unterschied in Gott selbst zu verlegen nicht hatte umhin können; [32]) und nun konnte es kein so großer Schritt für Beryll seyn, diesen Unterschied gebührend modificirt in

---

[32]) Diese Ambiguität liegt auch in seiner Lehre nach den Worten des Eusebius. Denn es ist darin der Widerspruch, einerseits im Interesse des Monarchianismus die Präexistenz des Logos und die ἰδία θεότης desselben überhaupt zu läugnen, und bei dem einfachen Göttlichen, oder der πατρικὴ θεότης stehn zu bleiben. Andrerseits läßt die ganze Ausdrucksweise vermuthen, daß er sicher in der Menschwerdung in das Göttliche selbst die Grenze kommen ließ, gerade wie der Beron des Hippolytus. Denn wollte man mit Baur die Worte ἰδία οὐσίας περιγραφὴ mit der πατρικὴ θεότης so verstehen, daß Beryll eben sagen wolle: Christus sey ein Mensch gewesen, unter besonderer göttlicher Einwirkung stehend, so wäre doch der Ausdruck für diesen planen Gedanken gar zu preciös und umständlich. Denn das versteht sich von selbst, daß ein Mensch eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ ist, und daß er als bloßer Mensch nicht eine ἰδία θεότης hat. Neander scheint mir daher der Wahrheit in der Hauptsache näher zu stehen, und noch mehr Schleiermacher: nur daß Baur gegen sie Recht haben dürfte, wenn er ahnt, daß für Beryll das Menschliche in Christus mehr Bedeutung dürfte gehabt haben, als man gemeinhin annimmt. Aber welches diese Bedeutung sey, das scheint mir erst klar zu werden, wenn man nicht so, wie das fast Sitte geworden ist, darauf ausgeht, diese Linie möglichst alles Patripassianismus zu entkleiden, während doch ein religiöses und spekulatives Interesse in ihr zusammenwirkte, wenn sie einen leidenden Gott und eine innigste Betheiligung desselben an der Endlichkeit wollte. Der Mangel ist nur, daß der Patripassianismus zu einer ethnischen Veränderlichkeit Gottes sich neigen mußte, auch wider Willen, weil er nicht bestimmt genug in der ethischen Idee, der unbegrenzten, theilnehmenden Liebe seinen Halt fand. Einerseits zwar stellt die Linie, die wir betrachtet haben, die Fortsetzung des Princips der Liebe dar, das mit Marcion energischer ins Bewußtseyn getreten war. Aber es ist die Auffassung dieser allerdings schwierigen Fragen noch unbeholfen. Weil die Mittelglieder noch fehlen, droht dieser Liebe immer der Rückfall in das Physische: und es bekommt diese ganze Richtung einen gewissen pantheistischen Zug, den auch die Erneuerung derselben in höherer Stufe, nämlich der Monophysitismus theilt. Ja der wenige Jahrzehende nach Beryll oder Beron auftretende Manichäismus ist eine paganische Abart derselben Richtung. — Ueb-

Gott ewig zu setzen, da er doch jedenfalls als in Gott, nicht in der zeitlichen Welt begründet zu denken war (vgl. c. Cels. 8, 12.). Aus der gegebenen Darstellung kann nun also anschaulich werden, warum im Synodalschreiben von der menschlichen Seele Christi die Rede war; denn sie spielte allerdings eine Rolle in den Verhandlungen mit Beryll; andererseits

rigens ist überhaupt diese Zeit so bewegt von solchen Fragen, daß viel manchfaltigere Theorien, als man gemeinhin annimmt, in dieser Reihe dürften ausgebildet worden seyn, und davon haben wir auch noch Spuren, wenn man nur nicht darauf ausgeht, mit einer Zuversicht, die ich nicht theilen kann, Alles auf einander zu reduciren, was sich ähnlich sieht und uns anonym überliefert ist. Wenn Origenes Comm. in Joh. T. II, 2. von Solchen spricht, welche aus Furcht für die Einheit Gottes die eigene Subsistenz des Sohnes (*ἰδιότητα τοῦ υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός*) läugnen und nur dem Namen nach Vater und Sohn unterscheiden, so meint er mit diesen Dieselben (wie in der oben angeführten Stelle aus des Pamphilus Apologie (T. IV, 22., oder wie in Joh. X, 21. Vol. IV, 199. und c. Cels. 8, 12. Vol. I, 750.) mit den Patripassianern. Aber wenn er in der ersten Stelle (in Joh. II, 2.) als zweite Klasse nennt *ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός*, und in der zweiten, der von Pamphilus citirten weitern Klasse: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit Deitatem, ne illos quidem sine periculo esse, ecclesiae numero sociari; oder wenn Greg. Thaum. (A. Mai l. c. 7, 171.) von Solchen spricht, welche zwar Christum erfüllt denken mit der Gottheit, aber doch eigentlich keinen reellen Unterschied Christi von den Heiligen und Propheten finden, sondern sich dem Heidenthum oder Judenthum nähern, indem sie einen Menschen mit göttlicher Kraft anbeten; denn heidnisch sey es *πληρωθέντα θεότητος σέβειν*, jüdisch, Christum als *κτίσμα* zu denken: so läßt sich zwar eine Verwandtschaft dieser Aller nicht verkennen, aber es dürfte gewagt seyn, alle zu identificiren, sey es unter sich, oder mit Beryll, oder mit irgend einem andern. Die origen. Stelle bei Pamphilus erinnert an dasjenige, was Eusebius über Beryll sagt, und kann sich wohl auf ihn beziehen, denn Ebjonismus sagt sie nicht aus, sondern mit der deitas Patris das Gegentheil, wie offen-

aber auch, warum er nicht wegen der Läugnung der menschlichen Seele Christi angeklagt wurde. Da er die Menschheit zu einer Bestimmung Gottes selbst erhob, so bekam sie dadurch eine solche relativ selbständige Bedeutung, daß Beryll in seiner Anschauungsweise schon die Richtung auf die menschliche Seele haben mußte, was noch deutlicher wird, wenn

---

bar auch Origenes es auffaßte nach dem milden, mehr nur warnenden Urtheil, das er über diese Ansicht fällt. Aber sicher ist die Identität mit Beryll nicht, denn es fehlt ein wesentlicher Zug, der sich aus Eusebius entnehmen läßt, nämlich, daß mit der Menschwerdung die θεότης πατρικὴ eine Begrenzung, περιγραφὴ, in sich aufnahm oder setzte. Durch das Wegfallen dieses Zuges wird aber die Ansicht so weitschichtig, daß sie auch auf viele Andere passen kann, z. B. die Aloger. Dieser Zug hinwiederum könnte in der ersten Stelle (in Joh. II, 2.) liegen: denn die hier Erwähnten setzen die ἰδιότης τοῦ υἱοῦ und sagen: seine οὐσία sey κατὰ περιγραφὴν ἑτέρα παρὰ τὴν τοῦ πατρός. Aber diese wiederum läugnen die θεότης, nicht blos die ἰδία θεότης des Sohnes, scheinen also Ebjoniten zu seyn, und stimmen, wie auch Schleiermacher l. c. 532. und mit ihm Fock, Rossel anzudeuten scheint, nicht mit den Vorigen zusammen. Nur so ließen sich die Worte der letztern Stelle auf Beryll oder besser ihm Aehnliche beziehen, wenn man sie so verstehen dürfte: sie läugnen die θεότης des Sohnes nicht schlechthin, sondern ad tempus oder um der κένωσις willen, als durch welche sich Gott als Menschen gesetzt habe; wofür man anführen könnte, daß sonst auch hier die folgenden Worte von τεθέντας δὲ bis πατρός (s. o.) gar zu weitschweifig wären, wenn sie damit nichts anderes hätten sagen wollen, als: Christus sey ein Mensch gewesen und zwar ein solcher, dessen οὐσία κατὰ περιγραφὴν ἑτέρα παρατ. τ. π. war, welches letztere sich doch gar zu sehr von selbst bei einer ebjonitischen Ansicht verstand. Während diese Breite der Worte ihren füllenden Gedankeninhalt bekommt, wenn eine Meinung dargestellt werden soll, die der des Beron oder Beryll nach dem Obigen ähnlich ist. Sie stellt nämlich dann eine solche Wendung ihrer Lehre dar, in welcher das auch ihnen nahe liegende Moment stärker ausgebildet ist, daß (vgl. Orig. in Joh. T. XX, 16. de princip. 4, 31.) durch die κένωσις ein Unterschied in Gott, ein Abschnitt (ἀποκοπή) von dem göttlichen Wesen überhaupt, oder ein zweites Prosopon neben dem des Vaters zu Stande kommt, eine Wendung, die auch Greg. Thaum. kennt

wir uns an die verwandte Lehre Berons erinnern, der durch die göttliche κένωσις, durch welche die Menschheit eine Bestimmtheit an Gottes Wesen wird, für diese Menschheit eine Stellung gewann, wornach vermöge des immanenten, hegemonischen göttlichen Princips aus der Menschheit selbst all ihr Thun und ihre Vergöttlichung hervorwuchs. Ebenso kann aus unserer Darstellung erhellen, warum man zweifeln konnte, ob bei Beryll die menschliche Seite oder die göttliche das die Umschriebenheit Setzende sey. Denn allerdings ist die menschliche dazu wesentlich gehörig, sie bildet eine Umschriebenheit. Aber sie ist nur der Vermittlungspunkt, durch welchen Gottes That sich selbst in Umschriebenheit setzt, nicht aber irgend

(s. o. Anm. 29.), und die schon einen Uebergang zum Subordinatianismus bildet. Aber besonderes Gewicht möchte ich auf diese Erklärung doch nicht legen. Es wird immer mißlich bleiben, solche Größen, welche die Ueberlieferung unbenannt und unbestimmt gelassen hat, nachträglich zu Namen und Bestimmtheit zu bringen. Auch Baur hätte schwerlich so zuversichtlich die Stelle in Joh. T. II, 2. auf Beryll bezogen, wenn er erwogen hätte, daß Origenes seinen Commentar zu Joh. schon um 219 anfieng, und nach in Joh. VI, 1. Euseb. 6, 24. die fünf ersten Tomi vor 231 fertig waren, während die Verhandlung mit Beryll erst weit später ist, nämlich i. J. 244. Wiewohl ich einerseits auch hieraus keineswegs bestimmt folgern möchte, es könne Beryll nicht gemeint seyn. Denn Origenes war ja schon früher in Arabien gewesen, und kann in diesem Lande, wo mystische und theosophische Bewegungen im Schwange waren (Ullmann S. 8.), schon weit früher von Beryll's Ansicht, oder der verwandten Anderer Kunde bekommen haben, zumal Beryll um d. J. 244 schon in vorgerücktem Alter wird gestanden haben, und damals Bischof genannt wird. Es kann auch ebendeßwegen nicht unwahrscheinlich seyn, daß Hippolytus, Bischof in Portus Romanus in Arabien, Abulides genannt im Orient, vor 241 freilich ohne Erfolg mit Beryll zu thun gehabt hat, obgleich uns davon nichts überliefert ist, es wäre denn, daß unter Beron Beryll zu verstehen wäre. Eusebius stellt auch H. E. 6, 20. den Beryll und Hippolytus zusammen. — Vollends unbestimmt gehalten ist bei Gregorius die Bezeichnung derer, die einen von der Gottheit erfüllten Menschen verehren. Samosatenisch klingt das, könnte aber doch zu Sabellius Schule, wie wir bald sehen werden, gehören.

das ursprünglich causirende, was ebjonitisch wäre. Endlich kann nun der Streit zwischen Schleiermacher's und Baur's Ansicht geschlichtet werden. Neander hat recht gesehen, wenn er bei Beryll eine gewisse Mitte zwischen der artemonitischen und patripassianischen Reihe ahnt, nur daß ich glaube, daß diß anders zu begründen ist. Es ist oben darauf aufmerksam gemacht, wie die Aufnahme der Endlichkeit in die väterliche Gottheit, Einen Akt mit der κένωσις Gottes bildend, das Göttliche zur wirksamen Potenz in der Menschheit selbst herabsetze, so daß diese nun an Gewicht bedeutend gewinnt, und ebenso die Gottheit zu ihrem eigenen Wesen gehört, wie sie zum Wesen der Gottheit. So kann sie sich denn aus sich entwickeln; und das hat Aehnlichkeit mit dem ebjonitischen Typus. Aber andrerseits ist diese Person und ihre Entwicklung nur durch die väterliche Gottheit, die Mensch wird, zu Stande gekommen, und wenn die Person vollendet ist, so ist ihre actuelle Gottheit nicht blos Titel oder moralische Einheit mit Gott, sondern Verwirklichung des innern Wesens. Und so gibt der Ausgangspunkt und der Schluß dieser Theorie ihr vielmehr ein antiebjonitisches Gepräge. Mithin bildet diese Ansicht dadurch eine Mitte zwischen der ebjonitischen und der alten patripassianischen, daß sie weder das Menschliche blos als selbstloses Accidens, noch das Göttliche blos nach dem Typus der Einwohnung des Geistes in den Propheten denken, sondern beide zu inniger, wesentlicher, und bleibender Einheit bringen will, jedoch nicht dadurch, daß eine personbildende, göttliche Kraft in die Menschheit eingestrahlt wäre. Allerdings aber, so groß einerseits in Beron's und Beryll's Theorie der Fortschritt des Patripassianismus ist, kommt dieselbe doch auch in eine neue Enge, die uns wiederum den Uebertritt Beryll's zu Origenes begreiflicher macht. Denn es fragt sich nun doch: hat der ganze Vater, die ganze πατρικὴ θεότης, sich erniedrigt, indem sie in der Menschwerdung das Menschseyn und die Entwickelung über sich nahm, oder nur ein Theil oder eine Seite ihres Wesens? Im erstern Fall kam der monströse Gedanke heraus, daß der Vater nicht mehr

außer diesem Menschen, in diesem aber vermöge seiner κένωσις zuerst nur als Potenz der wahren Menschheit existirt habe; und so wäre so lange des Erlösers Entwickelung währt, die Welt überhaupt ohne actuellen Gott. Im zweiten Fall war Ebjonismus gegeben, nämlich in der neuern, hellenischen Form. Da Beryll zu den Ebjoniten nicht zählen will, so konnte ihm der kirchliche Ausweg willkommen seyn, der im Erlöser eine Seite oder besondere Daseynsweise des ganzen göttlichen Wesens, nicht blos einen Theil oder Ausschnitt gesetzt wissen will.

Beryll's Ansicht bildet in der Linie dieser Monarchianer die Brücke von den Alten, den Patripassianern, die schlechthin kein πρόσωπον neben der πατρικὴ θεότης wollen, zu Sabellius, der dann nicht blos bei Christus als einem eigenen πρόσωπον, einer eigenen περιγραφὴ stehen bleibt, sondern zum heil. Geist fortschreitend auf seine Weise eine Trinität gewinnt. Sie bildet diese Brücke dadurch, daß sie das Seyn Gottes in Christus schon als eine περιγραφὴ in Gott selbst bezeichnet, eine eigenthümliche Beziehung Gottes auf diesen Menschen annimmt, ja weil diese doch nur in Gottes Wesen ihren Grund haben kann, sie als eigene Bestimmtheit Gottes ansehen muß, wornach er die Potenz und den Willen hat, sich selbst als Menschen zu setzen. Mag Beryll dieses noch mehr patripassianisch als ein sich Versetzen Gottes in Leidentlichkeit, dann aber auch wie Beron, als eine Verwandlung (τροπὴ) Gottes in diesen Menschen, oder mehr sabellianisch als unleidentliche Thätigkeit Gottes in der Umschriebenheit des πρόσωπον Christi (die aber jedenfalls (s. o. S. 548.) Gott auch mit der Endlichkeit verflicht, wenn er auf Christus nicht blos einwirkt, sondern ihm real einwohnt) genommen haben: jedenfalls ist er beiden dadurch homogen, daß er der περιγραφὴ oder Begrenztheit und Endlichkeit eine Beziehung auf Gottes Wesen selbst gibt, aber abgesehen von der Menschwerdung dieser Begrenztheit und überhaupt dem Unterschiede keinerlei Realität in Gott, außer etwa eine ideelle zugestehen wollte.

Alle diese Theorieen, wenn ihnen gleich das religiöse

Motiv nicht abgesprochen werden soll, verletzen doch nothwendig das religiöse und besonders christliche Interesse in der Wurzel. Ist nämlich der Vater unmittelbar der Offenbarer, ist in ihm keine Selbstunterscheidung, kein Sohn, durch welchen als sein Ebenbild, er sich in sich und für sich, sofort aber auch in der Welt offenbart: so geht das Object der Offenbarung verloren, und ihr Begriff wird zerstört. Denn wenn der Vater, der letzte Grund, selbst hervortritt in der Offenbarung, und, damit die Offenbarung doch eine vollendete sey, nichts zurückbleibt im Grunde, so ist der Vater, d. h. Gott überhaupt in die Welt übergegangen, zur Welt geworden, so ist nichts mehr als Welt, — und diß ist der ethnische pantheistische Zug im Patripassianismus und Sabellianismus; so ist aber auch keine Offenbarung mehr, denn dasjenige, was durch die Offenbarung soll offenbar werden, ist nicht mehr da. Noet entgeht zwar dieser Gefahr, denn an dem absoluten Willen Gottes, der jetzt in Sichtbarkeit und Leidentlichkeit tritt, jetzt in seine Unsichtbarkeit und Unleidentlichkeit zurückkehrt, hat er die unveränderliche, weil ihrer selbst mächtige Potenz, die nie der Welt erliegt oder Gottes Uebergehen in sie duldet. Aber dafür kommt er, da er des ewigen ethischen Princips in Gott, durch welches allein die Menschwerdung als bleibend begründet werden kann, nicht mächtig ist, nicht über eine momentane im jeweiligen Willensakt begründete Menschwerdung hinaus; er muß consequent Christi Erscheinung und Person für eine vergängliche halten (obwohl er das schwerlich gelehrt hat), es sey denn, daß er den Vater nicht wieder in dasjenige wolle zurückkehren lassen, was ihm bei seinem Monarchianismus doch sein wahres Wesen ist, nämlich die Unveränderlichkeit.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom **Sohn** und die Erneuerung des Monarchianismus in Form des Sabellianismus und Subordinatianismus.

Erstes Kapitel.

Die kirchliche Widerlegung des erneuerten Ebjonismus und des Patripassianismus.

1. Der Kampf mit dem erneuerten Ebjonismus.

Wenn die Theodotianer und Artemoniten ihre Neuerung mit dem Nimbus des Alterthums zu umgeben, sie als die apostolische Lehre sowie als die kirchliche bis zu Viktors Zeiten darzustellen suchten: so erwiedert ihnen eine alte Schrift, die man nach Photius dem römischen Presbyter Cajus zugeschrieben hat (cod. 48.), trocken aber richtig: [1]) man könnte ihnen vielleicht Glauben schenken, wenn ihnen nicht vor Allem die heil. Schriften entgegenstünden. Es gebe aber auch Schriften von Brüdern, die über Viktors Zeiten hinaufreichen, geschrieben wider Häresen und an die Heiden, nämlich des Justin, Miltiades, Tatian und Clemens und noch mehr andere, in welchen allen Christus Gott genannt werde (ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός). „Denn wer kennt nicht die Schriften des Irenäus und Melito und der übrigen, die Christum als Gott und als Menschen verkündigen? So viele Psalmen und Oden von gläubigen Brüdern sind von Anfang an schriftlich aufgezeichnet und verherrlichen den Logos Gottes, den Christus, indem sie ihn als Gott besingen.“ Wie viele weitere Zeugnisse der Verfasser gegen sie hätte anführen können,

[1]) Aeltere, wie Eusebius H. E. 5, 28. Niceph. 4, 21. Theodoret haer. fab. 2, 5., kennen den Verfasser der Schrift nicht. Sie hatte aber die Ueberschrift: das kleine Labyrinth.

ist schon erörtert. In der That zerfällt die Behauptung der Artemoniten, daß ihre Lehre die urchristliche sey, so sehr in ihr Nichts, daß selbst die einzigen, auf die sie sich als Zeugen für ihre Meinung berufen könnten, die ältern und eigentlichen Ebjoniten, von ihnen perhorrescirt worden wären: theils wegen ihres jüdischen Beigeschmacks, der ihrer klassischen Bildung wenig zusagen mochte (Eus. H. E. 5, 28.), theils, weil diese neuern Ebjoniten doch die übernatürliche Geburt Christi mit der Kirche annehmen. Es wird über die Willkür geklagt, mit der sie in ihren Abschriften des biblischen Textes streichen und ändern, ihn verwirren und in Wahrheit verlassen, auf Aristoteles und Euclides, auf Schlußformen und Erdmessung sich mehr legen als auf die Erforschung dessen, was die göttlichen Schriften sagen. Es ist ein fremder Geist, ein weltlicher, den die Kirche an ihnen fühlt: „sie reden, wie solche die von der Erde sind und den von oben Kommenden nicht kennen." Ihr Sinn war aufgeschlossen für die weltliche Wissenschaft, aber nicht für die Religion; und so stammte auch ihre Ansicht nicht aus einem religiös christlichen Interesse, sondern sie machen sich ihre Ansichten und ihre Schriftexemplare zurecht, wie es einem dem Christenthume noch fremden Principe gemäß ist, in dem sie wurzeln. Von dogmatischen Gründen, womit sie ihre Ansicht vertheidigt und begründet, oder die herrschende Lehre ihrer Zeit bekämpft hätten, wissen wir nicht; daher ihnen nur ihr Recht widerfährt, wenn sie weder eine namhafte Ausbreitung, noch kirchlicher Seits viele Beachtung fanden. Tertullian, so viel er über Trinität und Christologie geschrieben hat, läßt diese Häresie als noch gegenwärtige völlig bei Seite: sie scheint gar nicht zu seiner Kenntniß gekommen zu seyn; [2]) Vielmehr läßt er sich so vernehmen, als ob die Göttlichkeit der Person Christi zu seiner Zeit schon außer allem Zweifel sey. [3]) Erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts bekommt diese Richtung einen

[2]) Es ist nur in dem Katalog der Häresen am verdächtigen Schluß der Schrift de praescr. haer. von ihr die Rede. c. 53.

[3]) de carne Chr. 1.: Examinemus corporalem substantiam Domini, de

stärkern Vertreter an Paul von Samosata: und regt die Kirche heftiger an, weil sie dort in einem Stadium steht, für welches Pauls Theorie weit mehr Versucherisches hat, als in der Zeit der monarchianischen Häresen. In dieser letztern Zeit war ja, wie in den einleitenden Worten Abth. I. Kap. 3. S. 519. gezeigt ist, die kirchliche Strömung zur Ausgleichung des Logos mit Gott dem Vater, zur Ausscheidung des Subordinatianischen im Begriffe des Sohnes hingewandt; da mußte also die patripassianische Form des Monarchianismus viel näher liegen; und erst der fortlaufende, nothwendig gewordene Kampf mit dieser in einer Kette von Männern sich immer erneuernden Häresе gab der Kirche eine so starke Richtung auf die entgegengesetzte Seite, nämlich den Unterschied zwischen Christus und Gott überhaupt, daß sich hieran nicht blos Vorspiele des Arianismus, sondern auch ebjonitische Erscheinungen anschließen konnten. Daher soll von Pauls Bestreitung später die Rede werden.

2. Der Kampf mit dem Patripassianismus.

Kommt nun aber für den Abschnitt vom Ende des zweiten bis nach der Mitte des dritten Jahrhunderts der Ebjonismus in der Entwicklung der Kirchenlehre kaum in Betracht: so verhält es sich doch etwas anders mit dem Doketismus. Er ist der patripassianischen Richtung (nicht blos Anfangs durch Marcion, sondern auch später in dem Stadium Beron's) innerlich verwandter; und man kann gewissermaßen sagen, daß er in diesem fortdauert in kirchlicherem Gewande. Jedoch ist dabei wohl zu beachten, daß das Princip des Doketismus schon vom kirchlichen Bewußtseyn negirt ist: und Tertullian sammelt gleichsam nur die verschiednen, reichlich wu-

spiritali enim certum est. Spiritalis substantia bei Tertull. = divina, vgl. Apol. 21. de orat. 1. adv. Marc. 1, 19. 3, 6. 16. 4, 21. adv. Prax. 26. — Spiritus ist ihm keineswegs blos der heil. Geist, sondern er braucht das Wort auch von der göttlichen Natur, vgl. Tertull. ed. Semler 1825., T. VI, 572., wie Joh. 4, 24. Röm. 1, 4. 2 Cor. 3, 17. s. o. S. 208.

chernden Formen des Doketismus, um über sie das kirchliche Endurtheil zu sprechen, in dessen Entscheidungsgründen auch gleichsam der Gesammtertrag der in diesem Kampfe gewonnenen kirchlichen Einsicht gesammelt ist. Aber die Nachwirkungen des doketischen Irrthums sind damit noch lange nicht beseitigt, sondern nur die Arbeit der Kirche insofern erleichtert, als hinfort nur die doketische Wurzel eines Satzes braucht aufgedeckt zu werden, um auch sofort der kirchlichen Entscheidung ihre nothwendige Richtung anzuweisen.

Die doketische Seite des Gnosticismus behandelt Tertullian besonders in der Schrift „vom Fleisch (d. i. der Menschheit) Christi." Marcion, sagt er, leugne Christi Geburt und Fleisch, damit nicht Eines dem Andern Zeugniß geben könne: denn Eins stehe und falle mit dem Andern. „Du hast weggeschnitten vom Evangelium, ruft er ihm zu, Stücke, an die du, nach einem Briefe von dir und dem Bekenntniß der Deinigen, früher selbst geglaubt hast; dadurch beweisest du, daß der Glaube, den du verwirfst, der ältere, dagegen der deinige von gestern her ist." — Die Leiden Christi wolle Marcion nicht leugnen; aber wie ungereimt, Leiden und Tod stehen zu lassen, Geburt aber und menschlichen Körper zu leugnen. „Du lässest stehen die Kreuzigung: aber wie kann Gott ohne menschliches Fleisch leiden? Oder war sein Leiden nur Schein? Dann konnte er auch Geburt und Kindheit sich zum Schein gefallen lassen und du brauchtest sie nicht zu leugnen." (Vgl. oben Zweite Epoche. Abth. 1.) Apelles gibt Christo einen festen Körper: aber aus siderischen Elementen. Was bedeuten denn da noch seine Mutter und seine Brüder im Evangelium, wenn er einen menschlichen Körper haben soll, aber ohne Geburt? Christus wäre dadurch in die Kategorie der Engelserscheinungen gestellt, die auch nach Tertullian einen festen Körper sich gegeben haben, aber ohne geboren zu seyn aus Mutterleib. Allein die Ursache dieser Erscheinung sey eine verschiedne. Kein Engel erschien, um gekreuzigt, getödtet, auferweckt zu werden. Christus aber, gesandt zum Sterben mußte auch geboren werden, um sterben zu können (de carne Chr. 6.).

Das ist das mutuum debitum zwischen der nativitas und mortalitas, daß was stirbt, geboren seyn muß, und was geboren wird, sterblich ist. Warum gewahren wir auch überall an seinem Körper die Zeichen irdischen Ursprungs? Nirgends verwunderte man sich über seinen Körper; nichts von himmlischem Glanze war an seinem Körper, damit er könnte verachtet und verhöhnt werden. Tertullian durchschaut das Dualistische, was in dieser Richtung liegt; und zeigt scharfsinnig sowohl, daß Apelles doch bei einer caro peccatrix stehen bleiben müsse, wenn der Fürst der Materie (praeses igneus) Fürst der Welt sey, und diese delictum, denn die Welt sey Eine; als daß Apelles nicht dazu gelange, unsre irdische Welt in die Erlösung aufzunehmen, wenn Christi Erhöhung eine Vernichtung und Wiederauflösung der angezegnen Menschheit sey. Eine andre Ansicht leite aus Christi Seele seinen Leib ab; jene sey Fleisch geworden; sein Fleisch daher nicht wie das Anderer, sondern weil aus der anima stammend, seelisches Fleisch (caro animalis). Unser Fleisch habe er nach Diesen nicht anzunehmen gebraucht, da er nur gekommen sey, um unsre Seele zu retten. Allein warum ward dann seine Seele Das, was er nicht zu erlösen hatte, nämlich Fleisch, und zwar ein derartiges, das wir nicht haben, das also uns auch nicht dienen kann? Ja wenn doch seine Seele zu Fleisch geworden ist (carnea facta), so war auch seine Seele nicht wie die unsrige, sondern ist in eine fleischerne verwandelt, in eine solche, wie sie weder zu erlösen war, noch der Erlösung dienen konnte. Sie sagen: seine Seele sey Körper geworden, damit wir sie geboren, sterben, auferstehen sehen können, und damit so die Seele sich selbst (d. h. wohl ihre eigne Geschichte oder Momente ihres innern Prozesses) anschaue und erkenne in Christo als einem Symbol dieser innern Geschichte. [4]) Allein der Körper Christi verhüllt ja seine Seele, wie kann die Seele in ihm offenbar seyn? Da müßten sie einen andern Leib aussinnen, der fähig

---

[4]) c. 11.: nicht die effigies animae werde von Christo gegeben, oder in ihm, sagt Tertullian, sed salus.

wäre, das Unsichtbare sichtbar zu machen." Dieser Grund hält offenbar nicht Stich. Wohl aber dieser: „Sie haben die Seele selbst fleischern werden lassen, was bleibt da zu offenbaren? Sodann aber kommt es überall nicht darauf an, daß die Seele sich erkenne durch Christus (als ob sie schon in sich vollkommen wäre, nur aber von ihrer Vollkommenheit ihr das Bewußtseyn fehlte), sondern Christum in sich selbst: nicht dadurch ist die Seele in Gefahr, daß sie nicht volle Selbsterkenntniß, sondern dadurch, daß sie nicht die Erkenntniß Christi hat." Hiemit protestirt er also gegen eine Erlösungstheorie, die nur einen Prozeß des Erkennens, nicht eine reale und religiöse Umwandlung durch Christus verlangt, die Religion mit dem theoretischen Prozeß verwechselt, und daher auch von seiner Menschheit nicht mehr bedarf, als daß sie mit ihrer Geschichte Symbol einer geistigen Wahrheit sey. Außerdem ist diese Stelle merkwürdig, weil sie zeigt, daß Tertullian Christus eine wahre menschliche Seele zuschreibt. (C. 10.: Ut animam salvam faceret in se ipso, suscepit animam Christus, quia salva non esset, nisi per ipsum, dum in ipso.) Andere suchen durch eine der reinen himmlischen Naturen, die Christus (d. h. der ewige Christus) an sich genommen haben sollte, das Organ zu gewinnen, wodurch er geschichtlich wirken könnte, und das die Materie und die Schwäche der menschlichen Natur zu versagen schien. So sagen sie: angelum gestavit ut satellitem fortem, cum quo salutem hominis operaretur. Wofür sie sich auf Stellen beriefen, in denen Christus Engel heiße. Allein Tertullian erwiedert einfach: Engel sey oft Bote, Gesandter. Uebrigens sage Jesaias nicht, ein Engel noch Bote, sondern der Herr selbst hat sie erlöst. Also es wäre eine Verkürzung im Werke der Erlösung, wenn ein Engel der Erlöser wäre. Freilich sagen sie: Christus im Engel. Aber das sey überflüssig oder zu viel. War der Engel es, durch den er erlöste, was that er dazu, und umgekehrt? Aber auch zu wenig. Denn die Engel waren nicht zu erlösen, ihnen ist keine Erlösung verheißen, aber den Menschen: und diese wären verkürzt. Wie könnte er auch ernie-

brigt seyn unter die Engel, wenn er Engel, nicht Mensch war? Die Valentinianer endlich sinnen einen geistähnlichen Leib aus: wie sie meinen, stünde Christus mit einem irdischen Körper ausgestattet unter den Engeln, und wäre nicht aus dem Geist geboren, noch aus Gott, sondern aus dem Willen des Mannes.[5]) Mithin sey sein Leib aus Gott, aus Geist geworden. „War er von der Erde," sagen sie, „wie könnte er unvergänglich seyn? Warum ward sein Körper nicht aufgelöst in Erde, wenn er doch dem unsrigen gleich war? oder sind wir Christen ihm so ganz gleich, auch in Beziehung auf den Leib, warum widerfährt uns nicht dasselbe, nämlich daß die Christen auch ohne Auflösung auferstehn und in den Himmel erhoben werden? Schreibe man Christo Fleisch zu, so müsse man ihm auch sündiges Fleisch zuschreiben, das er dann vernichtet, und das sündhafte Fleisch überwindend abgelegt habe." Darauf erwiedert Tertullian: „Wir sagen weder sein Fleisch sey abgelegt, noch, es sey sündig der Substanz nach. Allerdings nahm er unser Fleisch an, in welchem die Sünde wohnt und die Schuld, und das nicht blos zum Scheine; aber war darum Christi caro peccatrix? Nein: sondern das unsrige hat er durch Anziehen zu dem seinigen gemacht; zum seinigen es machend hat er es zu einem nicht sündigen gemacht." Zum Beweis, daß die Wirklichkeit des Fleisches noch nicht nöthige, die Zeugung aus männlichem Saamen anzunehmen, erinnert er an Adam. Wie bei diesem Erde verwandelt ward in sein Fleisch, so konnte auch das Wort Gottes ohne männlichen Saamen übergehn in die Materie desselben Fleisches. Vacabat viri semen apud habentem Dei semen. Die Vertheidigung in Angriff verwandelnd fährt er fort: „Sie glauben, daß er gestorben ist[6]), und doch soll das Gestorbne aus dem Unvergänglichen geboren seyn. — Sie wollen einen mit Gott geeinigten Menschen (hominem Deo mixtum), und doch läugnen

---

[5]) Ohne Zweifel mit Bezug auf die bekannte alte Lesart ὃς ἐγεννήθη für οἳ ἐγεννήθησαν Joh. 1, 10.

[6]) c. 15.

sie den Menschen; denn Schein ist der Mensch, der nicht unsern Leib hat, einen Leib aus der menschlichen Natur. Caro ex hominis carne erat sumenda, also kann er nicht aus sich selbst sich den Leib gegeben haben. Das Geständniß hievon liege eigentlich schon darin beschlossen, daß auch die Valentinianer bekennen, er sey aus der Jungfrau geboren. Was hätte das für einen Sinn, wenn er nicht von der Jungfrau den Leib empfangen hätte, den er aus ihr hervorbrachte? Viel einfacher wäre es da doch, zu sagen: er habe einen geistähnlichen Leib außerhalb der Maria empfangen. Sine causa eo se intulit, unde nihil extulit. Sed non sine causa descendit in vulvam, ergo ex illa accepit. Geht diese Argumentation nur auf das von den Gegnern anerkannte Factum seiner Geburt zurück, so hat Tertullian andrerseits auch die Idee die sich daran knüpft, erkannt.

Allerdings, sagt er, ist nicht männlicher Saame zu Christi Person nöthig gewesen: wäre er ganz und in jeder Beziehung uns gleich, ganz nur Menschensohn, so wäre er nicht mehr Gottessohn. Aber nichts fehlte, was dazu gehörte, daß er ganz unseres Geschlechtes ward. Hiezu gehörte nicht männliche Erzeugung, wie Adam beweist: andrerseits aber genügte auch nicht eine Schöpfung (wie bei Adam) oder ein Werden aus sich, ein sich Erzeugen oder sich Empfangen: sondern mit dem schon vorhandenen Geschlecht mußte er in Blutsverwandtschaft stehn. Der Maria mußte gehören zwar nicht was sie empfieng, aber was sie gebar; ihr eignes Blut mußte sie ihm mittheilen. Er mußte Frucht, nicht blos Gast ihres Leibes seyn. Wer da leugnet, daß er Blüthe und Frucht aus der Wurzel des davidischen Königsstammes sey, der läugnet nicht blos dem Zweig und der Blüthe und Frucht die Wurzel ab, sondern auch der Wurzel ihre Frucht, damit die Wurzel ja nicht dazu komme, sich die Würde dessen zuzuschreiben, der ihre Blüthe und Frucht seyn wollte. Hier gilt es, zurückzugehen durch alle Glieder (der Menschheit) bis zum Anfang. Alle haben Theil an dieser Blüthe und Frucht, und er hat keine andre Beschaffenheit, als Adam, wie er

denn ist der zweite Adam; so daß wir sagen müssen, entweder auch die Menschen haben das geistähnliche Fleisch was der zweite Adam hat, oder ist auch Christi Leib, weil nicht aus geistlichem Stamm, auch nicht ein geistlicher Leib gewesen. Tertullian weiß sich, der Wirklichkeit dieses Momentes sich wohl bewußt, kaum darin zu genügen, in den stärksten Ausdrücken die volle Realität des Zusammenhangs Christi mit unsrer Gattung zu lehren. Adhaesit utero, avulsus est: ex utero est per illum nervum umbilicarem adnexus origini vulvae. Eine concarnatio, eine convisceratio Christi mit unserem Geschlechte will er. Ex humana matrice hat er seine substantia für die caro gezogen (c. 17.). Das ist die neue Geburt, die er bringen sollte: ein Mensch wird geboren in Gott (in Deo); in diesem Menschen wird aber auch Gott geboren; denn das Fleisch des alten Saamens ward angenommen ohne den alten Saamen, damit er jenes Fleisch in Kraft des neuen Saamens, d. h. des Geistes, umschüfe, nachdem es gesühnt wäre durch Ausschließung der alten Unreinigkeit. Doch ward jene ganze neue Geburt (novitas) gebildet aus dem alten Stoff, wie bei Allen, so nämlich, daß in weiser Einrichtung der Herr von einer Jungfrau geboren ward. In virginem adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis. In virginem aeque introducendum erat Dei verbum extructorium vitae.

Auch das darf nicht übergangen werden, daß er, wenn zwischen Empfängniß und Geburt unterschieden wird, nicht diese, sondern nur jene eine jungfräuliche nennt. Nach der Geburt war Marias Leib nicht mehr jungfräulich sondern verhielt sich ganz und gar, wie der Leib andrer Gebärenden, auch so Zeugniß gebend dem wahrhaft menschlichen Leibe Christi, der aus ihren Theilen sich losriß. Virgo Maria et non virgo; peperit enim quae ex sua carne; non peperit, quae non ex viri semine. Virgo, quantum a viro, non virgo, quantum a partu. Si virgo concepit (hat sie empfangen als Jungfrau) in partu suo nupsit, ipså patefacti corporis lege. Daher sage der Apostel: non ex virgine sed ex muliere editum filium Dei (Gal. 4.).

Die Gegner beriefen sich aber besonders auf zwei Gründe, auf die sich Tertullian noch näher einläßt (c. 3. 4.): es sey Gott unmöglich, geboren und Fleisch zu werden; sodann, es sey seiner unwürdig. Beides machte besonders Marcion geltend, es lag aber allen doketischen und dualistischen Christologieen zum Grund. Wäre er geboren worden und hätte er wahrhaft einen Menschen angenommen, so hätte er, meint Marcion, aufgehört Gott zu seyn, verlierend was er war, indem er ward, was er nicht war. Converti enim in aliud finis est pristini. Tertullian antwortet: Für sein festes, unbewegliches Seyn läuft Gott keine Gefahr. Alles freilich was von Gott weit absteht und Gott von ihm, hat an sich das Gesetz, nach einer Veränderung im Wesen nicht mehr Dasselbe zu seyn, was vorher. Aber Gott unterscheidet sich gerade dadurch vom Menschen, daß bei ihm das Gegentheil Statt findet: d. h. daß er sich in das, was er will, verwandeln kann und doch bleiben was er ist. Um zu verstehn, was er damit meint, muß man seine Trinitätslehre dazu nehmen, und besonders die Art, wie er den Unterschied des Sohnes vom Vater bestimmt, wovon sogleich die Rede werden soll. Tertullian verlangt gerade im religiösen Interesse, daß unbeschadet der Unveränderlichkeit Gottes doch nicht alles Werden von ihm ausgeschlossen werde, sondern nur ein solches Werden, wie es an dem rein Endlichen ist, nämlich daß in der Veränderung dasjenige verloren wird, was zuvor war; worin sich eine gewisse Befreundung mit Gedanken des Patripassianismus, allerdings in trinitarischer Form, unläugbar ausspricht. Es komme nur darauf an, ob Gott wollte geboren werden: denn wollte er es, so konnte ihn nichts hindern, auch nicht seine Natur. Daß er es nun wollte, folge schon daraus, daß sonst Gott auch nicht als Mensch hätte erscheinen wollen. Wer läugnet, wenn er einen Menschen sieht, daß er geboren sey? Hätte ihm nun die Sache, das Menschseyn, mißfallen, so hätte er auch nicht Mensch zu seyn scheinen mögen. Sagt man: ihm genügte sein Selbstbewußtseyn; so war es doch

besser zu seyn, was er scheinen wollte, für sein eignes Selbstbewußtseyn.

Ausführlicher noch wird der zweite Einwurf besprochen (c. 4.). Die Valentinianer fragen: Ergo Dei filius in tantum humilitatis exhaustus? Apelles versichert: carnem habere ignominiam, Marcion (vgl. de carne Chr. 4. adv. Marc. 3, 10.) aspernatus est Christus carnem illam, ut terrenam et stercoribus infersam. Treffend antwortet er dem Marcion: immer predige er die lenitas dei, und die benignitas, wolle nicht den strengen, von der Welt entfernten Gott. Läßt er sich aber wirklich hernieder, so nennt ihr das Gottes unwürdig, eine pusillitas. Aber was ihr als Gottes unwürdig tadelt, das hat der Sohn an sich, Gott und den Menschen einigend in sich selbst; Gott hat er in sich in der Kraft, den Menschen in den Schwächen (pusillitalibus). Die ganze Schmach meines Gottes, wie ihr es nennt, ist der heilige Gnadenort des menschlichen Heiles. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. Ex aequo agebat Deus cum homine ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Verachtete Gott den Menschen, warum verachtete er nicht auch den Schein, sondern nahm das Idol desselben (simulachrum) um sich? Nullius rei dedignandae imago dignanda est. Spielte er die Rolle eines Menschen, warum spielte er sie nicht ganz durch, sondern übersprang z. B. den Anfang, die Geburt? Ah, weil wahrhafte Geburt Gottes so unwürdig ist! Wohlan denn, haranguire gegen jene heiligen, ehrfurchtgebietenden Werke der Natur: ziehe denn los auf alles, was Du bist, reiße nieder den Ursprung des Leibes und der Seele; nenne ein Kloak deinen Mutterleib, und sey ein Feind und Verfolger der Werkstätte, die der Hervorbringung eines so großen Wesens, des Menschen dient (adv Marc. 3, 10. de carne Chr. 4.)! Wie kannst du noch Jemand lieben? Du liebest dich selbst nicht, denn du hassest den Menschen, der der Geburt unterworfen ist. Doch sieh du selbst zu, wenn du dir mißfällst oder wenn du etwa auf andere Weise geworden bist. Christus wenigstens hat jenen Menschen geliebt, der in der Unreinigkeit ist und in Mutter-

leibe zusammengeballt, der geboren wird auf eine Weise, die die Schaam des Weibes heilig hält, mit dem die Mutter spielt an ihrer Brust. Wegen dieses Menschen ist er herabgestiegen, seinetwegen hat er sich in alle Niedrigkeit herabgelassen bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz. So hat er sonder Zweifel den geliebt, den er theuer erkauft hat. Hat er ihn aber geliebt, so hat er auch seine Geburt und sein Fleisch lieben müssen. Denn nichts kann wirklich geliebt werden, wenn man dasjenige nicht liebt, wodurch etwas das ist, was es ist. Oder nimm weg die Geburt und zeige mir noch den Menschen. Nimm weg das Fleisch und zeige mir, wen Gott erlöst. Macht dieses den Menschen, den Gott erkaufte, weil er es liebte, so machst dagegen du das was Gott that, zu etwas, worüber er sich schämen müsse. Aber ist Christus Schöpfer der Natur, so hat er mit Recht sein Eigenthum geliebt. Durch Umschaffung der Geburt, durch himmlische Neugeburt stellt er das Fleisch her von allen seinen Leiden, durchleuchtet das Blinde, erneuert das Gichtbrüchige, erweckt das Todte — und er sollte sich schämen, in dasselbe hineingeboren zu werden? (de carne Chr. 4.)

Immer ist es aber in letzter Beziehung der Tod Christi, die Versöhnung, um deren willen dem Tertullian Alles an der Wahrheit der Menschheit Christi liegt. Ein doketischer Christus wäre eine Unwahrheit, eine Lüge: aber die Gegner mögen glauben (de carne Chr. 5.), daß Gott lieber Mensch werden, als lügen wollte, scheinend was er nicht war, nicht seyn wollend, was er ist. Ist seine menschliche Person nur Schein, so sind es auch seine menschlichen Handlungen und Werke, so verdienen auch Christi Leiden keinen Glauben. Die Mörder Christi sind entschuldigt, denn er hat dann nichts von ihnen gelitten, das ganze Werk Gottes dagegen ist umgestürzt. Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur, quam tam impresse apostolus demandat, utique veram, summum eam fundamentum Evangelii constituens (adv Marc. 3, 8.). Nonne vere crucifixus est Deus? vere mortuus et crucifixus? Hat nur ein Fantom gelitten, quod

vacabat a sensu passionum Dei? Dann ist auch falsch unser Glaube, und ein Fantom unsre Hoffnung. O schone der einzigen Hoffnung der ganzen Welt! Warum zerstörst du die nothwendige Schmach des Glaubens? Was immer Gottes unwürdig ist, das dient zu meinem Frommen: gerne will ich schaamlos seyn und selig als Thor, und es verlangt mich nach Stoff dazu. Gekreuzigt ist Gottes Sohn: ich schäme mich nicht (das zu bekennen), denn es ist der Schaam werth; und es ist gestorben der Sohn Gottes: es verdient allen Glauben, weil es thöricht ist. Und ins Grab gelegt, ist er wieder auferstanden: es ist ganz gewiß, weil es unmöglich ist (de carne Chr. 5.).[7])

So reich ist Tertullians Erkenntniß ausgebildet in Beziehung auf Christi wahre Menschheit. Keiner der Bisherigen steht ihm hierin gleich, keiner versenkt sich mit solcher Liebe und Bewunderung aber auch mit solcher Einsicht in die That der Menschwerdung, keiner hat so wie er ebenso speculativ wie religiös seine Freude daran, die härtesten Gegensätze, die äußersten Enden zusammenzufassen in Christo, um in dessen vollkommenem Verwachsenseyn mit dem Geschlecht (concarnatio et conv isceratio) ebensosehr die Größe der göttlichen Liebe, die göttliche Vernunft, als die Erhebung unseres Geschlechtes zu schauen. Zu dieser Wahrheit der Menschwerdung rechnet er, wie auch Origenes (hom. in Luc. 14.), daß Maria nach Jesu Geburt nicht mehr Jungfrau war, sondern Mutter, Weib (Gal. 4.).

Aber auch in Beziehung auf die göttliche Seite ist er nicht müßig geblieben. In dem oben verzeichneten Verlauf der Logoslehre zeigte sich uns die Erscheinung, daß die bald zu Anfang des Prozesses festgestellte Präexistenz der höhern

[7]) Wessen Nerven für die Sprache dieser Plerophorie des Glaubens zu schwach sind, dem wird eine Stärkung gereicht im vorherigen Kap., wo er von der göttlichen Thorheit spricht, die die Weisheit der Welt zu verwirren und zu beschämen im Stande sey, und wo das ethische Wesen Gottes, die Liebe zum Maßstab des wahrhaft Vernünftigen gemacht wird.

Natur in Christus zuerst zwar, dem Ausgangspunkte von Christi historischer Person gemäß, das Moment der eigenen Persönlichkeit des Sohnes gegenüber vom Vater streng festhielt; allmählig aber über dem Bemühen, das Subordinatianische von dem Sohn auszuschließen, und den Sohn in der göttlichen Sphäre selbst zu schauen, dahin gelangte, ihn in Gott selbst nicht mehr so streng als Person festzuhalten, wie in der Menschwerdung. Das stellte sich uns besonders bei Clemens von Alex. dar; aber steigend auch schon bei den frühern. Wobei zur Verflüchtigung der Hypostase des Sohnes die blos eigenschaftliche Definition desselben stets versuchend war. Ist nämlich der Sohn die Weisheit des Vaters (Ratio, λόγος, σοφία) oder seine Macht (virtus, verbum), so ist entweder der Vater für sich ohne Weisheit und Macht, oder der Vater mit dem Sohn so identisch, wie der Mensch mit seiner Vernunft und seinem Willen. Daß die Väter einen tiefern Unterschied zwischen Vater und Sohn suchten, als den zwischen dem Subject und seinen Eigenschaften, konnte zwar nicht geleugnet werden: subjectivirten sie doch diese Eigenschaften selbst wieder in dem Sohne; und sie meinten damit den tiefern Unterschied zwischen Vater und Sohn zu haben, wie er für die Christologie nothwendig ist, wenn in Christus nicht eine bloße Kraft Gottes, sondern ein göttliches Subject seyn soll. Allein sie ließen es noch sehr an demjenigen fehlen, was zur wirklichen Sicherstellung des Subjects des Sohnes erforderlich wäre.

Tertullian nun trat allerdings in diß Erbe ein; und sein Gegensatz gegen die gnostische Aeonenlehre, die ihm als Mythologie und Polytheismus erscheint, mußte ihn in der Richtung bestärken, in der innern Sphäre des göttlichen Wesens nicht verschiedne auseinandergetretne Gestalten zu dulden, sondern in Gott selbst die Einheit vorwiegen zu lassen über die Unterschiede. „Valentin," sagt er (adv. Prax. 8.), „reißt seine Aeonen, seine probolas los von dem Vater und setzt sie weit weg von ihm, also daß sie ihn nicht kennen. Aber unser Sohn kennt den Vater, und ist in seinem Schooß, den er enthüllt. Denn wer weiß, was in Gott ist, als der Geist, der in ihm

ist? — Immer war das Wort bei dem Vater und in Gott." — Allein das ist nur eine Seite der Sache. Will man die eigenthümliche Trinitätslehre Tertullians ganz verstehen, so muß man auch dazu nehmen, daß er seinem starken Realismus gemäß viel mehr als Clemens nach der realen Menschwerdung des Sohnes hinschauen mußte. In dieser aber den Logos schauend ist ihm auch dessen Persönlichkeit völlig gewiß. Denn nicht eine unpersönliche Kraft sieht er in Christus Mensch geworden, sondern ein göttliches Subject.[8]) Als nun die patripassianische Richtung sich erhob, in der er mit Recht etwas Doketisches sah (adv. Prax. 11. 23.), und mit ihr die Consequenzen davon zu Tage kamen, wenn der Unterschied zwischen Vater und Sohn vernachlässigt wird: so mußte seine realistische Tendenz noch mehr darauf ausgehen, das Göttliche, das in Christo erschien, als ein eigenes Subject scharf hinzustellen, ohne darum doch der wesentlichen Gleichheit des Vaters und Sohnes zu

[8]) Diese realistische Richtung und daher auch im Wesentlichen seine Trinitätslehre hatte er schon vor seinem Montanismus und spricht sie schon aus in seinem Apologeticus c. 21. Adv. Prax. gibt er die regula fidei, welche den Glauben an eine reale Trinität enthalte, und sagt: hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse probabit novellitas Praxeae hesterna. „Wie immer, so jetzt noch mehr, unterrichtet durch den Paraclet, den Führer in alle Wahrheit, glauben wir zwar an Einen Gott, aber der göttlichen Ordnung gemäß, die wir oeconomia nennen." c. 2. 13. 30. So ist also Tertullian in einer Schrift, die den Montanismus rechtfertigen und dessen Gegner bekämpfen soll, selbst dessen geständig, daß er, mit der Kirche, noch ehe der Montanismus auf ihn gewirkt hatte, die Trinitätslehre im Wesentlichen hatte, die er jetzt entwickelt, und, von allem Früheren abgesehen, muß es schon an sich viel wahrscheinlicher seyn, daß der spätere Montanismus durch Einwirkung der in der Kirche feststehenden Trinitätslehre modificirt, seines abrupten Wesens entkleidet, und durch das in ihr z. B. von Männern wie der Verf. des Briefs an Diognet oder Irenäus vertretne Princip der Allmäligkeit und Ordnung gereinigt, sowie zur Anerkennung der göttlichen oeconomia und ihres geordneten Verlaufes gebracht worden sey, als die Kirche durch den Montanismus zur Trinitätslehre.

nahe zu treten, die er mit seinen Vorgängern anerkannte und worin er auch das Wahre des Patripassianismus anerkannte. Diß sind die Faktoren, aus denen wir Tertullians auffallende Gotteslehre zu verstehen haben, die nun zu verzeichnen ist.

Die Gleichheit des Sohnes und des Vaters sucht Tertullian folgendermaßen mit der Persönlichkeit des Sohnes zu vereinigen. Zwei Götter will er so wenig, als die Monarchianer (adv. Prax. 13.), sondern Einen Gott; und so scheint eine doppelte oder dreifache Hypostase eine Unmöglichkeit: die Persönlichkeit des Vaters scheint auch die des Sohnes seyn zu müssen, der Unterschied zwischen beiden ein bloßer Name zu seyn. Er gibt das zu, wenn nicht diejenige dispensatio wäre, quam Oeconomiam vocamus. Allein wenn die Unterschiede nur auf die Seite der Offenbarung fallen, die Erscheinungsseite, so bekommen wir ja, scheint es, nur verschiedne Werke Gottes, nicht aber Unterschiede in Gott, und so wird die Trinität zum bloßen Namen oder Schein und sagt eigentlich nichts aus als einen und denselben Gott, in verschiednen Thaten begriffen, die selbst wieder für die nicht blos subjective sondern göttliche Betrachtungsweise zu Momenten Eines und desselben Werkes werden müssen. Aber gegen eine solche Ansicht protestirt Tertullian (adv. Prax. 13.). Wie kann er nun doch objective und reale Unterschiede in Gott selbst gewinnen? Dadurch, daß er Gottes Thaten als Seynsweisen Gottes auffaßt, das göttliche Wesen der Welt näher rückt, und sowohl in Gott selbst nach einer Seite seines Wesens Endlichkeit und Werden verlegt, als auch die Gemeinschaft des Menschen mit Gott sich inniger vorstellt, als das sonst zu geschehen pflegte. Die menschlichen Seelen sind ihm aus göttlicher Substanz; die Menschheit von Anfang an Gegenstand der Liebe Gottes und bestimmt dazu, in Christo erhöht und in das göttliche Wesen versetzt zu werden. Wiederum in die ewige Idee der Menschheit ist von Anfang an eingeflochten als ein Moment ihrer Geschichte die Geschichte des Sohnes Gottes, und der Sohn Gottes ist ihr so auf ewige

Weise verwandt und einverleibt. Als Adam geschaffen ward aus dem Erdenkloß, da schaute Gott schon hin auf das Bild des künftig Menschwerdenden, und nach dessen Bilde Adam schaffend schuf Gott ihn nach seinem Bilde. (De resurr. carn. 6.: Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. Id utique, quod finxit, ad imaginem Dei finxit illum, scilicet Christi. Ita limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus.

Doch hören wir das Genauere. „Da die Patripassianer," sagt er (adv. Prax. 5.) „die zwei als Einen ansehen, so daß Ein und derselbe als Vater und als Sohn gelten soll, so muß die Untersuchung sich über den Sohn ins Ganze ausdehnen, ob er sey und wer er sey und wie er sey? Nach Einigen soll die Genesis (1, 1.) im hebr. Text beginnen: im Anfang machte sich Gott einen Sohn. Gesetzt das stehe nicht fest, so leiten mich doch andere Gründe, hergenommen von der innern Beschaffenheit (dispositione) Gottes, die er hatte vor der Weltschöpfung bis zur Zeugung des Sohnes. Denn vor Allem war Gott, einsam, sich selbst Welt, Ort und Alles. Einsam, weil nichts außer ihm war in äußerer Wirklichkeit: und doch wieder auch damals nicht einsam, denn er hatte bei sich, die er in sich hatte, seine Vernunft. Denn Vernunftwesen ist Gott, die Vernunft ist früher in ihm (als die Welt ist), und so ist Alles von ihm. Diese Vernunft ist seine Intelligenz (sensus), Logos genannt bei den Griechen, was nicht ganz angemessen mit „Wort" (sermo) übersetzt zu werden pflegt. Denn genau genommen kann man nicht sagen, daß das Wort im Anfang bei Gott gewesen sey, da vielmehr die Vernunft älter in Gott seyn muß als das Wort, denn das Wort besteht durch die Vernunft, hat sie als seine Substanz in sich, ist selbst aber ihre Offenbarung." Hiemit scheint nun Tertullian ganz und gar in der innersten göttlichen Sphäre den Unterschied zwischen Vater und Sohn zu leugnen: denn die Vernunft, die ihm allerdings etwas Substantielles ist (corpus in seiner Sprache, wenn gleich spiritus), ist der Vater selbst: das Wort aber,

welches als gesprochnes Seyn den Ansatz zum Unterschiede enthält, läßt er in den angeführten Worten nicht in die innerste göttliche Sphäre ein, sondern behandelt es als das Secundäre, dem das Primäre vorangeht, als den Anfang (des von Gott an sich Unterschiednen), nicht als das, was vor dem Anfang ist. Und offenbar hatten diejenigen, die Logos mit „Wort" übersetzten und das Wort in dem Anfang schon seyend, nicht aber durch sein Werden den Anfang erst eröffnend setzten, weit bestimmter als Tertullian die Richtung eingeschlagen, ins innere göttliche Wesen selbst das Wort zu verlegen neben dem Vater, wie unvollkommen das auch gerathen mochte. Wie im Gefühl davon, daß er an dem Punkt stehe, von der kirchlichen Linie abzulenken, fährt er daher, gleichsam einlenkend, fort: „Doch macht jene Ungenauigkeit (das Wort so ewig zu setzen als die Vernunft, oder beide zu identificiren) wenig aus: denn auch wenn Gott noch nicht sein Wort aus sich entlassen hatte (miserat), so hatte er es doch innerhalb seiner selbst mit seiner Vernunft selbst und in ihr, still dasjenige bei sich überdenkend und ordnend, was er bald durch das Wort aussprechen wollte. Betrachte dich selbst, ein Abbild Gottes, ein Vernunftwesen, beseelt von göttlicher Substanz. Siehst du nicht, wenn du still durch die Vernunft in dir selbst verkehrst, so geht dasselbe in dir vor, so tritt dir deine Vernünftigkeit entgegen mit dem Wort bei jeder Bewegung des Gedankens, bei jedem Pulsschlag deiner Intelligenz. Was du denken oder wahrnehmen magst, es wird in dir zum Wort, und in dem Wort ist die Vernunft selbst. In deiner Seele mußt du sprechen, du kannst nicht anders; und indem du sprichst, bekommst du an dem Wort in dir ein Anderes als du, gleichsam einen Mitsprecher, in welchem doch dieselbe Vernunft ist, vermöge deren du sprechen kannst, wenn du sprichst. So ist in dir gleichsam als ein Anderes, Zweites das Wort, durch welches du denkend sprichst und durch welches du redend denkst. So nun auch machte Gott, vermöge seiner Vernunft still denkend und ordnend, die Vernunft zum Wort, die er sprechend in Bewegung setzte. Bist du Gottes Abbild,

wie viel vollständiger muß in dem Urbild dieser Vorgang seyn, daß er nämlich auch schweigend in sich die Vernunft hat, und in der Vernunft das Wort. Und so behält es seine Wahrheit, daß auch damals, vor der Schöpfung des Universums, Gott nicht allein war, da er vielmehr in sich trug die Vernunft und in der Vernunft das Wort, das er machte zum Zweiten oder Andern, vermöge innerer That." Tertullian sucht also die ewige Unterschiedlichkeit in Gott, die mit dem Logos= Vernunft völlig ungesichert blieb, durch Hineinbildung des Wortes, der Objectivirung der Vernunft, in diese selbst festzustellen. Dabei zeigt uns diese interessante Stelle einen Versuch, in Gott eine Zweiheit zu begreifen aus der allem Geistigen, wenn es activ ist, immanenten Nothwendigkeit, sich zu dirimiren in Wort und denkende Vernunft. Der Geist, um actuell vernünftiger Geist zu seyn, muß nicht blos denkend seyn, sondern muß auch einen Gegenstand haben, der gedacht wird, das Object zum Subject. Das Gedachte muß einerseits selbst wieder Vernünftiges seyn, oder es ist kein Gedanke der Vernunft; andrerseits muß es als Gedachtes etwas anderes seyn als die denkende Vernunft. Nur indem es als Anderes fixirt wird, ist es gedacht und hat die Vernunft die denkende Thätigkeit vollbracht; fixirt aber wird dieses Andere im Wort, sey es auch nur in dem innern und stillen. So erhellt, daß Tertullian schon auf der Spur derer ist, die später die Trinität als den ewigen Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseyns begriffen haben, das sich selbst sich gegenüberstellt. Aber ebenso klar ist auch nach dem Obigen, daß Tertullian hiebei den Weltgedanken und den Gedanken seiner selbst noch nicht auseinander hält, oder vielmehr das Selbstbewußtseyn Gottes noch ganz zurücktreten läßt. Ist aber der Gedanke Gottes, den er sich, und in welchem er sich gegenüberstellt, noch nicht Gott selbst, sondern die Welt, so ist damit entweder noch gar kein Unterschied in Gottes Wesen selbst gewonnen, — nämlich wenn die Welt scharf von Gott unterschieden wird, und die vermeintliche Grundlegung der Trinität sinkt zusammen zum Unterschied zwischen dem die Welt den-

kenden Gott und zwischen der von Gott gedachten Welt: oder aber, und dahin muß sich Tertullian neigen, ist das Gedachte zwar Gott selbst im Andersseyn; aber weil es unmittelbar auch Welt oder Weltprincip ist, ist die Gefahr da, den Weltprozeß mit dem trinitarischen zu verwechseln, wobei klar ist, daß er zu einer immanenten Trinität gleichfalls nicht kommt. Es darf ferner auch nicht als zufällig angesehen werden, daß Tertullian in diesem ganzen Abschnitt von Vater und Sohn gar nicht spricht, sondern von Gott, der ewig rationalis sey und sich in sich selbst tacite cogitando zum sermonalis mache. Darin liegt entschieden, was er auch ausdrücklich ausspricht, daß im innern ewigen göttlichen Wesen keine wirkliche hypostatische Sohnschaft ihre Stelle finde: sondern nur die ewige rege Potenz dazu hat er in dem Mitgetheilten in Gott nachzuweisen gesucht. Gott ist der Denkende: das Wort in Gott ist der Gedanke Gottes schlechthin, fixirt in annoch innerlich gehaltener Objectivität. Als der Gedanke Gottes schlechthin ist er einmal der Inbegriff der Weltgedanken oder die Weltidee; und bliebe Tertullian hiebei ganz stehen, so bliebe ihm nichts übrig, als mit den heidnischen Philosophen die Welt den Sohn Gottes zu nennen, sofern die Weltidee in ihr äußere Realität hat, von einer Hypostase des Sohnes aber könnte da offenbar gar nicht mehr die Rede seyn. Denn wie die ewige Weltidee noch ohne hypostatische Sonderung, in Einheit mit Gott gehalten ist: so ist in der Wirklichkeit der Welt diese Idee so auseinandergetreten, daß sie nicht mehr eine reale Einheit, die persönlich heißen könnte, darstellt.

Allein hier kommt in Betracht, daß Tertullian, indem er das innere Wort als den Gedanken Gottes schlechthin aufstellt, doch durch sein christliches Bewußtseyn getragen, wenn gleich nicht in klarer Bestimmtheit, auch Gott selbst, nicht blos die Welt, als Inhalt des Gedankens Gottes schlechthin behandelt. Zwar dieses, wie gesagt, nicht so, daß er Gott sich in sich, auch abgesehen von der Welt und Weltidee, gegenüberstellen ließe, womit er ja zu einer innern nicht blos potentiellen Sohnschaft käme: sondern nur in und mit der Weltidee faßt

er als Gedachtes auch Gott selbst auf. Und hiemit wird nun seine ganze Theorie in ihrem weitern Verlaufe begreiflich.

Beseitigt ist vorerst die heidnische Meinung, daß die Welt unmittelbar der Sohn Gottes sey: denn vielmehr der gedachte Gott ist κ. ἐ. der Sohn Gottes, wenn er actuelle Realität in der wirklichen Welt haben wird. Er hat zunächst nur ideelle Existenz im innern Wesen Gottes, wie die Weltidee selbst, aber diese Weltidee schließt in sich, daß sie, wenn sie real wird, auch in ihrer Wirklichkeit den ihrer Idee einverleibten Gott, das Wort und in dessen Erscheinung das real gewordene Urbild, Gott unter den Menschen, das Haupt der Menschheit haben wird, auf dessen künftige Verwirklichung schauend Gott schon den Adam schuf. Und weil so in der Weltidee die Erscheinung Gottes selbst eingeflochten ist, und alle göttlichen Gedanken real werden müssen, so ist nicht blos die Welt die von Stufe zu Stufe fortschreitende Verwirklichung des Gedankens, den Gott sich objectiv gegenüberstellt, sondern diese Geschichte der Welt schließt auch in sich und verlangt zu ihrer Vollständigkeit, daß das Wort (der Gedanke) Gottes, sofern es Gott zu seinem Inhalt hat, in der Welt seine Geschichte und Wirklichkeit habe, und abstreifend seine verborgene stille Idealität hervortrete in stetigem Fortschreiten, bis es, stehend inmitten der Menschheit als der Sohn des Menschen alles was der göttliche Gedanke in sich schloß, mithin auch Gott selbst in voller Wirklichkeit und Objectivität Gott gegenüber stellt, und so in der Wirklichkeit des Gottmenschen, des Sohnes, ausgeglichen ist der denkende Gott, der nun erst vollkommen Vater heißen kann, und der Gedanke Gottes, dessen Innerstes Gott selbst ist, zunächst als gedachter, potentieller, seiner Zeit als wirklicher Sohn und Gottmensch der dem Vater gleich persönlich gegenübersteht.

Schwierig kann nun nur noch dieses scheinen, wie denn Tertullian dazu komme, das Wort zur Persönlichkeit nicht erst mit dem Menschen Jesus kommen zu lassen, als in welchem der Abschluß jener Geschichte gegeben ist, der das ganze

Wort sich zu unterwerfen hat, sondern wie er schon vor die Weltschöpfung das Hervorgehen des Wortes aus Gott, oder wie er es nennt, die Zeugung des Sohnes stellt. Allein auch hiezu ist der Schlüssel im Obigen gegeben. Gott objectiv unter den Menschen in Christo Mensch geworden, ist Gipfel der Weltidee, ist das Ziel und der Endzweck, in welchem die Welt ihre Einheit, das Wort oder die Selbstobjectivirung Gottes ihre Vollendung hat. Aber der absolute Zweck muß auch vor seiner vollen Verwirklichung am Ende schon ein nicht blos Gedachtes, sondern eine reale Weltpotenz seyn. Darum spricht nach Tertullian Gott, als die reale Welt beginnen sollte, vor Allem diese Potenz aus, und damit tritt der vorweltliche Sohn Gottes schon ins wirkliche aber noch unvollkommene Daseyn, und aus dem Gott wird nun Vater und Sohn. Aber jene Weltpotenz, obwohl ausgerüstet mit Kraft, Geist und Weisheit (sermo fultus, structus virtute, spiritu, sapientia) genügt sich doch noch nicht als solche: sie zeigt eine gewisse Wirklichkeit, Energie, denn der Sohn schafft die Welt; aber die Welt selbst schafft er ja im Hinblick auf seine Idee, oder seine künftige Gestalt als des Gottmenschen; und so ist diß erste Hervortreten des Sohnes in Persönlichkeit nicht ein Verläugnen des Zieles, der Menschwerdung, sondern die Vermittlung und Anbahnung. Von diesem Gedanken nun, daß dem Sohne noch etwas fehle zu seinem Begriff vor der Menschwerdung, und daß er diese vorzubereiten habe, läßt Tertullian die ganze Zeit von der Schöpfung an ihn beherrscht seyn. Er bereitet sich vor auf die Menschwerdung, er übt sich auf sie. Darum erscheint er so oft den Patriarchen, dem Mose u. s. w., schon sich wie versuchend im Mitgefühl mit den Leiden und Thränen der Menschen und in dem Verkehr der Liebe mit ihnen (adv. Marc. 2, 27. adv. Prax. 14. 16.). Der Sohn Gottes, sagt er, habe von Anfang an sich geoffenbart. Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad Patriarchas et Prophetas — ordinem suum praestruens ab initio semper, quem erat persecuturus in finem. Ita semper ediscebat, et Deus

in terris cum hominibus conversari non alius potuit (so ist wohl zu lesen) quam sermo, qui erat caro futurus. Diese seine Offenbarungen von Anfang an stehen also zu seiner Menschwerdung in der innigsten Beziehung, auf letztere hat der Sohn Gottes schon sein Absehen. Ediscebat, fährt er fort, (sc. quae erat persecuturus), ut nobis fidem sterneret ut facilius crederemus, filium Dei descendisse in seculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus. Sic etiam adfectus humanos sciebat jam tunc, suscepturus etiam ipsas substantias hominis, carnem et animam: interrogans Adam quasi nesciens: ubi es Adam? poenitens, quod hominem fecisset, quasi non praesciens etc. cf. c. 30. Die Häretiker, die Solches als Gottes unwürdig tadeln und zur Herabsetzung des Schöpfers mißbrauchen, wissen nicht, daß das dem Sohne zukommt, der Hunger, Durst, Thränen, Geburt, ja den Tod dereinst über sich nehmen sollte. Vgl. de carne Chr. 6. Aber plenius offenbart sich der Sohn erst im Fleisch (adv. Prax. 14.).

„Die Weisheit oder Vernunft," sagt er (adv. Prax. 6.), „schuf Gott zuerst hinein in seine Werke, nämlich ideal in der Tiefe seines Geistes (in sensu=memoria bei Augustin); aber nachher sollst du sie erkennen, wie sie in Unterschiedenheit steht neben ihm, denn sie spricht: Da er den Himmel schuf, war ich bei ihm. Sobald nun Gott Dasjenige, was er, wie in innerem Dialog mit der Vernunft, der Weisheit, innerhalb seiner selbst angeordnet hatte, nach seinen Gestalten und Substanzen ans Tageslicht treten lassen wollte, brachte er das Wort selbst zuerst hervor (ipsum primum protulit sermonem), welches in sich trug die Vernunft und Weisheit, damit durch dasselbige das Universum würde, von dem es gedacht, ja ideell in Gott (quantum in Dei sensu) angesehen schon gemacht war. Denn das fehlte dem All der Dinge noch, daß es auch coram in suis speciebus atque substantiis erschiene." C. 7.: Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: Fiat lux! Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum

ad cogitatum, in nomine Sophiae dehinc generatus ad effectum. Exinde eum parem sibi efficiens, de quo procedendo filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et Unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius. Sermo in Sophiae et in rationis et in omnis divini animi et spiritus nomine filius factus est Dei, de quo prodeundo generatus est. Man müsse den Sermo als substantivum haben, in re, per substantiae proprietatem ut res et persona quaedam videri possit, et ita capiat, secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et Sermonem. Dieses Wort nun, welches in der Gestalt Gottes hingestellt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu seyn. Es erschien am Ende der Zeiten, um ganz zu offenbaren oder zu vollbringen, was in des Vaters Sinne liegt. Der Vater wirkt ideal (sensu agit), der Sohn sollte Alles äußerlich, real ins Werk setzen, was der Vater innerlich denkt (in sensu sentit, c. 14.). In ihm stellt sich das Princip der Objectivität dar (c. 15. fin.).

Der Sohn aber kann das nicht blos, weil auch in dem Wort die Vernunft, Weisheit und Kraft ist, — totus animus Dei, — sondern auch und vornehmlich weil er an sich selbst das Moment der Endlichkeit, oder die Weltseite hat. Darum kann er wirken in der Welt, sie real ins Werk setzen und zuletzt als der Erstgeborne erscheinen innerhalb ihrer selbst. Der Vater ist nur der Unendliche; die Theilung, die Grenze, die Endlichkeit liegt außer ihm; er verhält sich zu ihr nur als der Denkende. Und selbst indem er in der Weltidee allerdings auch die Endlichkeit denkt, denkt er sie auch zugleich als eine mit sich (in Christo und dem h. Geist ewig) schon wieder geeinigte. Denn in der ganzen göttlichen Weltidee, die der Vater denkt, ist schon auch die Einigung, die ewige Rückkehr der Welt in Gott enthalten. Aber der Sohn steht dem zeitlichen Verlaufe der Welt vor; er geleitet sie, wie schwebend über ihr als ihr Urbild und Princip darin sie Bestand hat, bis er in vollkommener Wirklichkeit in sie eintritt.

Es ergibt sich hieraus von selbst, wie Tertullian die ewige Bestimmung zur Menschwerdung in dem Sohne sehen muß, und ebenso die Fähigkeit, zu erscheinen. Der Vater wird nicht nur nicht gesehen, sondern er kann sich auch nicht sichtbar machen, er ist inaccessibilis, hat allein Unsterblichkeit Unveränderlichkeit: niemand kann Gott sehen und leben. Des Sohnes Wesen ist von Anfang an anders beschaffen, erscheinungsfähig. Er wäre auch am Ende der Tage nicht sichtbar geworden, wenn er nicht wäre sichtbar gewesen von Anfang an. Ihm ist mortalitas, accessibilitas zuzuschreiben; und dieses ist ihm ein so wichtiger Unterschied, daß er daraus folgert, es müsse eine Zweiheit in Gott seyn, ein Deus invisibilis et invisus und ein Deus visibilis et visus (adv. Prax. 14. 15.). „Zwar auch der Sohn ist insofern unsichtbar," sagt er, wieder zu Irenäus einlenkend, „als er Wort und Geist Gottes ist, sichtbar aber war er vor der Incarnation nur in Vision, Räthsel und Bild. Nur Moses scheint eine Ausnahme zu machen; denn ihm war verheißen: Mit ihm werde ich reden von Angesicht zu Angesicht in Sichtbarkeit, mit den Andern in Traum und wie im Spiegel. Allein auch dieses ward an Mose erst später erfüllt, auf dem Berge der Verklärung (Matth. 17.) In seinem irdischen Leben sah Moses wie die Propheten und Patriarchen ihn nicht von Angesicht, sondern nur in Spiegel und Räthsel, so daß er sein Angesicht nahe wußte. Das Wort kann als Geist nicht gesehen werden, nisi imaginaria forma. Symbolisch und schattenhaft also ist alle Religion vor Christi Erscheinung: denn erst im Fleische ward der Sohn sichtbar von Angesicht zu Angesicht. Sein Leib zwar verbarg seine Majestät, und ohne Entrückung aus dem gewöhnlichen Bewußtseyn konnte sie nicht geschaut werden.[9]) Aber diese widerfuhr den drei auserwählten Aposteln

---

[9]) Hier zeigt sich in Tertullians Ansicht Montanistisches; an die Stelle des Prozesses, der vom historischen Glauben zum seligmachenden, Christum nach seiner Wahrheit erkennenden führt, setzt er Entzückung; die objective, historische Vermittlung des Heilswerks,

auf dem Berge, sie widerfuhr nachher dem Paulus, und bei seiner Wiederkunft wird der Herr von Allen gesehen werden (adv. Prax. c. 14. 15.). Dennoch haben wir jetzt schon an dem menschgewordenen Wort sein in die Sichtbarkeit getretenes Dasein, eine wirkliche Person, die wir gesehen und gehöret und betastet haben."

So ergibt sich, daß Tertullian eine dreifache, fortschreitende filiatio hat: 1. die ewige, innerliche in Gott verschloßne; diese nennt er noch nicht an sich, sondern nur mit Beziehung auf die zweite und dritte Stufe Sohn; eigentlich aber Sermo oder Sophia. Diß ist die reale Potenz der Sohnschaft, ewig in Gott, noch nicht selbständig hervorgetreten; unpersönlich, aber schon Princip des Personwerdens, und gleichsam ewig im Begriff hervorzubrechen aus seiner innern göttlichen Wurzel in ein Dasein, welches neben Gott ist, noch nicht Welt, aber die reale Weltpotenz, in sich schließend auch die Potenz der Gottmenschheit. 2. Diß Hervortreten zur Weltschöpfung; Tertullian nennt es vorzugsweise die generatio des Sohnes, der secunda persona (adv. Prax. c. 6.); es wäre ewig, wenn er eine ewige Schöpfung lehrte: so aber ist es in der Zeit zu denken.[10]) 3. Endlich die dritte Stufe ist, wo der Sohn Mensch geworden Gott gegenübersteht in erscheinender Persönlichkeit.

Von dieser Lehre nun, dem Unterschiede zwischen dem Gott der nicht erscheinen und dem Gott der sichtbar seyn kann, dem Gott der ungeboren und der gezeugt ist, macht er den manchfaltigsten Gebrauch gegen die Patripassianer. Beides

---

die so schön angelegt war durch das was er über Christi Zusammenhang mit unserm Geschlechte sagte, führt er nicht durch, sondern läßt sie theilweis wieder fallen, sofern er den Leib nur als Verhüllung, nicht auch als Enthüllung des Logos faßt.

[10]) adv. Hermog. 3. Hier leugnet er, daß Gott immer dominus gewesen sey und also die Welt oder etwas in ihr ewig. Non ideo pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum ei delictum et filius non fuit, quod judicem et qui patrem dominum (al. Deum) faceret. cf. Novatian. de Trin. 31.

könne nicht einem und demselben zukommen, etwa als zwei Seiten Eines und desselben, mithin sey nicht bei der abstracten Einheit, singularitas Dei zu beharren. Hienach werden die alttestamentlichen Stellen erklärt, die von einem Schauen Gottes sprechen und von Erscheinungen desselben. Dieses verstärkt er durch Stellen des N. T., welche den Unterschied zwischen Vater und Sohn aussprechen. Er frägt, was für die Monarchianer das Gebet Christi zum Vater, seine Sendung, sein Ruf „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" für eine Bedeutung behalten könne? Alle Endlichkeit, Leidentlichkeit nimmt er in den Sohn herein, die die Patripassianer in Gott überhaupt, oder in den Vater verlegten, keineswegs aber leugnet er die Leidentlichkeit Gottes ganz, wie man etwa erwarten möchte. Jenes religiöse Interesse, was im Patripassianismus einen so inadäquaten Ausdruck fand, in dem Versöhnungswerk ein Mitgefühl und eine Betheiligung Gottes an den Leiden zu sehen, die für uns waren, bestimmt den Tertullian, wo er unbefangen spricht, zu Ausdrücken, wie crucifixus, passus, mortuus est Deus. [11])

Aber daneben findet sich etwas scheinbar Entgegengesetztes, was wieder dem Kampf gegen den Patripassianismus dienen muß. Die Unveränderlichkeit und Unleidentlichkeit in Gott war zwar durch seine Fassung des Begriffs vom Vater theilweis sicher gestellt; allein der Sohn durfte doch auch nicht blos Endlichkeit, Sichtbarkeit, Leidentlichkeit seyn, sonst wäre er ja ebjonitisch gefaßt; und so mußte er eine doppelte Seite

[11]) z. B. de carne Chr. 5. Besonders stark ist die der Endlichkeit zugewendete Seite des Sohns hervorgehoben in der oben angeführten Stelle adv. Prax. 16.: Der Sohn hat nicht blos die Welt geschaffen, sondern er ist auch durch die ganze Geschichte hindurch der das göttliche Werk in und an ihr Vollbringende, der Richter, der Offenbarer. Die Stelle schließt: Solches haeretici reprehendunt, quasi Deo indigna, ignorantes, haec in Filium competisse, qui etiam passiones humanas et sitim et esuriem et lachrymas et ipsam nativitatem ipsamque mortem erat subiturus, propter hoc minoratus a Patre modicum citra angelos.

an dem Sohne unterscheiden, eine ewige, unsichtbare und eine sichtbare, dem Proceß der Endlichkeit sich unterwerfende. Jenes nennt er κ. ἐ. die göttliche Seite, oder den Gott im Sohn; und so kann er, ohne Widerspruch mit sich, gegen das Ende des Buches gegen Praxeas (c. 27. ff.) sagen, anders als früher (de carne Chr. 3.), Gott sey unveränderlich, mithin kein Werden, keine Verwandlung in ihm; und was er früher als Einwurf Marcions gegen die rechtgläubige Lehre behandelt hatte: transfiguratio interemtio est pristini, das spricht er jetzt in Beziehung auf das Göttliche d. h. Unveränderliche in Gott selbst aus, das allerdings im Patripassianismus bedroht ist (weil nach ihm der Vater, der letzte Grund selbst hervortritt, in Veränderung und Endlichkeit eingeht), wenn sich derselbe nicht zu einer bestimmteren Unterscheidung zwischen dem Gott in sich und dem der Endlichkeit zugewandten herbeiläßt, wie diese Unterscheidung Tertullian im Sohne vollzieht. Demgemäß kann denn Tertullian sagen: „Auch das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit, perseverando in sua forma." Aber das ist mangelhaft, daß er nun diesen Unbewegten, Unveränderlichen, den Sohn Gottes unmittelbar, ohne einen vermittelnden Gedanken mit dem Menschlichen in Christus zu einer Einheit meint verbinden zu können. Da kommt er denn in diesem Abschnitt dazu, die Menschwerdung zu verwandeln in ein Seyn und Wohnen im Fleisch, oder Bekleidetseyn mit Fleisch. (Adv. Prax. 27.: Quem (sc. Sermonem) si non capit transfigurari, consequens est, ut sic caro factus intelligatur (Joh. 1, 14.) dum fit (al. sit) in carne et manifestetur.) Dahin läßt er sich hier treiben durch die Furcht vor der Theorie der Verwandlung; als ob nicht das Bleiben in seinem Wesen die Menschwerdung des Wortes verlangte, da doch nach Tertullians sonst herrschender Ansicht das Wort seine Sohnschaft erst in dieser vollendet, und die ewige Bestimmung zur Menschwerdung in sich trägt (vgl. die S. 580. cit. Stelle de res. carn. 6.). „Es wären ja nicht mehr zwei Substanzen," fährt er nämlich fort, „sondern Eine, eine gewisse Mischung aus Geist und Fleisch, wie electrum ex auro et argenot, wenn

er in Fleisch verwandelt wäre. Er wäre weder Gott noch Mensch; denn er hörte auf, in der Verwandlung zu seyn was er war, und Mensch würde er nicht, denn Mensch wäre der doch nicht wahrhaft, der Sermo war. So wäre er Keines von Beiden sondern ein Drittes. Aber vielmehr videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum, in una persona Deum et hominem Jesum. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res egerit in illo, i. e. virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit. Beide Substanzen bleiben in statu suo (d. h. unbewegt) distincte agentes. Neque caro spiritus fit, nec spiritus caro. In uno plane esse possunt: ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus." Wie er den Patripassianern nicht einmal gestatten will zu sagen: compassus est Pater Filio, weil auch Mitleiden Leiden sey, dem Vater aber Unleidentlichkeit zukomme, so sagt er das Letztere auch von dem Sohn ex ea conditione, qua Deus est. Und doch hätte gerade der Begriff des Mitleidens als ein ethischer Begriff darauf führen können, daß es auch ein Leiden und eine Betheiligung an der Endlichkeit geben muß, die keine Verringerung des Gottesbegriffs ist, weil er durch die That der Liebe, also durch eine virtus sich an der Endlichkeit betheiligt. Das Endliche kann ihn freilich nicht in das Leiden hereinziehen: noch kann seine Natur, seine Physis von der Art seyn, daß sie an ihr selbst das Leiden hat, wie der heidnische und zum Theil scheint es auch der patripassianische Gottesbegriff es will: aber seine Physis kann auch keine Schranke seiner Liebe und ihrer Bethätigung seyn, sondern die Liebe Gottes, als das Innerste in Gott, muß auch die Macht seyn über seine Physis, und diese darf ihn nicht hindern an ernstem Mitleiden und an wahrer Betheiligung an der Endlichkeit, wenn diese von seiner Liebe gewollt sind.

Zum obigen Satz, daß der Spiritus die virtutes und signa in ihm gewirkt, das Fleisch gelitten habe, (einer Formel, der wir später oft begegnen und die auch Hippolytus hat, die aber, wenn sie ohne Ergänzung bleibt, von beiden Seiten

her die Einheit der Person leugnet) fügt er, seiner sonstigen Lehre von der Theilnahme des Sohnes auch an der Endlichkeit und den Leiden vergessend, hinzu: „Hörte der Unterschied utriusque substantiae auf, etwa in einem Dritten, so hätte et spiritus carnalia, et caro spiritalia ex translatione gethan," als ob das Erlösungswerk ohne den Antheil des Göttlichen am Menschlichen etwas wäre, und nicht er selbst sonst immer es als ein gemeinsames beider substantiae ansähe. Die Fähigkeit des Sohnes, sich sichtbar, also doch wohl endlich und in der vollkommenen Offenbarung leidentlich zu machen, war es gewesen, was er den Patripassianern entgegenhielt, um die Nothwendigkeit zu zeigen, daß der Vater, dem schlechthin keine Leidentlichkeit und kein Werden zukomme, ein anderer seyn müsse, als der Sohn; nun schweigt er von diesem Unterschied ganz, und behält nur die Differenz übrig, daß der Sohn geboren, gezeugt sey aus dem Vater, der Vater ungezeugt. Ohne Zweifel will er immer noch an dem Sohn eine der Endlichkeit zugewendete, zugängliche Seite lassen; aber er hat diese so wenig mit dem Begriff der göttlichen Natur vermittelt, daß er sie auch wieder ganz aus dem göttlichen Wesen, auch des Sohnes, hinaushält. Dann aber ist das Leiden Christi nur ein endliches Leiden und die Menschwerdung nur die Entstehung eines Menschen; dann hat oder trägt das Wort den Menschen Jesus, als sein Gewand: aber der Sohn Gottes ist nicht auch Menschensohn. Doch es wäre unbillig, ihn nur nach diesem Kap. zu beurtheilen, wo er im Eifer der Polemik sich vergessen hat und einen Weg einschlägt, den er bei seinem lebendigen Gottesbegriff nicht einhalten kann. Sonst (z. B. schon wieder in dem gleich folgenden Kap.) zeigt er sich durchdrungen von der Einsicht, wie die ganze novitas der nativitas Christi darauf beruht, daß das Menschliche in das Göttliche hereingenommen ward, und das Göttliche sich in das Menschliche versetzte, und mit seinem Seyn nicht blos mit seinem Wirken darein übergieng ohne darin unterzugehn. Wir werden finden, wie die Abwehr der Gefahr eines paganischen Gottesbegriffes auch den Hippolytus und andre trieb, das göttliche

Wesen bestimmter in seiner reinen Ewigkeit und Unbeweglichkeit festzuhalten, wie es die Art des späteren jüdischen Gottesbegriffes ist, statt Gott auch zur Endlichkeit in ein positiveres Verhältniß zu setzen, wie es die Idee der Menschwerdung verlangt. Tertullian sah mit besonderer Klarheit die Nothwendigkeit ein, auf eine Unterscheidung des Sohnes vom Vater zu dringen; denn nach dem Patripassianismus war entweder außerhalb Christus kein göttliches Selbstbewußtseyn mehr, sondern der Vater war nun nur in Christo und die übrige Welt ohne persönlichen Gott: [12]) oder mußte gesagt werden, daß der Vater nur kraftweise, nicht aber mit seiner ganzen Persönlichkeit in Christus sey, aber dann war der Patripassianismus schon im Uebergang zum Ebjonismus begriffen. Aber wenn Tertullian in den Aussagen über das, was Vater und Sohn unterscheidet und einigt, sich nicht immer gleich bleibt: so dürfte die Ursache von dieser unsichern Haltung bei einem allerdings schwierigen Punkt darin bestehen, daß er noch nicht in sichern Zügen aus dem hier allein genügenden ethischen Princip heraus begründet hat, wiefern dem Wort an der Endlichkeit und den Leiden ein Antheil zukommen könne und inwiefern nicht: sondern die Endlichkeit schreibt er Anfangs (s. o. S. 587 f.) dem Wort oder Sohn unmittelbar, physisch, nicht ethisch oder durch den Willen seiner Liebe vermittelt zu, was wiederum seinen tiefer liegenden Grund in der oben berührten unmittelbaren Verflechtung des Sohnes mit der Welt hat; denn er wird ihm ja erst mit der Weltschöpfung und um ihretwillen persönlich. Und gehen wir auf

---

[12]) adv. Prax. 16: „Wie konnte der allmächtige Gott, der unsichtbare, unnahbare, der den ganzen Weltkreis in seine Hand faßt, wie ein Nest, in quo omnis locus, non ipse in loco, qui universitatis extrema linea est, ille altissimus in paradiso deambulare, quaerens Adam, et arcam post introitum Noe claudere etc.? Scilicet et haec nec de filio Dei credenda fuisse (fuissent), si scripta non essent, fortasse non credenda de patre, licet scripta, quem illi in vulvam Mariae deducunt, et in Pilati tribunal imponunt, et in monumentis Joseph recludunt.

die letzte Wurzel zurück, so liegt der Fehler in seiner Trinität: denn er kennt keine Selbstobjectivirung Gottes, die ihm vor Allem sein Sich Wissen vermittelte; sondern das Gewußte, Gedachte ist zwar nicht blos Welt, aber nur Gott sofern er in die Welt übergeht.

Können wir aber sonach ihm hierin nur einen theilweisen Sieg über den Patripassianismus zugestehen, nämlich darin, daß allerdings der Sohn vom Vater zu unterscheiden sey, an sich, und nicht blos in Christus, welches Letztere die Patripassianer wollen (adv. Prax. 27.: Filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum, patrem autem Spiritum, i. e. Deum i. e. Christum.), wie stellt er sich zur Monarchie Gottes? Wie reimt er die Zweiheit und weiterhin die Dreiheit der Personen, die er von der Offenbarungsseite her gewinnt, mit der Einheit Gottes, die doch auch ihm unverletzlich ist?

Die Einheit wahrt er erstens durch die Gleichheit des Wesens der Personen, ja die Dieselbigkeit der Substanz. Der Sohn heißt filius Dei und Deus ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus (Apol. 21.). Arianischer Subordinatianismus ist ihm also völlig fremd; damit will er die Einheit Gottes nicht erkaufen. Alles, Vater, Sohn und Geist ist Einer, weil Alles aus Einem durch die Einheit der Substanz (adv. Prax. 2. 4.). Ein Wesen haben alle nach Tertullian, d. h. Eine Macht, Eine Vernunft und Weisheit. Aber, wodurch eine Mehrheit in Gott ist, das ist der ordo (adv. Prax. 19.), die oeconomia, die nicht blos subjective sondern objective Bedeutung hat (c. 11.). Hier ist nun der Ausdruck merkwürdig, den sich Tertullian geschaffen hat: Verschiedenheit und Zahl ist nicht in Gott, sofern er in dem ewigen, unbewegten Seyn gedacht wird (in statu) sondern nur, sofern er in der Bewegung aufgefaßt wird (in gradu, gleichsam im Schreiten von der einen Offenbarungsform oder Stufe zur andern). Oeconomiae sacramentum unitatem in trinitatem disponit, — tres non statu, sed gradu. Unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus sancti deputantur (adv. Prax. 2.). Also nicht blos ein dreifaches

Werk, eine dreifache Thätigkeit ist unter der Trinität zu verstehen; sondern eine Bewegung Gottes selbst. Wenn ein Strahl ausgeht von der Sonne, so ists ein Theil aus dem Ganzen (portio ex summa), aber die Sonne wird seyn in dem Strahl, denn der Strahl ist Sonnenstrahl, reißt sich nicht los von der Substanz der Sonne, sondern dehnt sich nur aus. So ist Geist aus Geist, Gott aus Gott, wie ein Licht, angezündet am Licht. Ganz und unafficirt bleibt die Substanz eines Wesens (matrix materiae), wenn du auch für mehrere Zweige seine Art in Anspruch nimmst; so ist was aus Gott stammt, Gott und Gottes Sohn beide Einer. So hat der Geist aus Geist, Gott aus Gott einen Andern nicht der Zahl sondern der Form nach gemacht, (modulo alterum, non numero, gradu non statu, et a matrice non recessit, sed excessit. Jener Gottesstrahl, sich senkend in eine Jungfrau und in ihrem Leibe zu Fleisch gebildet, wird geboren als ein mit Gott geeinigter Mensch (Apol. 21.). „Nicht zwei Sonnen will ich," fährt er adv. Prax. 13. in demselben Bilde fort, „aber Christus kann ich Gott nennen, wie Paulus Röm. 9, 5. thut. Auch den Sonnenstrahl für sich betrachtet, nenne ich Sonne: z. B. wenn ich sage: da ist Sonne, aber darum nenne ich doch nicht sofort auch die Sonne von der der Strahl her ist, Strahl. Zwei Daseynsformen einer und derselben Substanz (species, formae, effigies, moduli unius et indivisae substantiae) zähle ich, wie an der Sonne, so an Gott, wenn ich ihn in der Oeconomie auffasse."

Zweitens hält er die Einheit fest durch den innigen Zusammenhang, der auch nachdem es mehrere Personen sind, sie unter einander verbindet. Nicht wie drei Menschen will er sie nämlich denken, die nur durch den Gattungsbegriff verbunden sind, im Uebrigen aber unendlich weit von einander verschieden seyn können: sondern physisch und ethisch sind sie so Eins, daß sie fortwährend Ein Gott heißen können. (Adv. Prax. 4: Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris, nihil facientem sine Patris voluntate.) Jeder Ursprung, sagt er, hat Vaterschaft an sich, das Entsprungene

also Sohnschaft. Nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo Sermo. Radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae, duae species indivisae, duae formae cohaerentes. Et tertius a radice fructus e frutice, et tertius a fonte rivus ex Flumine, et tertius a sole apex ex radio. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et Monarchiae nihil obstrepit et Oeconomiae statum protegit (adv. Prax. 8.). Alium patrem, alium filium dico, aber nicht diversum, separatum; distinctio will er und distributio, aber keine diversitas und divisio. Modulo, d. h. durch verschiedne Daseynsweise ist jeder von beiden ein andrer; aber gleich sind sie einander wie im Wesen, so auch dadurch daß, wie der Vater den Sohn zum Sohne macht, so der Sohn den Vater zum Vater: nicht aber, wie die Patripassianer wollen, der Vater sich selbst zum Sohne macht. (Adv. Prax. c. 10: vanissimi isti Monarchiani ipse se, inquiunt (Pater) Filium sibi fecit. Atquin Pater Filium facit, et Patrem Filius Gott war nach Tertullian nicht Pater, sondern Deus bevor der Sohn war. Et qui ex alterutro fiunt, a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut Pater se sibi Filium faciat et Filius se sibi Patrem praestet; quae instituit Deus, ipse etiam custodit. Habeat necesse est Pater Filium, ut Pater sit, et Filius Patrem, ut Filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse.) Das ist vielmehr das Wahre an den valentinianischen Aeonen (probolae), daß das Wort gezeugt ist aus Gott, zu seinem Sohne. Haec erit probola veritatis, unitatis custos (c. 8.). So beide zusammenschließend gewinnen wir eine Einheit, die nicht abstracte singularitas ist, sondern den Unterschied an sich hat, eine unitas ex semetipsa derivans trinitatem, welche dadurch nicht zerstört, sondern bestätigt wird (c. 3.). Die unitas irrationaliter collecta haeresim facit, die trinitas rationaliter expensa veritatem constituit.

Dieser trinitarische Gottesbegriff steht ebenso dem Heidenthum gegenüber, das in der Vielheit beharrt, ohne sie wieder in eine Einheit zurückzuführen (c. 13.), als dem Judenthum (c. 31.). Des jüdischen Glaubens Art ist es, an

Einen Gott so zu glauben, daß man ihm den Sohn und nach dem Sohn den Geist nicht zuzählen will. Denn was bleibt zwischen uns und Jenen für ein Unterschied, was wird aus dem Werk des Evangeliums und der Substanz des neuen Bundes, der Gesetz und Propheten nur bis Johannes reichen läßt, wenn nicht von ihm ab die Drei, an die wir glauben, Vater, Sohn und Geist den Einen Gott ausmachen? Darin besteht die Neuheit der christlichen Religion, daß Gott auf neue Weise als Einer wollte geglaubt werden, durch Sohn und Geist so, daß Gott nun auch in weltlicher Wirklichkeit (coram) in seinen Personen erkannt würde, wie er zuvor durch Sohn und Geist verkündigt, aber nicht erfahren war.

Ohne Zweifel liegt darin etwas Speculatives, was die spätere Kirchenlehre lange Zeit nicht erreichte, die drei Personen in innerem Zusammenhang (als consertos, cohaerentes) zu denken. Aber der Typus der Entwicklung, unter den er die Trinität stellt, nimmt (und hierin rächt sich die unmittelbare Verflechtung des Sohnes mit der Welt, wovon oben die Rede war,) auch wieder eine der Trinitätslehre ungünstigere Wendung. Einmal nämlich ist zwar die Objectivirung der Vernunft im Wort, in dem sie ist, von ihm, wie wir sahen als nothwendig construirt, aber es ist die Beschränkung auf eine Dreiheit damit nicht motivirt; der Zweig kann sich immer aufs Neue verästeln. Weil nicht im innern göttlichen Wesen die Trinität schon als wirkliche, sondern nur als mögliche von ihm gedacht wird, so widerfährt ihm, was dem Patripassianismus, daß er nicht sagen kann: Gott ist trinitarisch, und kann nach seinem Wesen nicht anders gedacht werden; sondern: Gott will trinitarisch seyn, real zwar, aber nur in der Welt: daher auch diese Trinität in der Vollendung der Welt, wenn sie zurückkehrt in Gott, und der Sohn dem Vater Alles wird übergeben haben, in ihrer Fortdauer bedroht ist. Er geht (adv. Prax. 4.) so weit, zu sagen: „Die Monarchie bleibt in ihrem unerschütterten Bestande so sehr bestehen, wenn gleich in sie die Trinität hineingetragen wird, daß ja sogar dem Vater durch den Sohn das Reich wieder

zurückgegeben werden wird: womit die Trinität nur als eine in die Geschichte fallende Bewegung Gottes scheint bezeichnet zu werden, wenn er nicht etwa sagen will, die stets bleibende und an sich vorhandne Einheit trete in der Welt und in Gottes Daseynsformen in der Welt zwar auseinander, aber nur um zu einer desto vollkommeneren Einheit der wie im Lauf der Geschichte in Unterschiedlichkeit getretenen, so auch unterschieden bleibenden göttlichen Personen zu werden." — Ferner sagt er: die Oeconomia oder das trinitarische Seyn Gottes sey in tot nominibus gesetzt, in quot Deus voluit (c. 4.), eine ganz patripassianische Formel, gegen welche freilich das Correctiv schon in Tertullians Lehre von der nothwendigen Objectivität des Sermo verborgen ist, sowie auch theilweise darin, daß in dem Sermo nicht eine einzelne Potenz Gottes, dergleichen es unendlich viele geben könnte, sondern totus animus Dei sey, in Christi Offenbarung also das innerste Wesen Gottes herausgesprochen in die Welt, wie der Filius geboren ist de vulva cordis Patris, aus dem Herzen des Vaters (c. 5.). Endlich hängt mit der etwas physischen Auffassungsweise Gottes zusammen, daß er unangemessene physische Kategorieen auf den Sohn anwendet, wie die des Theiles im Verhältniß zum Ganzen, was aber mehr seinem Ausdruck als seiner Denkweise anzurechnen ist. Portio totius cessura erat in Filii nomen. Der Sohn ist substantiva res, ut portio aliqua totius (c. 26.). Pater tota substantia est: Filius vero derivatio totius et portio (c. 9.), womit sich consequent noch ein stärkerer Subordinatianismus verbinden müßte, als derjenige ist, welcher mit der späten Zeugung des Wortes zu persönlichem Daseyn gegeben ist, nämlich eine ebjonisirende Denkweise. Man kann allerdings nun entgegen halten, portio sey im tertullianischen Sprachgebrauch auch eine Bezeichnung der Gleichheit (cf. Index Latinit. Tert. ed. Semler. s. h. v.), und in dem Sonnenstrahl sey nach ihm doch die ganze Sonne, der Sohn erkenne ganz den Vater und auch seine Zeugung, ja Tertullian beschreibe, wieder in quantitativer Weise, das Verhältniß zwischen Vater und Sohn auch entgegengesetzt, wenn er sagt:

daß die Sonne selbst in den Strahlen sich **ausdehne**, oder daß der Sohn der Fluß, der Vater der Quell sey. Allein diese Seite der Bilder wird nicht premirt werden dürfen, sondern eine gewisse Abhängigkeit des Sohnes vom Vater bleibt bei ihm stehen, obwohl er ihm wesensgleich, innigst mit ihm zusammengeschlossen ist und auch seinerseits den Vater zum Vater macht. Tertullian bezieht Christi Wort „der Vater ist größer als ich" weder auf die Menschheit, noch auf den Stand der Selbstentäußerung des Sohnes, sondern auf diesen für sich. Es wäre zwar ganz und gar gegen Tertullians Sinn, im Sohn nur eine partielle Offenbarung Gottes zu sehen; von Ebjonismus und Arianismus ist er frei zu sprechen; denn seine gesammte Auffassung des Sohnes schließt vielmehr in sich, daß er den Sohn und Geist als verschiedne Daseynsweisen des Einen Gottes ansieht, der in jeder derselben ganz ist. Aber nur um so evidenter ist, daß der Ausdruck portio übel gewählt ist und dasjenige durch physische Kategorieen entstellt, was eigentlich Tertullian selbst will.

Unläugbar greift Tertullian, trotz der angedeuteten Mängel durch die Fülle seines christlichen Bewußtseyns und die Macht seines Geistes sehr bedeutend in die Entwicklung der Lehre ein, und bildet gegenüber von der nach Justin d. M. in der Kirche herrschenden Richtung einen Wendepunkt.

Die Hypostase des Logos ward zwar in jener Zeit bis zur reinen Göttlichkeit emporgeführt; aber um den Preis steigender Verdunkelung des hypostatischen Unterschieds. Tertullian nun schlägt, angeregt durch Praxeas, wieder die entgegengesetzte Bewegung ein, und greift zu dem abgeschwächten Moment hypostatischer Präexistenz des Logos energisch zurück, im Gefühl davon (adv. Prax. 27.), daß mit dem patripassianischen Princip an die Stelle des christlichen Gottesbegriffes der ethnische zu treten drohe. Mag nun auch die positive Lehre, die er aufstellt, ihre Schwächen haben, sie hat auch, wie wir sahen, religiös und speculativ angesehen ihre ausgezeichneten Seiten; und zwar ist er darin von Irenäus und A. unabhängig, bahnbrechend. Als das Bedeutendste und für

die weitre Entwicklung Maaßgebende möchte in dieser Beziehung seine Lehre von der Filiatio anzusehen seyn. Da auch der Vater Vernunft ist, so war, — und in dieser Einsicht zeigt sich der Mann, der bewußtvoll in der Entwicklung und Arbeit seiner Zeit steht, — dem Tertullian das Wort Logos zur Bezeichnung der Hypostase des Göttlichen in Christus nicht mehr genügend, obwohl es das Wesen desselben, seine wahre Gottheit richtig ausdrückt. Auch die andre Bedeutung, die Logos im kirchlichen Sinne hatte, nämlich „Wort" bezeichnet nicht seine Hypostase, sondern ist höchstens als Objectivirung der Vernunft, eine Andeutung des Hypostatischen, noch nicht dieses selbst. Aber Tertullian hat nicht blos das Ungenügende hievon scharf erkannt, sondern ist auch auf Besserung bedacht. Und hier ist das Neue und für die Folgezeit Epochebildende, daß er zur Bezeichnung des Persönlichen in dem höhern Wesen Christi das Wort **Sohn** aufstellt, und die Sohnschaft in ihrer Genesis und ihrem Verhältniß zu dem göttlichen Wesen, mit welchem der Logos noch zu identisch bleibt, näher zu entwickeln sucht. Das war ohne Zweifel ein bedeutender Griff, der auch sofort, wie wir sehen werden, in der Kirche Anklang fand. Auf die Zeit der Logologie folgt von ihm ab die der Sohnschaft. Jene war damit keineswegs beseitigt, aber auf ihr Maaß reducirt, da sie den christlichen Gedanken noch nicht sicher stellt, wie auch Johannes vom Logos beginnend mit dem *μονογενής* abschließt. Es war zwar auch früher natürlich der neutestamentliche Ausdruck Sohn Gottes oft genug gebraucht, aber noch ohne scharfes dogmatisches Gepräge; sehr häufig zur Bezeichnung des ganzen Christus oder gar nur seiner amtlichen Würde. Die Anwendung auf den hypostatischen Logos findet sich auch vor, z. B. bei Justin, aber nicht stetig. Jetzt bekommt, während Logos nur erst das unpersönliche Wesen bezeichnet, das Wort „Sohn" die specifisch-dogmatische Bedeutung, seine Persönlichkeit oder Unterschiedlichkeit vom Vater in objectivem Fürsichseyn auszudrücken. Für die Geschichte der Trinitätslehre ist diese neue Wendung folgenreich,

wenn auch viel Vergängliches sich an sie schloß. Aber auch für die Christologie war die Entwicklung des Begriffs der Sohnschaft günstig durch den nun nahe gelegten und hervortretenden Versuch, die Offenbarung in Christus nicht als etwas dem Göttlichen in Christus Aeußerliches und Fremdes, sondern als die volle Herausſetzung der ganzen Idee der Sohnschaft, die ursprünglich in dem Sohne liegt, zu fassen.

Dem Tertullian nahe stehend und von ihm abhängig, aber auch ihn verflachend ist Novatian. Er sagt, [12]) daß Gott allein gut genannt wird von Christus, hindert nicht, daß nicht auch er gut sey. In Christus allein wohnt der heil. Geist ganz und vollkommen, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulate distributus et missus, ut ex illo delibationem quandam gratiarum ceteri consequi possint, totius sancti Spiritus fonte in Christo remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, spiritu s. in Christo affluenter habitante. Christus ist Gott und Herr. Die Einheit wird dadurch nicht verletzt. Gott der Vater ist der Ordner und Schöpfer des Alls, allein ohne Ursprung, unsichtbar, unendlich, unsterblich, ewig, der Eine Gott, dessen Majestät, Größe, Kraft nichts kann verglichen, geschweige denn vorgezogen werden. Aber aus ihm ist der Sohn geboren, das Wort, nicht wie ein Schall, der die Luft schlägt, oder ein Ton der Stimme, sondern in der Substanz einer von Gott hervorgebrachten Kraft. Die Zeit anlangend, so braucht Novatian das Wort: der Vater brachte den Sohn hervor quando voluit (c. 31.). Dennoch sagt er, er sey immer im Vater gewesen, und nie der Vater ohne Sohn; aber das Immer meint er nicht im absoluten Sinn. Sondern nur, weil vor der Welt und Zeit der Hervorgang des Sohnes war, kann die Zeit auf diesen Hervorgang nicht angewandt werden. Und insofern kann oder muß man von einem Immer reden. Eigentlich aber muß der, so keinen Ursprung hat, auf irgend eine Weise dem vor-

---

[13]) de Trin. 29. 30.

angehn, der von ihm entspringt. Zum Geschöpf will er darum den Sohn nicht machen, aber der Vater ist ihm der Eine Gott. Der Sohn kennt zwar den Vater, und das Geheimniß seiner eigenen Geburt, das kein Apostel und Prophet, keine Creatur überhaupt weiß. Er ist Gott, aber geborner Gott. „Nicht zwei Ungeborne wollen wir," sagt er, „also auch nicht zwei Götter." So ist klar, daß ihm der Vater allein sensu eminenti Gott ist, und der Eine Gott, während Tertullian versuchte, die durch Dreiheit vermittelte Einheit erst als die vollkommnere anzusehen. Der Vater ist allein omnium rerum principium et caput. Der Sohn ist der Unigenitus und Primogenitus aus dem Vater; aber trotz seiner Geburt aus dem Vater und nicht anderswoher, trotz dem, daß auch er Gott ist, zeigt doch auch er die Einheit Gottes, indem er in morigera obedientia dem Vater sich unterwirft und minister voluntatis paternae ist. Er ist geboren, um Gott zu seyn und Herr, denn alles hat ihm der Vater unterworfen. Aber es kommt die Zeit, wo der Sohn auctoritatem divinitatis rursus ad Patrem remittit. So daß aus Allem als der einige wahre und ewige Gott der Vater sich ergibt, a quo solo haec vis divinitatis emissa etiam in filium tradita et directa rursum per substantiae communionem ad Patrem revolvitur. Gradatim, reciproco meatu illa majestas atque divinitas ad Patrem, qui dederat eam, rursum ab ipso illo filio missa revertitur et retorquetur, und Princip von Allem, auch vom Sohn, der Vater ist, der Sohn Gott alles Uebrigen und so Mittler zwischen Gott und dem Menschen (c. 31.). In dem Angeführten wird sich kaum eine noch stärkere Subordination verkennen lassen, als die wir bei Tertullian fanden. Beide aber wollen die Einheit des Wesens von Vater und Sohn, wollen für die Zeit der Mittlerschaft Christus als Gott fassen; beide stellen sich zwar den Monarchianern entgegen, aber können ihrer nicht wirklich mächtig werden. Wissen die Monarchianer es nicht zu einem Unterschiede in Gott zu bringen, so gehen Tertullian und Novatian zwar aus von dem Unterschiede, aber bringen

die Gottheit für Christus nicht so rein heraus, wie die Monarchianer. Die Ursache aber ist, weil sie deren Standpunkt selbst noch nicht wesentlich überschritten haben. Wie die Patripassianer nur bei dem Werke der Offenbarung stehen blieben, so ist für die zwei genannten Gegner die Trinität auch nur für das Werk der Erlösung ein Bedürfniß. Für dieses glauben sie zwar einer Hypostase des Sohnes zu bedürfen: aber nicht außerdem. Und da nun die Offenbarung nicht ewig war, so bleibt a parte ante ein Punkt übrig, wo man mit dem Gegner noch wesentlich Eins ist. Vor seiner Zeugung zur Weltschöpfung ist der Sohn noch nicht persönlich in Gott. Darin sind beide Partheien Eins; ja auch, mit Ausnahme einiger entgegengesetzter Spuren bei Tertullian darin, daß das Daseyn des Sohnes, oder die Zeit seiner Entstehung vom Willen des Vaters abhänge. Und ebenso, wenn kein Mittler mehr nöthig ist, so ist auch, wo nicht die Persönlichkeit, doch die Gottheit (auctoritas divina) des Sohnes gefährdet. So droht dann die Trinität zu blos ökonomischer Bedeutung herabzusinken, ähnlich wie bei den Gegnern. Dem widerspricht freilich das christliche Bewußtseyn, das in Christus nicht eine vergängliche Offenbarung, oder eine bloße Kraft sehen will; aber daraus ergibt sich nur, daß von demselben immer wieder der Impuls ausgehen muß, der Trinitätslehre eine Fassung zu geben, die besser genüge, und im Wesen Gottes selbst ewige Unterschiede, nicht aber beliebige nach Zahl oder Daseyn aufweise. Dazu gehört aber freilich, daß die zwei Personen Vater und Sohn das Ausschließende gegen einander aufgeben, das sie noch nach dem Begriffe dieser Kirchenlehrer haben. Muß der Sohn seine Gottheit oder Macht wieder aufgeben, damit der Vater sie ganz habe, oder ist Christus der Weltregent an der Stelle des Vaters, und gelingt es nicht, beide und ebenso den heil. Geist an dem ganzen Werke sich betheiligen zu lassen, nur jeden auf seine Weise, so muß die Einheit Gottes mit Subordination oder momentanem Daseyn der Hypostasen erkauft werden. Es ist schon angedeutet, daß diß ausschließende

Verhältniß seinen Grund in der Trübung durch physische Kategorieen hat: denn in der Physis hat das Eigenthum, ja das individuelle Seyn Ausschließlichkeit an sich. Diese letztere ist nur ein schwaches Abbild der festen, unverwüstlichen Grenzen und Unterschiede, die im geistigen Gebiete herrschen. Aber im geistigen Reiche bedürfen die Unterschiede zu ihrer Selbstbehauptung nicht der Ausschließlichkeit, wie in der endlichen materiellen Welt; sondern hier bestätigen, wie schon Tertullian ahnt, die Unterschiede die Einheit, und machen sie zu einer vermittelten, aber eben dadurch geschlosseneren, wie z. B. schon das organische Reich es zeigt im Verhältniß zum anorganischen: hier aber ist auch die Einheit nicht eine abstracte Identität oder Continuität, sondern eine die Unterschiede setzende und bestätigende.

Noch wäre aus derselben afrikanischen Schule Cyprian zu erwähnen. Praktisch, wie er ist, hat er Neues für unser Gebiet nicht erzeugt: aber als Kirchenfürst, der, vor Allem zur Einheit gewandt, das Singuläre und noch in der Bewegung Begriffene auf der Seite liegen läßt, kann er uns als der treuste Repräsentant dessen gelten, was wir als kirchliche Gesammtlehre über die Christologie gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts anzusehen haben. So vertritt er uns gleichsam durch die Eigenthümlichkeit seiner Person das christologische Symbolum jener Zeit. Aber ebendeßhalb wird es angemessener seyn, zuvor noch die Stimme eines Mannes zu vernehmen, welcher an dem dogmatischen Kampfe jener Zeit sich selbst betheiligte, Hippolytus aus der orientalischen Kirche, der die patripassianische Bewegung in ihrer Heimath bekämpft.

Hippolytus ist, wie auch von Andern schon bemerkt ist, in der bisherigen Dogmengeschichte ungerecht vernachlässigt worden; was durch die möglichen Zweifel an der Aechtheit mancher ihm zugeschriebenen Werke entschuldigt, aber nicht gerechtfertigt wird. [14]) Diß möge die folgende, ausführlichere Behandlung befürworten.

---

[14]) Auch Baur in seinem ausführlichen Werk über Trinität u. s. w. hat

Was er dem Patripassianismus des Noet entgegensetzt, werden wir unten sehen. Aber dem Beron, der vom Logos sprach, ohne Zweifel so, daß dieser die offenbare Seite des Vaters sey (s. o. S. 537 ff.), antwortet er folgendermaßen: So wenig könne man eine Verwandlung der Gottheit in einen Menschen annehmen, oder eine κένωσις, durch welche das-

---

ihn ganz bei Seite gelassen, Hänell gibt ein ungenaues und unvollständiges Bild von ihm (l. c.). Mit Recht hat Reuter in den berl. Jahrb. 1843 auf die Bedeutung des Mannes aufmerksam gemacht, den nicht nur seine Zeit unter die Ersten stellte, sondern der auch dem Eusebius hoch steht, von Epiphanius (z. B. haer. 31.) viel benützt ist, und schon um seines Werkes πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις willen (Eus. KG. 6, 22. Photius Cod. 121.) als Häresiolog hoch zu stellen ist. Wir wissen aus Photius, daß das Werk mit Dosithëus anfieng und mit Noet und den Noetianern endigte (Phot. l. c.), die Nicolaiten, Montanisten, Kainiten, Marcion und Valentin behandelte. Die valentinianische Secte, (von welcher her der oben besprochene Beron kam) scheint im Anfang des dritten Jahrhunderts eine engere Verbindung mit der Kirchenlehre einzugehen bemüht gewesen zu seyn, wie wir in der marcionitischen Schule denselben Verlauf früher wahrgenommen haben. Das beweist auf seine Weise Apelles, der sich dem Valentinianismus zuneigte, Alexander, (Tertull. de carne Chr. 15. 16.) der ein wahres Leiden Jesu wollte, und der genannte Beron. Uebrigens ist bei der Frage nach der Aechtheit der Schriften des Hippolytus von dem Bruchstück seines Werkes über die Häresen auszugehen „Gegen die Härese des Noet." Daß das häresiologische Werk, was Eusebius kannte und Epiphanius benützte, dasselbe war, was Photius las, wird Niemand bezweifeln. Da nun dasselbe nach Photius mit Noet schloß, unser Fragment aber über Noet, das stets dem Hippolytus zugeschrieben ward, nicht blos (c. 18.) einen Schluß hat, der sich zum Schlusse eines ganzen Werkes eignet, sondern auch so beginnt (c. 1.), daß man sieht, es ist die Schrift ein Fragment, keine Homilie wie der Titel der vatican. Handschrift will, und zwar Fragment eines Werkes, in welchem zuvor von andern Häresen die Rede war, also eines häresiolog. Werkes: so haben wir alles Recht zu der Annahme, daß uns in diesem Fragment der letzte Theil des Werkes aufbewahrt sey, das Eusebius und Epiphanius vor sich haben. Dazu kommt, daß Gelasius, Bischof zu Rom, (Fabric. 1, 225.) eine Stelle anführt, die mit c. 18. unseres Fragm. dieselbe ist, so zwar, daß der Anfang aus c. 11.

jenige, was mit dem Vater identisch ist (ταυτὸν), identisch wird mit der Menschheit, daß nicht einmal Bewegung von Gott könne ausgesagt werden, geschweige denn Veränderung und Verwandlung. Der göttliche Wille (Fragm. 1.), wodurch Gott alles schuf und bewegt, bleibt unbewegt. Denn das Unendliche läßt auf keine Weise den Gedanken an Bewegung

---

und 12. oder 17. genommen ist. Noch schlagender sind die innern Gründe. Denn die Ansichten des Verfassers sind so eigenthümlich, daß sie schon im 4ten Jahrhundert nicht mehr in eines orthodoxen Kirchenlehrers Mund hätten gelegt werden können. Sie zeigen uns die orthodoxe Trinitätslehre auf der Stufe, wo sie noch nicht durch den Arianismus über die Consequenzen davon belehrt ist, den Sohn seine Hypostase erst außerhalb der göttlichen Sphäre finden zu lassen, bei der Entstehung der Welt. Der Verfasser ist noch dem unschuldigeren Subordinatianismus zugethan, der zugleich an seiner innern Inconsequenz den Impuls zu weiterem Fortschritt und zur Ausscheidung des Inadäquaten in sich schließt; läßt auch zum voraus keinen Zweifel darüber, daß, wenn das Entweder — Oder ihm schon vorläge, „Athanasius oder Arius," er zu dem Letztern sich nicht könnte hingezogen fühlen. Die Stufe des Origenes hat er noch nicht erreicht; dagegen in Vergleich mit Tertullian sehen wir eine schärfere Ausbildung des Gegensatzes gegen die fortdauernden patripassianischen Bewegungen. So fällt die Schrift, zu der diß Fragment gehört, entschieden aus innern Gründen zwischen Tertullian und Origenes, was vollkommen auf Hippolytus paßt, der, nach Gelasius Bischof in Arabien, an die Gemahlin des Philippus Arabs einen Brief geschrieben haben soll. — Dieses Bruchstück soll für unsere Darstellung des Hippolytus, um ein Bild von ihm zu gebrauchen, die Grundfäden hergeben. Weiter glaube ich als ächt bezeichnen zu dürfen unter den Schriften, die für die Christologie in Betracht kommen, seine Schrift über den Antichrist. Da er sich viel mit chronologischen Studien beschäftigte, auch den Daniel commentirte (vgl. Fabr. 1, 272.), und da die Catenen über die drei ersten Evang. (vgl. zu Matth. c. 24. Luc. 21.) zeigen, daß er viel über den Antichrist nachdachte, endlich da, wie auch Photius bemerkt, Styl und Gedanken archaistisch sind: so kann an der Aechtheit auch dieses Buchs nicht mit Grund gezweifelt werden. In diesem Buche spielt aber ferner der Hades eine große Rolle (c. 11. 45.), daher sowohl die Schrift λόγος πρὸς Ἕλληνας, von der die Abhandlung mit dem Titel κατὰ Πλάτωνα

zu, da es keinen Ort hat, wohin, und nichts, um das es sich bewegen sollte. Für das nach seinem Wesen Unendliche, Unbewegliche, wäre Bewegung schon Verwandlung. Der Sohn Gottes daher ist auch in seiner Menschwerdung nicht in irgend welche Verwandlung eingegangen, sondern übernahm nur unsertwegen die Umschreibung durch das natürliche Fleisch, blieb

(Fabr. 1, 220 ff.) ein Fragment ist, als auch das Fragment bei A. Mai (Coll. Nova 7, 12.) ihm sehr wohl zukommen kann. Mit den christologischen Sätzen der Abhandlung gegen Noet und der Schrift gegen den Antichrist stimmt auch der λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια überein; vgl. c. 6 mit c. Noët. 18. — C. 3. dieser Homilieen scheint zwar die Lehre enthalten, daß Maria auch nach der Geburt Christi Jungfrau blieb, wogegen noch Tertullian stark protestirt. Aber theils hat doch auch schon die dem Gregor. Thaumat. zugeschriebne Rede am Epiphanienfest diese Lehre; theils kann vielleicht die ernste Vertheidigung der wahren Ansicht bei Tertullian schon Zeichen eines beginnenden Widerspruchs seyn, theils ist mir eine andere Erklärung dieser Stelle wahrscheinlicher (vgl. Anm. 20.). Diese Lehre kann zuerst von Doketen, die doch Christi Geburt stehen lassen wollten, z. B. den Valentinianern, aufgestellt seyn, und sich dann um unsre Zeit auch in der Kirche aus andern Gründen empfohlen haben. Wie ja die Geschichte des Montanismus ähnlichen Verlauf zeigt. — Ist es doch überhaupt dem zweiten Jahrhundert und besonders dem Tertullian noch ganz anders ein Ernst mit der vollkommnen Wahrheit der Menschwerdung Christi, als dem Hippolytus, wie wir bald sehen werden. Die übrigen Fragmente anlangend, so ist das Mai'sche 7, 134. lateinisch von Leontius aufbewahrt (Fabr. 1, 266.), in größerem Umfang; das Mai'sche p. 68. hatten wir schon vor Mai griechisch (c. Beron. Fabr. 1, 227.). Das Fragment Fabr. 1, 266. aus seinem Commentar über die Genesis ist von Hieronymus und die Fragmm. Fabr. 1, 267—269. sind durch Theodoret beglaubigt. Die übrigen christologischen Fragmente aus dem Commentar über die Genesis (Fabr. 2, 22—31.), und die demonst. c. Jud. (Fabr. 2, 2—5.) machen keinen Anstand, so wenig als die trinitarischen und christologischen Fragm. 1, 267 bis 281. Bedenklich kann das Fragm. 1, 282. seyn, wegen seiner Ueberschrift, zusammengenommen mit seiner Abendmahlslehre. Wogegen die Schrift περὶ χαρισμάτων 1, 245 ff. nichts Verdächtiges hat, als den unsichern Titel, freilich auch nichts für unsern Zweck Bedeutendes, das Glaubensbekenntniß (246.) ausgenommen, welches kurz, einfach, alterthümlichen Ansehens ist. Unächt dagegen

aber selbst ohne Fleisch (δίχα σαρκὸς) und außerhalb aller Umschreibung. So wenig kann eine Verwandlung Statt finden der Gottheit in Menschheit oder umgekehrt, daß vielmehr Gott und Mensch gar nicht mit einander können verglichen werden. Sie sind ἑτεροφυεῖς. Mit dem Schöpfer des Alls kann das Geschöpf, mit dem Unendlichen das Endliche (τῷ ἀπείρῳ τὸ περατὸν), mit der Unbegrenztheit die Grenze in keiner Weise verglichen werden, denn sie sind nicht blos relativ sondern wesentlich (φυσικῶς) verschieden. Das Göttliche vor der Menschwerdung bleibt auch nach dieser wesentlich unendlich, unbeschränkt, leidensunfähig, unvergleichbar, unveränderlich und unwandelbar (ἀναλλοίωτον, ἄτρεπτον) durch sich selbst mächtig u. s. w. Der ethnischen, mit Pantheistischem zusammenhängenden Wandelbarkeit Gottes wird also hier seine absolute Unbeweglichkeit entgegen gestellt. Aber wo Gottes ἄπειρον, ἄτρεπτον so, wie von Hippolytus geschieht, gehandhabt, wo auch die Zulassung als etwas von Thun und Bewirken Unterschiedenes aus Gott, dieser Unveränderlichkeit wegen ausgeschlossen wird, wie wir bald sehen werden: da ist die Welt in Selbstlosigkeit gehalten, da hat eigentlich nur Gott Realität, so daß wir die theologische Grundanschauung des Hippolytus nicht werden davon freisprechen können, daß sie in zu großer Hast sich dem Patripassianismus entgegensetzend, nur in andrer Weise dem pantheistischen Gedanken zu nahe komme. Es ist wohl gut zu sagen, daß Gott nicht durch die Endlichkeit leiden könne (Fragm. 3.: οὐ πέφυκε περιγράφεσθαι γενητῇ φύσει τὸ κατὰ φύσιν ἀγένητον), wenn sie auch mit ihm zu einem Ganzen zusammenwuchs durch die allen Verstand gefangennehmende Empfängniß (περιγράφουσαν σύλληψιν). Aber es ist nicht gut, der Liebe des Sohnes und ihrer Macht und der Einheit der Person Christi so wenig Rechnung zu tragen, daß das Göttliche in seiner Unbewegtheit, Unendlichkeit u. s. w. und das Menschliche als völlig wesensungleich,

---

ist das von Joann. Antioch. Mitgetheilte (Fabr. 2, 32.), das ganz monophysitisch lautet, und allen beglaubigten christologischen Ansichten des Hippolytus widerspricht.

gar nicht mit einander vergleichbar prädicirt werden. Wie dabei die Lehre vom göttlichen Ebenbild völlig vergessen ist, so kann auch die Lehre von Christus bei solchen Prämissen nur unvollkommen ausfallen. Dennoch ist es lehrreich, die christologische Theorie des Hippolytus näher zu betrachten.

Wir sehen hier zuerst, was Hippolytus über die göttliche Seite in der Person Christi lehrt; schreiten dann zu der Menschwerdung fort, und betrachten endlich, wie er Göttliches und Menschliches in Christus verbunden denkt.

1. Die Patripassianer aus Noet's Schule, die mit denselben Schriftstellen auftraten, wie Praxeas (Exod. 3, 6. 20, 3. Bar. 3, 36. Jes. 45, 5. Röm. 9, 5. Joh. 14, 9.) schlossen daraus: Christus ist der Vater selbst, er ist der Sohn, er wurde geboren, er litt und erweckte sich selbst. Er erwiedert nun, man müsse nicht, um dem Theodotus zu widerstehn, der nur auf Christi Menschheit schaue, nur auf die Gottheit Christi sehen und die ganze Gottheit ihm zuschreiben (c. Noët. 3. 11.). Beides sey gleich einseitig (μονόκωλον). „Wer wird leugnen, daß Gott Einer ist? Darum aber wird man nicht sofort die Oekonomie beseitigen," durch welche er auch unterschieden ist. Ist Christus Gott, sagen sie, und Gott Einer, so muß das Leiden, das Christo zukommt, auch dem Vater zugeschrieben werden. Aber vielmehr der Eine Gott, an den man glauben muß, ist ungeboren, ἀπαθής, ἀθάνατος, alles thuend wie und wann er will (c. 8.). Diese Sichselbstgleichheit Gottes hält Hippolytus so fest, daß er auch nicht einmal den Unterschied des Wollens und Nichtwollens in Gott zulassen will (Fabr. 2, 45.). Auch der Λόγος τοῦ θεοῦ ist ἀπαθής, und nur durch das Fleisch ist er leidentlich. So ist es also bei Hippolytus nicht, wie noch bei Tertullian, der Wunsch, Gott an der Endlichkeit sich betheiligen zu lassen, was zur Unterscheidung des Sohnes (υἱός, oft παῖς θεοῦ) ihn veranlaßt, sondern theils die Schriftstellen, die den Sohn vom Vater unterscheiden, theils das Bedürfniß, die persönliche Einwohnung Gottes in Christo festzuhalten wie Gottes Einheit. Wie entledigt er sich nun dieser Aufgabe? Er sagt (c. 10.):

„Da Gott noch allein war und nichts Gleichzeitiges bei sich hatte, wollte er die Welt schaffen. Die Weltidee denkend, wollend und sprechend schuf er die Welt und alsbald stand das Gewordene bei ihm, wie er es wollte. Uns genügt zu wissen, daß Gott Nichts gleichzeitig war; nichts war als er. Aber er, obwohl allein seyend, war in Vielheit (πολὺς ἦν); denn er war weder ohne den Logos, noch ohne die Sophia (ἄλογος ἄσοφος), ohne Macht und Rath: Alles war in ihm und er selbst war das All (τὸ πᾶν). Als er wollte, zeigte er, wie er wollte, seinen Logos zu den von ihm vorher bestimmten Zeiten und durch ihn schuf er alles, durch das Wort (Logos) alles schaffend, durch die Weisheit alles in Schönheit ordnend. Als Fürsten dessen, was da wurde, als Berather und Werkmeister erzeugte er den Logos. Diesen, ihn in sich tragend, machte er sichtbar. Dieser war sein eigner Verstand (νοῦς), unsichtbar zuerst der werdenden Welt, ihm allein früher sichtbar. Indem er nun aussprach das erste Wort, und Licht zeugte aus Licht, ließ er den Herrn für die Schöpfung hervor (προῆκε τῇ κτίσει τὸν κύριον), damit die Welt, ihn sehend durch sein Erscheinen, gerettet werden könnte. Und so stand ein Anderer neben Gott" (c. 11.). „Zwei Götter," fährt er fort, „will ich damit nicht lehren, sondern nur zwei πρόσωπα, die Bewahrung der οἰκονομία (c. 11. 14.), Licht aus Licht, Wasser aus der Quelle, Strahl aus der Sonne. Denn er ist Eine Kraft aus dem Ganzen; das Ganze aber ist der Vater (c. 11.). Christus nach seiner göttlichen Seite ist παντοκράτωρ (c. 6.), alles ist durch ihn gemacht, er allein aber ist aus dem Vater (c. 11.). Paulus wagt zu sagen: er sey Gott über Alles; und mit Recht, denn er hat selbst bekannt, daß ihm Alles übergeben sey (c. 6.). Wie wir nach Joh. 17, 22. nicht Eins seyn sollen unter uns und mit Gott und Christo in Bezug auf die Persönlichkeit (κατὰ τὴν οὐσίαν), sondern nach der δύναμις und διάθεσις τῆς ὁμοφρονίας (d. h. ohne Zweifel nach der gleichen in uns wohnenden Gotteskraft und der Gleichgestimmtheit der Gesinnung): so bekannte Er, daß er in dem Vater sey δυνάμει, διαθέσει. Denn

der Sohn (ὁ Παῖς) ist der einige Verstand des Vaters. Hervortretend in die Welt ist Gottes νοῦς als Sohn Gottes (παῖς θεοῦ) gezeigt (vgl. auch de Chr. et Antichr. c. 3.: ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ὁ πάλαι λόγος). Lehren wir also eine Götter-vielheit, die im Laufe der Zeit angelandet sey? Mit Nichten. Alles läuft auf Einen zurück. Der Logos ist des Vaters νοῦς, σοφία, λόγος selbst, eine und dieselbe δύναμις mit der väterlichen (μία δύναμις πατρῴα, c. 8. 6. 11.). Was die δύναμις anlangt, so ist es Ein Gott. Dreifältig aber (τριχῆς) ist, was die Oekonomie betrifft, seine Darstellung (ἐπίδειξις c. 8.). Die Oekonomie, weil sie harmonisch ist in ihren Gliedern (οἰκονομία συμφωνίας) führt auf Einen Gott zurück; denn es ist Gott Einer. Denn der gebietet, ist der Vater; der gehorcht, ist der Sohn; der da erleuchtet, der heil. Geist. Der Vater über Allem, der Sohn durch Alles, der heil. Geist in Allem (Eph. 4, 6.), und es ist uns unmöglich, Einen Gott anzunehmen, wenn wir nicht wirklich an Vater, Sohn und Geist glauben. Die Juden rühmten sich des Vaters, aber zum Danken kamen sie nicht (d. h. zu kindlicher Gesinnung, zu einem wirklichen Vater), denn sie erkannten den Sohn nicht. Die Jünger erkannten den Sohn; aber nicht im heil. Geist, daher sie ihn auch verleugneten (c. 14.).

Mithin ist es außer der Wesensgleichheit und der Gleichheit des Willens und Denkens, noch der gemeinsame Ursprung von dem Vater, und die Einheit des Werkes, mit dem die drei πρόσωπα jedes nach seiner Art sich beschäftigen, wodurch die Einheit trotz der mehreren πρόσωπα soll festgehalten werden. Der Vater will oder spricht, der Sohn vollbringt, der heil. Geist vermittelt Christi Werk mit dem Bewußtseyn, gibt die Erleuchtung darüber (συνετίζει, φανεροῦν, c. 14.). Zweierlei ist sonach verbunden, aber nicht geeinigt. Je mehr auf das letztere, die Einheit des Werkes, das Gewicht fällt, desto mehr wird die Basis für drei Hypostasen entzogen: die Dreiheit fällt nicht in Gottes innerstes Wesen, sondern nur auf die Erscheinungsseite oder die Seite des Werkes. Man hat daher dem Hippolytus

Sabellianismus vorgeworfen, [15]**) aber doch mit Unrecht. Denn er verlangt für jeden der Drei göttliche Verehrung, denkt sie also hypostatisch** (c. 13. **vgl.** Theoph. 10.). **Je mehr er aber andrerseits auf der Dreiheit der Prosopa besteht, insbe**sondere was das zweite Prosopon anlangt, den Moment angibt, von wo an der Verstand Gottes oder sein Wort zum Sohn gezeugt und in die Welt als ein ἕτερος Gott gegenüber gestellt sey, desto mehr nehmen wir wahr, daß er die Einheit Gottes nur durch Subordinatianismus zu schirmen weiß. Die Macht der Einheit ist in dem Vater, von dem alles, auch die οἰκονομία ausgeht, zu welchem, als dem πᾶν, sich der Sohn nur als Strahl der Sonne oder als Theil des Ganzen verhält; der dem Sohn zwar Alles unterworfen hat, aber nicht sich selbst, der vielmehr gebietet, während der Sohn gehorcht, ja der ihn, seinen eigenen νοῦς, zu einem hypostatischen Daseyn neben sich ruft, weil er will, und wann er will. Zwar durch eine bestimmte Scheidelinie ist auch so diese Lehre vom Sohn noch getrennt von der arianischen; denn Wesensgleichheit mit dem Vater hat der Sohn: ist keine Creatur, sondern gezeugt von ihm vor aller Creatur. Aber wenn auch nicht sein Wesen, so fällt doch seine Personwerdung aus der Sphäre der Ewigkeit heraus. Sein Wesen ist der göttliche Verstand, die göttliche Weisheit, die göttliche Macht selbst; es sind die Theologumena vom göttlichen Wort und der göttlichen Weisheit in ihm geeinigt; aber weil der Vater selbst nicht ohne Macht und Weisheit (ἄλογος, ἄσοφος) seyn kann, so kommt Hippolytus gleichfalls nicht darüber hinaus, wie Tertullian mit dem Vater wenigstens die ewige Seite oder das Wesen des Sohnes zu identificiren, obwohl er andrerseits einen Ansatz zu einem ewigen Unterschied des Vaters vom Sohne darin hat, daß er (s. o.) sagt: vor der Erzeugung habe der Vater ihn schon in sich getragen. Aber dieser Gedanke hätte, wenn die Potenz des Sohnes in Gott der νοῦς, die σοφία ist, ohne welche doch auch der Vater nicht

[15]) z. B. Hänell.

kann gedacht werden, nur so ohne Beeinträchtigung des Vaters weiter verfolgt werden können, wenn auf irgend eine Weise der göttliche νοῦς gleichsam als sich verdoppelnd, im Vater bleibend, aber, um mit Tertullian zu reden, in dem Wort sich objectivirend dargestellt worden wäre. Aber die Weisheit und Macht in Gott ist ihm nicht hypostatisch, sondern sie sind Prädikate des Vaters selbst; hypostatisch werden sie außerhalb Gottes in der Welt. Und so können wir kurz sagen: Mit dem Einen Fuß steht Hippolytus, wie alle Kirchenlehrer dieser Zeit noch auf dem Boden der patripassianischen Gegner; und gleichsam auf sabellianischem Grunde wird ein subordinatianisches System erbaut.

Nicht blos Unterschiede für die subjective Betrachtung, sondern reale und objective werden in Gott gesucht. Aber ewige Wesensunterschiede werden nicht gefunden. Die Weisheit und das Wort der Allmacht muß als eine Thätigkeit oder Eigenschaft auch dem Vater selbst zukommen: und so ist immer der Sohn, der jene Weisheit des Vaters ist, im Begriff, wieder zurückzugehn aus seiner Hypostase, die er nur dem Willen, nicht dem Wesen des Vaters verdankt, in sein Wesen, das ununterscheidbar auch Wesen des Vaters, der einzigen feststehenden Hypostase ist.

Diese Zeitlichkeit der Sohnschaft spricht Hippolytus noch bestimmter als Tertullian aus. Der Eingeborne, sagt er, war zwar vollkommner Logos vor der Menschwerdung, aber noch nicht vollkommner Sohn. [16]) Wer war im Himmel, als der Logos ohne Menschheit, gesandt, um zu zeigen, daß der auf Erden war, auch im Himmel sey? Der Logos nahm den bei den Menschenkindern üblichen Namen an, den Ausdruck zärtlicher Liebe (c. 15.) und ließ sich Menschensohn nennen von Anfang an, z. B. bei Daniel, obwohl er noch nicht Mensch war, weil er es werden und in vollkommner Sohn-

---

[16]) c. 15.: *Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν υἱὸς, καίτοι τέλειος ὢν Λόγος μονογενής* etc. c. 4.

schaft dargestellt seyn sollte (c. 4.).[17] Seine Sohnschaft also ist eine wachsende, erst mit der Menschwerdung sich vollendende; an der Sohnschaft aber hängt seine Persönlichkeit, die er den Logos freilich schon vor der Incarnation gewinnen ließ, mit Hinblick auf die Erlösung in Christo (c. 10.), aber die er von der Endlichkeit abzuleiten geneigt seyn mußte, wenn er nur

---

[17]) Hiemit will Hippolytus c. 15. seine Befugniß darthun, dem Logos auch den Namen Sohn zu geben. Es ist sehr beachtenswerth, daß die monarchianischen Gegner, die er bekämpft, gegen das Wort Logos nichts haben, auch nicht gegen den Satz, der Logos ward Fleisch. Aber sie protestiren als gegen eine Neuerung, ein ξένον, dagegen, daß man den ewigen Logos identificire mit υἱός, indem sie das Wort Logos so deuten, daß ihm keine hypostatische Bedeutung anhaftet, und diese Bedeutung bezeichnen sie als die von Johannes selbst beabsichtigte. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ, sprechen sie. Merkwürdig ist hieran zweierlei. Erstens sieht man daraus wieder die Grundlosigkeit der Baur'schen Argumentation, wornach die patripassianische Ansicht ein indirectes, aber starkes Zeugniß gegen die Geltung oder Aechtheit des johanneischen Evangeliums wäre, weil ja doch die Logologie bei Johannes eine so große Rolle spiele, diese aber von den Patripassianern verworfen werde. Denn man sieht, daß Johannes keineswegs eine Collision bringen konnte, da man sich durch Interpretation zu helfen wußte. Vielmehr glaubte diese Richtung die stärksten Schriftstellen für sich am Evangelium Johannis zu haben. Zweitens versetzt uns die Behauptung der Gegner, daß es etwas Neues sey, den Logos mit dem Sohn zu identificiren und dadurch dem Sohn eine vorweltliche hypostatische Existenz zu sichern, wenn sie Glauben verdient, recht anschaulich in eine Zeit, wo man über die Wesensgleichheit der höhern Natur in Christo mit Gott vollkommen sicher und einig, aber wo auch die Richtung auf eine besondere Hypostase derselben, die wir im Anfang des zweiten Jahrhunderts und weiterhin so lebendig fanden, in der Gegend des Noet fast zurückgetreten war, weil das christliche Bewußtseyn das, was ihm vorläufig die Hauptsache war, vollkommen gewonnen hatte auch ohne besondere Hypostase des Sohnes, nämlich, daß die Person des ewigen Gottes selbst in Christus den Menschen genahet sey. Konnten doch auch die Patripassianer sagen, die Weisheit, der Verstand und die Allmacht Gottes sey in Christus Mensch geworden, und sie brachten die Ewigkeit der in ihm erschienenen Hypostase vollständiger als die betrachteten Kirchenlehrer heraus, indem

außerhalb der göttlichen Sphäre für sie eine Stelle hatte. Ist Gott absolut ἄτρεπτος (2, 45.), unbeweglich (c. Ber. Fragm. 1.), und doch erst in der Zeit der göttliche Logos hypostatisch oder Sohn geworden, so kann das Hypostatische an ihm nicht zu Gott gehören. In der That ist zwar keineswegs das Wesen des Logos, wohl aber sein Personwerden

sie die eine Hypostase, die sie anerkennen, Gott selbst, oder den Vater persönlich in Christus erscheinen lassen. Darin liegt auch ein fernerer Beweis für das hohe Alterthum dieser Schrift, ja für ihre Abfassung in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Denn wie das Zurücktreten der Hypostase des Logos und des vorweltlichen Sohnes, die wir bei Justin noch so stark finden, den ganzen geschilderten Verlauf der Logoslehre zu seiner Voraussetzung hat: so konnte andrerseits ein Späterer nicht mehr zugestehen, was Hippolytus doch thut (c. 15. init.), daß die Identification des Logos mit dem stets hypostatisch gedachten Sohn ein Neues, wenn gleich durch Paulus und die Apoc. 19, 11. Gerechtfertigtes sey. Fragen wir aber geschichtlich, was neu war, und was alt, so war neu allerdings die dogmatisch scharfe Ausprägung des Wortes Sohn zur Bezeichnung des Moments der Persönlichkeit, denn früher war das Wort Sohn Gottes nicht blos für die präexistente zweite Hypostase gebraucht, sondern auch von Christi ganzer irdischer Persönlichkeit, was jetzt, wo streng gesprochen ward, nicht mehr oder nur um des höhern Wesens Christi willen angieng. Zu dieser scharfen Ausprägung trieb die aus den früher angeführten Gründen (S. 600. 601.) vorliegende Nothwendigkeit, die Hypostase des Sohnes anderswie sicher zu stellen, als durch die Lehre vom Wort und der Sophia, die in ihrer nachgewiesenen Einigung im Logos nur hinreichten, das göttliche Wesen des Sohnes zu begründen. Wenn nun diese Einsicht zu einer andern Begründung der Hypostase des Sohnes trieb, aber diese zunächst durch die Verbindung der Genesis seiner Hypostase mit der Genesis der Welt versucht ward, die er schaffen sollte: so lag darin freilich ein Hingleiten zu arianisirenden Gedanken, nicht zwar in Beziehung auf das Wesen, wohl aber das Personseyn des Sohnes. Daß man eine besondere Hypostase des Sohnes wollte, und zwar angeregt durch den Patripassianismus, von Tertullian an mit erneuter Lebendigkeit, das ist dabei das Alte, denn daß die höhere Natur in Christo eine präexistirende göttliche Hypostase sey, war längst anerkannt, wenn gleich, wie gesagt, etwas zurückgetreten vom Ende des zweiten

unter den Typus der Creatürlichkeit und der Endlichkeit gestellt; Letzteres, sofern es in der Zeit beginnt und vom Unvollkommnen zum Vollkommnen fortschreitet; Ersteres insofern nicht das Wesen Gottes als trinitarisch gedacht ist, sondern durch seinen Willen wird sein Verstand zu einer eigenen Hypostase, wann und wie er will (s. o. und c. Noët. c. 16.).

Jahrhunderts an; aber die Form, dieses Personseyn oder Personwerden zu begründen, war neu, denn die Früheren hatten noch nicht der göttlichen Einheit zu lieb das Hypostatische an dem Sohn aus der innern göttlichen Sphäre hinausgerückt. Dieses Neue veraltete freilich bald und war vergänglich, wie es denn, wenn darauf bestanden wurde, immer mehr hineinziehen mußte, wohin man nicht wollte, in die arianische Bahn. Aber man muß den Kirchenlehrern, die wir hier vor uns haben, nachrühmen, daß sie dem arianisirenden Zuge, der die Hypostase, nicht blos das hypostatische Moment des Sohnes zu einer Creatur zu machen drohte, auch nach Kräften entgegen arbeiteten. Nicht blos durch die wahrhaft göttliche Wesenheit, die sie stets für den Sohn verlangten; sondern auch dadurch, daß sie den Sohn außer und neben Gott, doch mit dem innern Logos des Vaters in die engste Beziehung zu setzen suchten. Tertullian, wie wir sahen, so, daß er in dem innern ewigen Wesen Gottes, des innern Wortes, schon die Potenz der Sohnschaft und Menschwerdung aufzuzeigen suchte; Hippolytus so, daß er auch dem λόγος ἄσαρκος in Gott schon den Namen des Sohnes, besonders um seiner Bestimmung zur Menschwerdung willen beilegte, was er selbst gewissermaßen, wie gesagt, als eine Neuerung bekennt, die aber schriftmäßig sey, und in welcher wir das wohlbegründete Bestreben werden erkennen dürfen, sich nicht mit einer aus dem innern Wesen Gottes gerückten Hypostase der höhern Natur Christi zu begnügen, sondern in die innerste göttliche Sphäre selbst dieselbe zu verlegen; ein Bestreben, das, wie es offenbar an die alte kirchliche Richtung wieder enger anknüpft (die auch der Patripassianismus auf seine Weise uns verkündigt), so schon ein Vorbote derjenigen Trinitätslehre ist, die die Väter zu Nicäa festsetzten und die noch im Lauf des dritten Jahrhunderts sogleich hervortrat, als die arianisirenden Elemente der so eben besprochenen Kirchenlehrer sich zu einem selbständigen consequenteren Ganzen zusammenzuschließen begannen. Das Gesagte steht fest, obwohl man zugeben muß, daß die versuchte Verbindung der Hypostase des Sohns mit dem innern Logos zum Ziele so

Diese Geburt des Sohnes, der aus dem Logos des Vaters und im Vater zum Sohne wird, ist, wie seine Geburt ins Fleisch, ein Geheimniß, wovon wir das Resultat und Produkt in Christo vor Augen sehen, ohne das Wie des Prozesses erkennen zu können. Vielmehr ist diese Einsicht den Heiligen vorbehalten, die Gottes Angesicht schauen werden;

---

lange nicht führen konnte, als man in Gott selbst keine andere Wurzel für die Trinitätslehre aufgefunden hatte, als die trügerische, in der Vielheit der göttlichen Eigenschaften (z. B. der Weisheit). Ungenügend war diß ja freilich, wie schon das zeigt, daß wenn die göttlichen Eigenschaften Potenzen der Hypostasen seyn sollen, eine Trinität nicht herauskommt. Gott ist da, um mit Hippolytus selbst dem Hippolytus zu entgegnen, πολὺς, nicht trinitarisch. Allerdings ferner ist, bevor der Gottesbegriff selbst umgebildet und so eine andere Grundlegung für die trinitarischen Unterschiede gewonnen ist, jene Verknüpfung der Weisheit und Allmacht in Gott mit dem mundanen Sohn ein theilweises Zurückkehren zu derselben Basis, die man so eben verlassen, um die Hypostase des Sohnes vollkommner als die Logoslehre vermochte, sicher zu stellen. Allein zeigt sich gleich hierin eine noch übrige Verdunkelung der oben gerühmten Einsicht, so wird doch dieser Mangel dadurch reichlich aufgewogen, daß wir in der damit beginnenden Zurückführung des mundanen Sohnes in das innere göttliche Wesen schon den Anfang davon gewahren, von dem Hypostatischen das Creatürliche und Arianisirende abzustreifen. So daß sich hier ganz dasselbe für das Moment des Hypostatischen vollzieht, was wir oben im zweiten Jahrhundert in Beziehung auf das Wesen des Sohnes wahrgenommen haben. Denn im zweiten Jahrhundert war der Logos dem Wesen der geschaffenen Welt weit näher gerückt worden, als das im dritten der Fall ist; er war unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung ethischer Kategorieen) als die Welt selbst nach ihrer idealen Seite, als κόσμος νοητός gedacht, wobei der Schöpfungsbegriff nicht zu seinem Rechte kommen konnte. Das war abgestreift gegen das Ende des Jahrhunderts, durch Erringung der stamina des christlichen Gottesbegriffs im Kampf mit dem vielgestaltigen Gnosticismus; und obwohl wir bei Tertullian, dem der innere göttliche Logos auch Weltidee ist, die frühere Theorie noch nachwirkend fanden, obwohl die ganze Unterscheidung zwischen dem innern Logos und dem mundanen Sohn in einer gewissen Analogie mit der frühern von Irenäus an verworfenen Theorie

und ein noch tieferes Geheimniß ist die Geburt des Sohnes aus Gott, die (Ps. 110, 3.) geschah vor dem Morgenstern, als die Menschwerdung desselben (c. 16.). Nur soviel ist ihm gewiß, der Logos bleibt auch nachdem er Person geworden war oder Sohn, Eins mit dem Vater, ἀχώριστος τοῦ Πατρὸς (c. Noët. c. 18. Theophan. c. 7.), und alles erfüllt er troß seiner Hypostase (Fabr. 2, 45.). Er ist ἀπερίγραπτος, ἀκατάληπτος (Theophan. 2.). Er nennt ihn μονογενὴς θεοῦ λόγος (2, 29.), λόγος τοῦ πατρὸς πρὸ πάντων γεγεννημένος (de Christo et Antichr. c. 11.), oder πρὸ αἰώνων μονογενὴς (de Charism. T. 1, 246.). In seinem Commentar zur Genesis (Fabr. 2, 29.) scheint er sogar noch weiter zu gehen. Die Worte Christi nämlich (Joh. 17, 5.: „Vater verkläre mich mit der Klarheit" u. s. w. erklärt er folgendermaßen: ἀεὶ γὰρ ἦν ἐν τῇ δόξῃ θεοπρεπεῖ, τῷ ἰδίῳ συνυπάρχων γεννήτορι πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου καὶ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς, was an Irenäus erinnert. Diese Stelle kann zwar nicht beweisen, daß Hippolytus in dem ewigen göttlichen Wesen den Unterschied von Vater und Sohn hat, — was mit allem Obigen stritte; wohl aber, daß alles Arianisirende ihm nur so zu sagen wider Willen einfließt. Daß eine Zeit gewesen, in der der Sohn noch nicht war, ist ihm ohne Zweifel schon darum unmöglich zu sagen, weil die Zeit erst mit der Welt ward, die Welt aber durch den Sohn, der keine Creatur, sondern Sohn seyn soll. Aber unbefangen läßt

---

vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς steht, so ist doch auch der Fortschritt nicht zu übersehen, der darin besteht, daß der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς in ihrer neuen höhern Potenz nicht sowohl die in Gott ruhende und die in Wirklichkeit gesetzte Weltidee enthält, als vielmehr die innere göttliche Vernunft einerseits, die hypostatisch oder Sohn gewordne andrerseits bezeichnet, also die jetzige Unterscheidung von Logos und Sohn von dem Produkt, von dem Weltbegriffe sich abwendet und dem Gottesbegriffe selbst zugekehrt ist, wenn gleich nur erst so, daß für die Gewinnung der Hypostase, — (nicht mehr des göttlichen Wesens im Sohn) voreilig zur Welt gegriffen wird.

er daneben den Satz stehen, daß der Logos nicht ewig Person (Sohn) war, sondern auf sein substanzielles Seyn in dem Vater als dessen Macht und Weisheit, erst die wirkliche Sohnschaft, die hypostatische Existenz folgte, oder, was dasselbe für ihn ist, daß der Vater zuerst einsam war in sich, nur mit einer Vielheit von Eigenschaften, als er aber wollte, den Sohn sich gegenüber stellte (c. Noët. 10.). Das Zeigen (δεικνύναι, ib.) des ewig, aber nur für den Vater sichtbar, im göttlichen Wesen vorhandenen Logos ist ja dem Hippolytus ein Zeugen (γεννᾷν) des Logos in die Hypostase des Sohnes, so daß fortan auch dem Vater ein ἕτερος gegenüberstand (c. 10. 11.).

Diese Hypostase des Sohnes ist nicht blos weltschöpferisch (πάντων δημιουργός, Theoph. 2. c. Noët 10.), sondern auch Herr alles Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen (de Chr. et Antichr. 26.), ihr König und Richter. Er hält das Sichtbare und Unsichtbare zusammen in seinem guten Stand (2, 29.). Der Logos oder Sohn ist das Princip aller Offenbarung: in den Propheten hat das Wort gesprochen (l. c. 31.), wandelte in ihnen und sprach von sich selbst, indem es sein eigner Herold ward (ἐν τούτοις πολιτευόμενος), zeigend das Wort, das unter den Menschen erscheinen sollte (c. Noët. 11.). Da er namentlich die Propheten, zu denen auch Moses gehört (1, 246.), nicht spontan gedacht haben wird im Momente der Offenbarung (vgl. de Chr. et Antichr. 2.: ὀργάνων δίκην ἡνωμένον ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον, ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός: und c. 12. nennt er die Propheten Christi Augen, und c. 2. unsre Augen), so kann er den Ausdruck gebrauchen, daß Christus schon in den Propheten gewandelt habe: und, wie er nach Theodoret (Fabr. 1, 267.) gethan zu haben scheint, von drei Formen der Parusie Christi reden, von welchen ohne Zweifel die erste sein Wandeln mit den Patriarchen, oder die Erscheinung vor ihnen (vgl. zu Gen. 3, 8. Fabr. 2, 22.), die zweite sein Wandeln in den Propheten ist, wobei sie gleichsam momentan seine Erscheinungsform werden; die dritte die Menschwerdung, in der er vollkommen und bleibend die Mensch-

heit annahm und ein vollkommen menschliches Leben führte. Diese dritte unterscheidet er dann hergebrachtermaßen wieder in die Ankunft des Erlösers in Niedrigkeit, und die in der Herrlichkeit (de Chr. et Antichr. 44.).

2. Wir haben zunächst bei der Menschwerdung stehen zu bleiben. Der Vater sandte den unsterblichen Sohn und Logos in die Welt, welcher in den Menschen kommend und uns wiedergebärend zur Unvergänglichkeit der Seele und des Leibes, uns den Odem des wahren Lebens einblies und uns umkleidete mit unvergänglicher Rüstung (Theoph. 8.). Was die heil. Jungfrau empfieng, war der Logos, Gottes Erstgeborner, der vom Himmel auf sie niederkam, und ein Mensch, der als ihr Erstgeborner in ihrem Leibe gebildet ward, damit der erstgeborne Logos Gottes sich als verbunden mit einem erstgebornen Menschen darstellte (1, 267.). Beide Substanzen, die göttliche und die menschliche, mußte er empfangen, gleichsam als Unterpfand, daß er als Vermittler, wie der zwei Naturen, so Gottes und des Menschen erscheinen könne (1, 266.). Den Protoplasten Adam suchte der Logos heim in der Jungfrau, der geistliche Adam den irdischen in der Mutter. Er ward ein Helfer des besiegten Menschen, indem er ihm gleich ward (1, 269.). Den Akt der Menschwerdung selbst beschreibt er so: Der eingeborne Logos Gottes, Gott aus Gott, hat sich selbst erniedrigt, freiwillig sich herablassend in das, was er nicht war, und diß unser unehrliches Gewand nahm er um sich (2, 29.: *κεκένωκεν ἑαυτὸν-καθεὶς ἐθελοντὴς ἑαυτὸν εἰς ὅπερ οὐκ ἦν, καὶ τὴν ἄδοξον ταύτην σάρκα ἠμπέσχετο*). Wesentlich und unverlierbar jedoch kam ihm als dem Logos Gottes die Herrlichkeit Gottes zu auch nach diesem Akte (ib.). Aber auch seine Menschheit bekam einen gewissen Antheil an dieser Herrlichkeit. Die Stelle Jes. 19, 1. „Siehe der Herr kommt auf einer leichten Wolke" erklärt er so: Der Herr ist der Logos, die leichte Wolke aber das allerreinste Zelt, in welchem thronend unser Herr Jesus Christus in das Leben eintrat (1, 271.). Und zu Ps. 28, 1.: Die Lade aus unverweslichem Holz war der Erlöser. Denn seine unverwes-

liche Hütte, die keine Fäulniß der Sünde in sich trug, wurde damit vorgebildet. Der Herr war unsündlich, aus dem Holze, das keine Fäulniß kennt, was seine Menschheit anlangt, d. h. er war innerlich aus der Jungfrau und dem heil. Geist, und äußerlich aus dem Logos Gottes, wie mit allerreinstem Golde bedeckt (1, 268.). Die Beziehung der Bundeslade auf Christi Menschheit findet sich auch sonst (z. B. Iren. Fragm. S. 342. ed. Mass.). Aber während Irenäus das Bild so wendet: die Lade sey innerlich vergoldet, außen mit Gold überzogen gewesen, und ähnlich Christi Leib, innerlich mit dem Logos geschmückt, äußerlich durch den heil. Geist bewacht, so denkt sich Hippolytus hier Christi Menschheit als entsprechend dem Holz der Lade, also als das Innere, von dem unumschriebnen Logos Umfangene, was durch die reinigende und verklärende Macht des heil. Geistes gleichsam für die Vereinigung mit dem Logos geschickt ward. Zu Gen. 49, 11. (Fabr. 2, 24.): „In Wein wascht er sein Gewand," d. h. durch den heil. Geist und das Wort der Wahrheit wird er sein Fleisch reinigen. Verwandt ist eine andere Stelle, die aber die Incarnation in bestimmtere Beziehung zum Logos setzt. Prov. 9, 1 ff. erklärt er (1, 282.) so: Christus, die Weisheit und Macht Gottes des Vaters baute sich ein Haus, nämlich die σάρκωσις aus der Jungfrau als einen Tempel. „Sie richtete sieben Säulen auf;" das sind nach Jesaja die sieben Kräfte des heil. Geistes, die auf Christus kamen. „Sie mischte Wein in ihrem Becher," nämlich der Erlöser einigte in der Jungfrau seine Gottheit, den reinen Wein, mit dem Fleisch und ward aus ihr geboren als Gott und Mensch ohne Vermischung. „Sie deckte ihren Tisch," d. h. sie gab die Erkenntniß der heil. Trias. An der Aechtheit des nächsten Satzes, der unter dem Tisch das heil. Abendmahl versteht, wo Christi theurer heil. Leib zur Erinnerung täglich geopfert werde auf dem mystischen göttlichen Tische, dürfte gezweifelt werden können. In anderem Bilde, von der Weberei hergenommen, schildert er die verschiednen Faktoren, welche in Christi Person zusammenwirkten so: Da der Logos Gottes an sich ohne das

Fleisch war, zog er das heil. Fleisch aus der heil. Jungfrau an, und wob sich in seinem Leiden am Kreuz gleichsam ein Brautgewand (durch den Liebestod die Herrlichkeit, die ihn und seine Erlösten umschließt). Der Webstuhl war das Leiden, das am Kreuz geschah; der Zettel die Kraft des heil. Geistes; der Einschlag sein heil. Fleisch, das in den Geist eingewoben ward; der webende Faden die liebreiche Gnade Christi, die das Entzweite in Eins zusammenbindet; das Weberschifflein stellt der Logos dar; die webenden Meister sind die Patriarchen und Propheten, welche Christo sein köstliches Gewand, seinen ungenäheten Leibrock weben; durch sie geht der Logos hindurch wie das Schifflein, durch sie zu weben, was der Vater will. Diese künstlichen Allegorieen, die sehr im Geschmack des Hippolytus sind, zeigen, daß er den Logos als das eigentlich bewegende Princip wie in allen Offenbarungen, so auch in der Menschwerdung denkt, und obwohl er auch dem heil. Geist sein Werk dabei anweist, doch eigentlich den Logos sich selbst seine Hütte bauen läßt, wie er auch sagt: er habe seinen Leib selbst wieder auferweckt, in der Kraft des Vaters (ἐζωογόνει τὸν ναὸν ἑαυτοῦ, 2, 27.). Dennoch besteht er fest darauf und wiederholt es häufig, daß aus der Jungfrau gleichsam der durch den heil. Geist geweihte Stoff für den Tempel genommen ward, in welchem Christus thronen sollte. Er wäre nicht Mittler, wenn er nicht in dem Menschen Jesu ein Wesen aus unserer Gattung angenommen hätte. Er durchlief die menschlichen Zustände (c. Noët. 18. de Chr. et Antichr. 26. 46.), das ganze menschliche Stadium, und dadurch ist er der Preisrichter; auch in den Hades trat er ein, weil er auch zu den Todten wollte gerechnet seyn (de Chr. et Antichr. 26. und 1, 269.). „Lasset uns glauben, geliebte Brüder," sagt er (c. Noët. 17.), „daß Gott das Wort vom Himmel in die heil. Jungfrau Maria herabkam, daß er Fleisch geworden, aus ihr auch die menschliche Seele, die vernünftige nämlich, annehmend (vgl. auch das Fragm. bei A. Mai, Coll. Nov. 7, 12., c. Beron. Fragm. 8. bei Fabr. 1, 229 f.), kurz alles werdend, was der Mensch ist, ausgenommen die

Sünde, den Gefallenen rette und unsterbliches Wesen, Denen verleihen könne, die an seinen Namen glauben. Aus der Jungfrau und dem heil. Geiste geboren, stellte er einen neuen Menschen dar, indem er zu seinem himmlischen Wesen das hatte, was vom Vater war als Logos; was aber das Irdische anlangt, durch Vermittlung der Jungfrau aus dem alten Adam sich beleibte. Dieser nun, hervortretend in die Welt, offenbarte sich als Gott in einem Leibe, trat als vollkommner Mensch hervor."

3. Da nun aber, wie wir wissen, Hippolytus Gottes Unveränderlichkeit so stark geltend macht, und auch den Sohn daran Theil nehmen läßt, der ungetrennt vom Vater bleibt (der Vater im Sohn, der Sohn im Vater), auch da der Sohn wandelte unter den Menschen (c. Noët. 4.), so fragt sich, *wie reimt er damit die Menschwerdung*? Eine Menschheit, die der Logos schon im Himmel sollte gehabt haben, sagt er, sey verwerflich, es war eine Zeit, wo der Logos nicht Mensch war (c. Noët. 4.); Menschheit ist im Himmel erst seit einen vollkommenen Menschen der väterliche Logos Gott als Gabe darbrachte. So ist er geworden, was er zuvor nicht war, ohne das göttliche Wesen und die Herrlichkeit zu verlieren, die er von Anfang an hatte (2, 29.), also ohne Verwandlung (c. Beron. Fragm. 1. bei Fabr. 1, 225 f. c. Noët. 17.). Allein daraus folgt ihm dann auch weiter, daß die Menschwerdung nicht sein Seyn angeht, sondern sein Haben, oder Wohnen. Man meint oft, Hippolytus denke das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen recht innig; so wenn er sagt (c. Beron. 1, 230.: μηδὲν θεῖον γυμνὸν σώματος ἐνεργήσας, μηδὲ ἀνθρώπινον ὁ αὐτὸς ἄμοιρον θεότητος), oder wenn er die Menschwerdung zur Vollendung der Gottessohnschaft selbst rechnet. Aber das ist nicht durchgeführt. Hippolytus kann nach der Denkweise, die bei ihm die herrschende bleibt, nicht eigentlich sagen: Der Logos *wurde* oder *war* Mensch, sondern er trug einen Menschen als ein Gewand, oder er wohnte in ihm als in einem Tempel. Στολή, ἔνδυμα, ναὸς (de Chr. et Antichr. 11. 4. Theophan. 4. in Genes. 49, 11. Fabr. 2, 24.) sind auch

die stehenden Ausdrücke bei ihm; und wenn er auf eine menschliche Seele Christi Gewicht legt, so geschieht das nur um der Vollständigkeit der menschlichen Natur willen; aber ohne darum die Menschheit Christi aus ihrer völligen Unselbständigkeit neben dem Logos zu befreien. Hippolytus denkt über die menschliche Freiheit so, wie wir sahen, daß sie kein selbständiges Agens sey, weil sie sonst auf den Unterschied zwischen Wollen und Zulassen in Gott, auf Veränderung in Gott führt. Um so weniger konnte er glauben, die menschliche Seite in der Person Christi zu verkürzen, wenn er in ihr keine Stelle ließ für ein freies, menschliches Ich, sondern sie als selbstloses Organ behandelte. [18]) Das Verhältniß aber zwischen beiden Naturen in ihrem Zusammenseyn stellt er so fest, daß die δύναμις πατρῴα, [19]) die in ihm wohnte, alles Dasjenige wirkte, was Kraftäußerung ist, seine Wunder, Auferstehung u. dgl., während seiner Menschheit dasjenige verbleibt, was Schwäche und Leiden ist. Durch seine Schwäche sollte er die Menschheit zeigen (2, 45. c. Noët. 15.), wie alles, was zu seiner Herrlichkeit gehört, ihn als Gott bezeichnet (c. Noët. 18. vgl. Fabr. 2, 28. 1, 218. und Theoph. 7.).

Davon ist in der Schrift gegen Veron nur ein weitere Ausführung. In der heilsamen Fleischwerdung (σάρκωσις)

---

[18]) Hieher gehört auch die bekannte Stelle c. Noët. 15. Nach dem Satz Anm. 16. fährt er fort: so οὔθ᾽ ἡ σάρξ καθ᾽ ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. — Σύστασις ist übrigens noch nicht Persönlichkeit; sondern der Sinn: ihren Bestand hatte sie im Logos, er war die sie zusammenhaltende, tragende Macht. Das ist völlig unverfänglich: es sagt für sich noch nicht einmal die Unpersönlichkeit der Menschheit Christi aus, obwohl nach dem Vorangehenden und dem weiter Beizubringenden kein Zweifel darüber seyn kann, daß Hippolytus sich für sie entschieden hätte, wäre die Frage schon im Gesichtskreis der Zeit gelegen.

[19]) c. Noët. 6. 8. 10. 16. Beryll sagt dafür δ. πατρικὴ. Obige Redeweise des gleichzeitigen Hippolytus beweist, wie wenig Recht Baur hat, daraus auf eine ebjonitische Ansicht bei Beryll zu schliessen. Auch Beryll's Ausdruck δύν. πατρ. ἐμπολιτευομένη κ. τ. λ. hat bei Hippolytus Parallelen (c. Noët. 4. de charism. 1, 246.). Für die Menschwerdung hat er auch den Namen ἐπιδημία. Fabr. 2, 29.

brachte der Logos in das Fleisch die Wirksamkeit der eigenen Gottheit hinein; nicht sie begrenzend durch das Fleisch, noch weniger wuchs aus dem Wesen der Menschheit dieselbe hervor (Fragm. 1, 226.). Es ist keineswegs dem Fleische eigen, was zwar durch dieselbe sich offenbart. Als Beweis wird das oben dargestellte Beispiel angeführt von dem Gedanken, den die Zunge ausspreche, aber der nicht aus der Zunge oder der schreibenden Hand stamme, noch ihnen zu eigen werde (Fragm. 8. Fabr. 1, 229 f. vgl. Fabr. 2, 29.). Unseres Heiles wegen, und um das All an die Unwandelbarkeit zu knüpfen, hat der Schöpfer des Alls aus der heil. stets jungfräulichen [20]) Maria in unbefleckter Empfängniß ohne Verwandlung sich eine vernünftige Seele (cf. c. Noët. 17.) mit einem empfindenden Leibe einverleibt. So ward er ein Mensch, der von Natur der Sünde fremd, zugleich Gott und Wort war. Denn nach seiner Gottheit wirkte er das Göttliche durch sein heil. Fleisch, d. h. Solches was nicht dem Wesen des Fleisches zugehört. Nach seiner Menschheit litt er das Menschliche, Solches, was nicht zur Natur der Gottheit gehört, getragen von der Gottheit (ἀποχῇ τῆς θεότητος, vgl. c. Noët. 15. in Anm. 18.), nichts Göttliches wirkend ohne Leib (γυμνὸν σώματος), nichts Menschliches thuend ohne Betheiligung an der Gottheit (ἄμοιρον θεότητος Fragm. 8. Fabr. 1, 229 f.).

Gehörte nun in keiner Weise das, was die göttliche Natur wirkte, der menschlichen an als ihr Eigenthum, sondern ist sie blos das passive Organ, wie unterscheidet sich die Erscheinung des Logos in Christus von seinem Wandeln in den Propheten? Es ist schon der Unterschied genannt: in Christus war die Einigung nicht blos eine momentane, sondern eine bleibende, die der Logos mit einem Menschen eingieng: denn das kann für sich noch keinen Unterschied machen, daß bei Christus der Logos sich den Menschen erst bereitet,

---

20) Diß Prädikat bedeutet vielleicht nur, daß Maria auch nach der Geburt Jesu δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς blieb. Zu dieser Annahme paßt gut Theoph. c. 5.: „Der Täufer hat die Unfruchtbare fruchtbar, Jesus die Jungfrau unfruchtbar gemacht."

bei den Propheten aber der Mensch gezeugt ist von Menschen; denn auch Adam ist durch die Hände des Logos bereitet, und so müßte Hippolytus, wenn er ihn als Propheten dächte, ihn Christo gleichstellen. Bliebe es nun aber bei dem Unterschiede eines momentanen und eines dauernden Einwohnens des Logos, so wäre offenbar zwischen Christus und den Propheten der Unterschied nur ein quantitativer. In Christus wäre in der That nichts zu sehen, als eine länger dauernde Theophanie. Und damit könnte man den Titel seiner Rede: εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια = ἐπιφάνεια in Verbindung bringen, sowie, daß er in dieser Rede c. 7. sagt: er erschien, er wurde nicht offenbar (ἐπεφάνη, οὐκ ἐφάνη). Allein Letzteres bezieht sich auf die Selbsterniedrigung, vermöge deren er bei der Taufe den Schein der Unterordnung um sich nahm, er, der stets im Schooße des Vaters war, und zum Gewande den menschlichen Leib hatte, womit er die Majestät der Gottheit verbarg, um den Nachstellungen Satans verborgen zu bleiben. Und das Wort θεοφάνεια hat noch im folgenden Jahrhundert (z. B. in der soeben von Cramer edirten Theophania des Eusebius) einen weitern auch Christi Menschwerdung umfassenden Sinn. Im dritten Jahrhundert aber hatte das Epiphanienfest auch den Namen der Theophanie. Was aber die Frage selbst anlangt, ob Hippolytus nur einen quantitativen Unterschied zwischen Christi Wirken und Erscheinen in den Propheten und in Jesu herausbringe: so wird man nicht leugnen können, daß so lange Christi Menschheit nur als Gewand oder Tempel betrachtet ist, so lange der Logos die Menschheit nur trägt und hat, nicht aber auch Mensch ist; und umgekehrt, so lange nicht auch die Menschheit Christi göttlich heißen kann: so lange ist von Menschwerdung noch nichts zu sehen, sondern nur von Theophanieen, so lange ist die immanente Einigung des Göttlichen und Menschlichen noch nicht begrifflich vollzogen, die der Glaube als das wesentlich Neue des Christenthums weiß. [21])

[21]) Auch die ältere patripassianische Richtung bringt es nicht über Theophanieen hinaus. So daß auch christologisch das obige trini-

Es führt aber in der That schon das dauernde Einwohnen des Logos in diesem Menschen darauf, daß es sich hier um etwas Anderes, als um Theophanieen handeln muß. Steht nur dieses fest, daß der Logos ewig mit der Menschheit bekleidet bleibt (c. Noël. 4.), gar nicht mehr ohne sie wirkt, so kann diese nicht mehr die accidentelle Bedeutung eines Kleides oder einer Hülle haben, sondern muß in inniger und wesentlicher Verbindung mit dem Logos selbst stehen. Das fühlt auch Hippolytus (z. B. c. Noël. 15. vgl. Anm. 16. u. 18.) und geht, wo er im unbefangenen Erguß seiner christlichen Anschauung begriffen ist, weit über die dürftige Kategorie des Gewandes hinaus, [22]) ja auch über das blos organische Bild, wornach seine Menschheit sich zur Gottheit verhält, wie die Zunge zum Gedanken, oder zur schreibenden Hand. Will er

---

tarische Resultat wiederkehrt: die Kirchenlehrer dieser Zeit haben noch eine gemeinsame Basis mit den Gegnern. Mit deren Vordersätzen noch zusammenhängend können sie ihrer nicht Meister werden. Lehrreich ist es zu sehen, wie die absolute Unveränderlichkeit Gottes bei den Kirchenlehrern zu gleichem blos theophanischem Resultate führt wie die unmittelbare Leidentlichkeit Gottes, die die Gegner aus der s. g. patripassianischen Schule wollen. Beiden muß die Menschheit selbstlos, zu einer bloßen Hülle Gottes werden. Es ist schon früher angedeutet, daß der Gottesbegriff, der beiderseits noch durch physische Kategorieen beherrscht ist, nur ethisch gefaßt zu werden braucht, um ebenso der Unveränderlichkeit Gottes ihr Recht widerfahren zu lassen, was die Patripassianer verkennen, wie die Aussicht auf eine weit innigere Betheiligung Gottes an dem Endlichen ohne Gefährdung seines göttlichen Wesens zu eröffnen, als die dem Hippolytus zulässig scheint.

22) c. Beron. sagt er: die Einigung der zwei Naturen sey eine ἄῤῥηκτος und ἄῤῥητος; der Logos habe eine neue, geziemende Weise sich aufbewahrt, wornach er, ohne Confusion der Naturen, die er an dem Gegner bekämpft, das Göttliche und das Menschliche so wirkte, daß nichts Göttliches ohne den Leib geschah, die Menschheit aber in ihrem Wirken auch am Göttlichen Antheil hatte (Fragm. 1. 8.). Das vereinigt sich mit dem obigen Satz: nie werde auch nur die göttliche Wirksamkeit der Menschheit zu eigen, so: sie habe in jedem Moment nur durch Mittheilung, Gemeinschaft mit dem Logos, Antheil am Göttlichen.

doch, in Christus sey die Menschheit umgeboren und der erste vollkommene Mensch Gott dargestellt worden. *Ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἐγεννήθη ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ.* Den aus Erde gebildeten, mit den Banden des Todes gefesselten Menschen zog er aus dem untersten Hades, er, der von oben herabstieg und das Untere in die obern Regionen emportrug; der Herold froher Botschaft für die Verstorbenen ward der Heiland der Seelen, die Auferstehung der Begrabnen. Der Logos ward dem überwältigten Menschen (s. o.) ein Helfer, suchte in der Jungfrau den Adam der ersten Schöpfung aus Erde heim, er der ewig Lebende den, der durch Ungehorsam dem Tode verfallen war. Der Edelgeborne wollte den Knecht durch seinen eigenen Gehorsam als Freien darstellen, wandelte den in Staub aufgelösten und zur Speise der Schlange gewordenen in einen Diamant um, und stellte den ans Kreuz Gehängten dar als Herrn des Siegers, und zwar durch das Holz des Kreuzes wird er als Sieger erfunden (1, 269.). Durch den Tod besiegte er den Tod. Adv. Jud. 3. Fabr. 2, 2.: „Für das, was ich nicht geraubt habe, spricht der Logos Ps. 78. (79. hebr.), d. h. für Adams Sünde, die ich nicht begieng, litt ich den Tod." — 1, 266.: „Auf seinen am Kreuze ausgestreckten Armen trug er die Sünden der Heiden und Juden und heftete sie mit sich an das Kreuz." — De Antichr. 61.: „Seine heil. Hände, die am Kreuze ausgespannt sind, sind die Flügel des Adlers in der Offenb. Joh., die das Weib in der Wüste retten. Er breitet aus die Rechte und die Linke, Alle einladend, die an ihn glauben wollen, und bedeckt sie wie eine Henne die Küchlein." — De Antichr. 11.: „Aus seiner Seite springen zwei Quellen, Wasser und Blut hervor, womit die Völker abgewaschen und gereinigt werden; und die Menschheit bildet gleichsam das Brautgewand, womit er bekleidet ist." Die ihm angehörige Menschheit ist die Kirche (c. 59.), [23]) das gebärende Weib (c. 61.). „Sie wird nicht aufhö-

---

[23]) Interessant ist auch die durchgeführte Vergleichung der Kirche mit dem Schiff. c. 59.

ren, den Logos zu gebären aus ihrem Herzen, der in der Welt von den Ungläubigen verfolgt wird." „Sie gebiert," heißt es weiter, „einen Sohn, welcher weiden soll alle Völker, nämlich den männlichen, vollkommenen Christus, das Kind Gottes (der als Gott und Mensch gepredigt wird) immer gebärend unterweiset die Kirche alle Völker." Wie in dieser Stelle Christus als das Innerste, gleichsam das Herz der durch Gott erneuerten Menschheit selbst bezeichnet wird und die Menschwerdung als eine fortgehende, so ist ihm auch die andre Betrachtungsweise nicht fremd, wornach Christus die Sonne ist, womit das Weib, die Kirche, als mit einem Gewand bekleidet ist. Wenn das Letztere ausdrückt, daß Christus die Menschheit durch seine Person mit der Unvergänglichkeit verknüpfe, und der Logos von oben sich in sie niederlassend, von außen sie umfangend, sie umschaffe, und dem Vater die vollkommene Menschheit in sich darstelle (Theoph. 6., Fragm. zu Ps. 24, 7. Fabr. 1, 268., c. Beron. 2, 226 f.), so faßt die andere, wesentlich dazu gehörige Betrachtungsweise ihn auf als den, der das innerste Lebensprincip und die wahre Substanz der Menschheit, das Princip der fortgehenden, über alle Nationen sich ausbreitenden Geburt des gottmenschlichen Lebens geworden ist. Theoph. c. 6.: „Christus ließ sich taufen und erneute den alten Menschen, und das Scepter der Sohnschaft vertraute er ihm wieder an. Alsbald ward über ihm der Himmel aufgethan: denn Versöhnung ward zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren gestiftet, die himmlischen Heerschaaren mit Freuden erfüllt, auf Erden alle Krankheit geheilt, offenbar das Geheimniß, und die Feindschaft zur Freundschaft.[24]) Vor der Taufe steht er, wie ein Bräuti-

[24]) Aehnlich c. Beron. Fragm. 2.: Darum ward der Gott des Alls Mensch, damit er, leidend am leidentlichen Fleisch unser ganzes dem Tode verkauftes Geschlecht erlösete, nach seiner leidenslosen Gottheit wunderthuend, durch das Fleisch zu seinem unsterblichen, seligen Leben führe, und die heil. Ordnungen der himmlischen Vernunftwesen zur Unwandelbarkeit brächte. Das Werk seiner σωμάτωσις ist ἡ τῶν ὅλων εἰς αὐτὸν ἀνακεφαλαίωσις. (Aehnlich de Chr. et

gam, der nun ins himmlische Brautgemach einzieht, und es öffnen sich die Thore ihm und dem heil. Geist der herabschwebte, und des Vaters Rufe: „Du bist mein geliebter Sohn," der das All durchdrang." — C. 2.: „Der Schöpfer des Alls (der Sohn) kam herab wie ein Regen und vertheilte sich wie ein Strom, der ohne Grenzen ist, der die Stadt Gottes erfreut." — C. 7.: „Er, der Josephs Sohn heißt, ist der Eingeborne nach seinem göttlichen Wesen; er hungert, der Tausende speist; er müht sich, der durch seine Mühen die Mühseligen befreit. Er hat nicht, wo er sein Haupt hinlege und trägt Alles in seiner Hand. Er leidet und heilt alle durch sein Leiden. Er läßt sich schlagen und macht die Welt frei." C. 8.: „Der unsterbliche Logos kam in die Welt, um die Sterblichen wiederzugebären zur Unvergänglichkeit. Ist nun der Mensch unsterblich geworden, so wird er auch Gott seyn. Wird er aber Gott durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, so wird er auch nach der Auferstehung Miterbe Christi seyn." — Diese Stellen dürften hinreichend zeigen, daß Hippolytus da, wo es sich um das Praktische und die Darstellung der Herrlichkeit des Christenthums handelt, keineswegs karg mit Ausdrücken ist, die die innigste Lebenseinheit sowohl des Göttlichen und Menschlichen in Christi Person, als durch sie Gottes mit der Menschheit aussagen, und die weit über dasjenige hinausgreifen, was er begrifflich gewonnen hat. Beides vereinigt sich dadurch, daß er nicht selten auf das noch übrige Geheimniß in der Einigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur hinweist.

Cyprian stellt in den zwei ersten Büchern gegen die Juden die Hauptmomente im Begriffe der Person Christi, wie sie bis zu seiner Zeit klar geworden sind, mit Schriftbelegen so dar: Die ganze Schrift weiset auf Christus und findet in ihm ihr Verständniß; erst muß man an Christus glauben, dann kann man sie verstehen. Da erkennt man, daß das alte

Antichr. 26.). Aehnlich dem Origenes ist das Letztere: Der Gott des Alls ward Mensch, ἵνα τὰ κατ᾽ οὐρανοὺς ἅγια τάγματα τῶν νοερῶν οὐσιῶν στομώσῃ πρὸς ἀτρεψίαν.

Gesetz, der alte Bund einem neuen zu weichen bestimmt ist, die Beschneidung der Taufe, der alte Tempel Christo, der Gottes Haus und Tempel seyn sollte, das alte Priesterthum dem neuen ewigen Priester (B. 1.). Dieser Christus ist der Erstgeborne, und die Weisheit Gottes, durch die Alles gemacht ist (Prov. 8. 9. Col. 1. Joh. 17.), das Wort Gottes (Sermo dei, Joh. 1.), Gottes Arm und Hand (Jesaj. 50. und 59. Ps. 97.). Er ist der Maleach Jehova, Gottes Gesandter, und selbst Gott (Röm. 9, 5., wobei θεός, was Tertullian liest, nicht angeführt wird). Zu seiner Gottessohnschaft von Anfang an mußte aber seine zweite Geburt, nach dem Fleisch, kommen (cum a principio filius dei fuisset, generari denuo habebat secundum carnem), und das sollte das Ausgezeichnete (signum) seiner Geburt seyn, daß er von einer Jungfrau geboren würde, Gott und Mensch, Menschen- und Gottessohn zugleich (Num. 24. Jerem. 17. Jes. 61. Luc. 1, 35. 1 Cor. 15.), ex utroque genere concretus, ut mediator esse posset (2, 10.). In seiner ersten Ankunft sollte er niedrig seyn nach der Schrift, und getödtet werden; er heißt das Lamm und ist vorgebildet im Pascha; Jesajas 53. und Jeremias haben von dem Geheimniß seines Leidens geweissagt. Aber er ward der köstliche Stein, in die Fundamente Zions gelegt (Jes. 58.), der zum Berge wachsen soll, auf welchen die Heiden und alle Gerechte kommen sollen. Er ist der Bräutigam der Kirche, die geistlich ihm Söhne gebiert ohne Zahl. Denn in dem Leiden am Kreuz und im Kreuzeszeichen soll alle Kraft und Macht ruhen. In diesem Zeichen soll Heil für Alle seyn. — Nach seinem Tode soll er nicht bleiben in der Unterwelt, sondern am dritten Tage auferstehen von ihr (ab inferis). Und nun empfieng er vom Vater alle Gewalt und seine Macht ist ewig (Dan. 7. Apoc. 1. Matth. 28.). Niemand kann zum Vater kommen, als durch ihn. Er wird wieder kommen als Richter und ewig König seyn in seinem Reich. — Diese Namen alle, die Christus empfängt, erinnern an die alten Hymnen, von denen oben S. 293 f. aus Clemens Alex. eine Probe gegeben ist;

zugleich aber leuchten die wesentlichen Momente des christologischen Theils im apostolischen Symbolum aus dieser Zusammenstellung des Cyprian hervor.

Es mögen nun einige Hauptstellen folgen, in welchen er nicht blos bei den Worten der Schrift stehen bleibt, sondern sein Bild von Christus genauer entwickelt. Da finden wir nun zwar keine scharfen, begrifflichen Bestimmungen, dennoch bekommen wir eine Anschauung davon, was ihm Christus ist. Es ist dabei besonders auf Christi Tod und das Abendmahl nach Cyprians Lehre zu achten. Im 56sten Brief (ed. Basil. 1558. Epp. L. 4, 6.): „Wie kann der Knecht nicht leiden wollen, da zuvor der Herr gelitten, und nicht leiden wollen für seine Sünde, da Jener ohne eigne Sünde für uns gelitten hat? Der Sohn Gottes hat gelitten, um uns zu Söhnen Gottes zu machen; und das Menschenkind will nicht leiden, um Gottes Kind zu bleiben?" De idol. vanit. ed. c. S. 122 f.: „Als Verwalter der Gnade wird das Wort und der Sohn Gottes gesandt, der von allen Propheten als Erleuchter und Lehrer des Menschengeschlechts verkündigt ward. Der ist die Kraft Gottes, seine Vernunft, Weisheit, Glorie, er geht in die Jungfrau ein, er, ein heiliges geistiges Wesen, kleidet sich in Fleisch. [25]) Fort und fort vereinigt sich Gott mit dem Menschen (semper Deus cum homine miscetur). Dieser unser Gott, dieser Christus ist es, welcher als Mittler zwischen zweien den Menschen anzieht, um ihn zum Vater zu führen. Was der Mensch ist, wollte Christus seyn, damit auch der Mensch seyn könnte was Christus ist. Auch die Juden wissen von seiner Ankunft; aber freilich nur von seinem herrlichen Advent. Er aber mußte leiden, nicht damit er den Tod schmeckte, sondern ihn überwände, und nach vollbrachten Leiden aufstiege, die Macht der göttlichen Majestät zu zeigen, und um den Menschen, den er liebte, den er anzog, den er vom Tod errettete, als Sieger zur Rechten des Vaters auf

[25]) Carne spiritus sanctus induitur. Ueber die andre Lesart: (hic) — carnem spiritu sancto cooperante induitur s. o. S. 208. Anm., wo auch über das Wort Spiritus sanctus das Nöthige bemerkt ist.

den Thron zu setzen. Ihm folgen wir als dem Wegweiser, Fürsten des Lichts und Heiland, der den Suchenden und Glaubenden den Himmel und den Vater verheißt. Was Christus ist, werden wir Christen seyn, wenn wir Christo nachgefolgt sind." [26]) Besonders faßt er ihn als die Offenbarung der lauteren Liebe auf. Serm. 3. de bono patientiae: „Vollkommne Söhne Gottes werden wir, wenn Gottes des Vaters Geduld in uns bleibt, wenn das göttliche Ebenbild, verloren in Adam, aus unsern Handlungen hervorstrahlt. Welche Glorie liegt darin Gott ähnlich zu werden, welche Seligkeit, an seiner Tugend etwas zu haben, was dem Werth des Göttlichen sich gleichstellen darf. Und das nun ist es, was Christus uns nicht blos durch Worte gelehrt, sondern was er durch Thaten erfüllt hat. Und wie er von sich selbst gesagt hatte, dazu sey er herabgestiegen, um des Vaters Willen zu thun, so hat er unter den übrigen Wundern der Tugenden, in denen er das Siegel göttlicher Majestät ausdrückte, auch die Langmuth des Vaters durch seine gehaltene Geduld bewahrt. Von seiner himmlischen Herrlichkeit zum Irdischen herabsteigend, verschmäht der Sohn Gottes nicht, das Fleisch des Menschen anzuziehen, um während er ohne Sünde war, die fremde Sünde zu tragen. Mit einstweiliger Niederlegung seiner Unsterblichkeit übernimmt er es selbst sterblich zu werden, um zu sterben, der Unschuldige für das Heil der Schuldigen." [27]) — Ueber das Abendmahl sagt er im 54ten Brief (Ep. 2. l. c.), daß, wer als Bekenner sein Blut vergießen soll, zuvor den Kelch der Gemeinschaft in der Kirche genießen möge. Im 63ten Brief (Ep. 3.), nachdem er die Weissagungen des A. T. auf das Abendmahl erwähnt, und namentlich die Stelle Prov. 9. von der Weisheit, die ihren Tisch bereitet und den Wein mischt, wie Hippolytus auf das Abendmahl bezogen, gibt er als Segen des Abendmahles die Lösung alles Kummers an, die Erweckung aus dem weltlichen

---

[26]) Vgl. auch Serm. 1. de Eleemos.

[27]) Vgl. die schöne weitere Ausführung S. 138. l. c.

Schlaf zum Verstande Gottes, das Vergessen des weltlichen Wandels, das Trunkenwerden in göttlicher Weisheit und das Ernüchtern von der Welt. Dann fährt er fort (S. 39.): „Da Christus uns alle trug, da er ja auch unsre Sünden trug, so ist in dem Wasser, das dem Abendmahlswein beigemischt wird, das Volk zu sehen, in dem Wein das Blut Christi. Da aber in dem Becher das Wasser mit dem Wein vermischt wird, so wird auch Christus mit seinem Volk geeinigt (adunatur) und das Volk der Gläubigen wird mit demjenigen, an den es glaubt, vermählt und verbunden. Diese Vermählung und Verbindung des Wassers und Weines im Kelch des Herrn ist von der Art, daß die Mischung nicht mehr kann aufgelöst und getrennt werden. Daher kann die Kirche, das Volk der Treuen und Beharrenden, nichts mehr von Christus trennen, so daß sie nicht immer haften bliebe in der göttlichen Liebe. Darum nicht Wein ohne Wasser, noch Wasser ohne Wein, wie auch Christus nicht ist ohne uns und wir nicht ohne ihn. Wenn beides gemischt wird und sich durchdringt wie in Vermählung, dann wird das geistliche und himmlische Sacrament vollzogen. — Wie ferner im Abendmahl viele Körner das Eine Brod machen, so stellt sich eben damit auch das Volk der Christen als geeinigt dar; in Christo, dem Himmelsbrod, wissen wir uns als Einen Leib, mit welchem unser Geschlecht verbunden und geeinigt ist.

Siegreicher als Tertullian und Hippolytus steht gegen die Monarchianer Origenes da, vornehmlich durch die Bedeutung dessen, was er selbst setzt, nicht blos dessen, was er jenen entgegenstellt. Da er nicht blos einen Abschnitt zum Abschluß bringt, sondern auch der Ausgangspunkt für die neue Entwicklung und die Kämpfe bis zum Nicänum wird, so geben wir ihm demgemäß seine besondere Stellung.

Uebergang zur weitern Entwicklung.

Origenes.

So verschieden die Urtheile über den großen alexandrinischen Kirchenlehrer **Origenes** zu allen Zeiten gewesen sind: der Ruhm bleibt ihm, mit einer hohen wissenschaftlichen Bildung innige Liebe zur Kirche und ihrer Wissenschaft verbunden zu haben. Er fühlte wie Keiner vor ihm und Wenige nach ihm die Größe und Wichtigkeit der trinitarischen und christologischen Fragen; sein edler reiner Wahrheitssinn erkannte auch das Recht, das die verschiedensten bisherigen Richtungen für sich hatten; und wuchsen ihm dadurch die Schwierigkeiten, so besaß sein reicher Geist auch Hilfsquellen und Elasticität genug, um das scheinbar Auseinanderstrebende in Einheit zusammenzuhalten und zum kirchlichen Fortschritte zu verwenden. Das Wahre im Ebjonismus erkennt er an, indem er die Vollständigkeit der Menschheit Christi in einer Weise wie Keiner vor ihm geltend macht, sie nicht blos überhaupt anerkennend nach dem alten schon im zweiten Jahrhundert geläufigen Canon: Christus habe die Erstlinge der ganzen menschlichen Natur annehmen müssen, weil was von ihm nicht angenommen, auch nicht erlöst sey; sondern er weiß jedem Theil der menschlichen Natur eine wesentliche Bedeutung zuzuschreiben, und zwar wie für den Zweck der Erlösung, so für Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung. Ebenso erkennt er das Recht der andern monarchianischen Richtung, welche, um nicht eine Trennung in Gott zu bringen, die besondere Hypostase der höhern Natur

Christi ausschließt, darin an, daß er aufs Sorgfältigste die Einheit des höchsten Gottes zu bewahren sucht. Aber das thut er ganz anders als Clemens von Alexandrien, bei welchem das Hypostatische des Logos so zurücktrat, daß dadurch dem Sabellianismus Vorschub geschah. Vielmehr schließt er sich der erneuerten Richtung auf die besondere Hypostase des Sohnes, die wir im Abendlande von Tertullian und Novatian, im Morgenland von Hippolytus vertreten sahen, an und zeigt darin ein weit mehr realistisches, den kirchlichen Glaubensgrund anerkennendes Gepräge. Demgemäß stellt er sich zur Aufgabe, die wirkliche Gottheit des persönlich gedachten Sohnes mit der vollkommenen Menschheit Christi so zu verbinden, daß weder niedrig vom Sohne Gottes, noch unwürdig (z. B. ethnisch oder polytheistisch) von Gott gedacht werde, weder die Hoheit des Sohnes Gottes der vollen Wahrheit des Menschen Jesu, noch die Vollständigkeit der letztern der erstern zu nahe trete (de princ. L. 2, c. 6. cf. in Levit. hom. 13, 4.). Diß Bestreben, die kirchliche Wahrheit als die zusammenhaltende Macht der in den Häretikern zerstreuten Momente der Wahrheit dadurch darzuthun, daß diese Momente, die sofort zur Unwahrheit werden, wenn sie das Ganze seyn wollen, in der ausgebildeten Ganzheit der Kirchenlehre als organische und ihres Ortes wesentliche Bestandtheile der Wahrheit erscheinen, läßt uns nicht blos einen Blick in die Weitherzigkeit und die Größe seines umfassenden systematischen Geistes, sondern auch in die Liebe thun, womit er bei aller Manchfaltigkeit seiner Bildung, seine Wurzeln tief hinein in die Kirchenlehre geschlagen, an ihr und ihrem Geiste das Regulativ für seine christliche Gnosis, das Ziel und die Seele seines Strebens gewonnen hat.

Wie dieses sich in seinem System im Großen zeigt, so tritt es auch ausdrücklich bei ihm hervor. Wie Vieles auch fraglich, und in fortgehender Bewegung und Discussion noch zu erhalten sey, wie Vieles sein origineller Geist fragend oder setzend zu diesem noch Ungewissen hinzufüge: immer

bleibt er sich — und das ist sein kirchlicher Charakter — des Unterschiedes zwischen dem, was sicher Glaube der Kirche sey, und demjenigen, bei welchem seine Theologumena beginnen, wohl bewußt, und verlangt für das Erstere unbedingte Anerkennung, für die Letzteren die Prüfung. So kann sich im Gleichgewicht des Festen und Beweglichen der rechte kirchliche Fortschritt ergeben. Demgemäß geht er in seinem dogmatischen Werk (de princip. §. 1.) davon aus: alle, die an Christum glauben, haben die Ueberzeugung, daß durch ihn Gnade und Wahrheit offenbar geworden, und in den heil. Büchern A. und N. T. zu finden sey. Bei diesem Allgemeinen, die materiale und formale Seite des christlichen Princips Umfassenden bleibt er aber nicht stehen. Denn genüge auch dieses Allgemeinste zur Unterscheidung von den Nichtchristen, so doch nicht gegenüber von den (häretischen) Differenzen innerhalb der Kirche selbst, oder da, wo einer zwar vorgebe jenes Grundprincip anzuerkennen, aber in wesentlichen Lehren doch so abweiche, daß dieses dadurch verletzt und seine Anerkennung zum Schein werde. Darum sucht er eine deutliche Richtschnur und die feste Linie, die das Häretische abscheide vom Kirchlichen. Diese ist ihm die ecclesiastica praedicatio, auch eccl. et apost. traditio von ihm genannt, die ununterbrochen kirchliches Gemeingut war, in sich aber die elementa ac fundamenta der christlichen Wahrheit, die öffentlichen und nothwendigen Lehrsätze enthält. Mag immerhin darin eine Unvollkommenheit liegen, daß er diese Fundamente, d. h. die kirchliche Glaubensregel mehr als eine besondere Auctorität neben jenes erste Princip stellt, als darin die nothwendige Entfaltung desselben darlegt: für die Kenntniß des kirchlichen Gemeinglaubens jener Zeit ist es lehrreicher, daß er die regula fidei seiner Zeit oder den Inbegriff der christlichen Grund- und Wesenlehren als eine objective Auctorität uns besonders vor Augen stellt. Diese im Wesentlichen mit der regula fidei bei Novatian, Tertullian und Irenäus einstimmige [1]) summa fidei lehrt, wie alle älteren Formeln, neben

[1]) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apo-

der Einheit Gottes die Gottheit des Sohnes, neben seiner Präexistenz seine Menschwerdung in der Jungfrau und die wesentlichen Momente seiner Geschichte: Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht. Während aber Irenäus in seinen beiden unter sich und mit Tertull. de vel. virg. 1. wesentlich gleichen Glaubensregeln, sowie Novatian noch bei diesem Allgemeinsten stehen blieb, was von der Taufformel und dem aus ihr allmählig erwachsenen apostolischen Symbolum sich noch nicht bestimmt als doctrinelle Formel unterschieden hat: so tritt dagegen in den zwei andern Formeln Tertullians (s. Anm. 1.) und bei Origenes neben dem Zweck, dem Glauben der Kirche seinen unmittelbaren Ausdruck zu geben, selbständig die Tendenz hervor, diesen Glauben als das Dogma, als die Summa der alle Lehre normirenden und das Häretische ausscheidenden Grundlehren aufzufassen. Auch so bleibt die Anlage noch durch die Taufformel Matth. 28. und das apostolische Symbolum beherrscht, — auch die Glaubensregel ist trinitarisch und hebt in der Christologie die Hauptmomente der Geschichte Christi hervor. Aber die weitere Ausbildung der Kirchenlehre wird schon sichtbar, wenn Tertullian neben die Einheit Gottes die oeconomia setzt, durch welche aus ihr eine Dreiheit werde; oder wenn er nicht blos überhaupt den Filius Dei nennt und seine wirkliche Menschwerdung schärfer feststellt, sondern auch das Verhältniß des Filius zum Vater näher beschreibt (adv. Prax. 2.: Unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit etc. de praescr. haer. 13.: Unum Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per

---

stolisch-katholischen Kirche 1842. S. 63 — 78. Iren. adv. haeres. 1, 10, 1. 3, 4, 2. Tertull. de veland. virg. 1. adv. Prax. 2. de praescr. haer. 13. Novatian de Trin. c. 1. 9. 29. Cyprian. Ep. ad Magnum und die libri adv. Jud.

Verbum suum primo omnium emissum; id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum Patriarchis — postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum etc. [2]) Origenes gibt als certa linea et manifesta regula, die stets den Inhalt der ecclesiastica praedicatio von den Aposteln ab in Beziehung auf den Sohn gebildet, und wovon daher auch er sich leiten lasse, Folgendes an: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus Deus est. — — Deinde, quia Jesus Christus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. [3]) Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia, facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat, Deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus, vere enim a mortuis resurrexit et assumtus est. Deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tra-

---

[2]) Adv. Prax. 2. ist beigefügt: Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam hesternum etc. und de praescr. haer. ist c. 12. das Obige als Regel woran sich die Kirche halte, um ihre Wahrheit gegen die Häresie zu schirmen, bezeichnet.

[3]) Mit gutem Rechte kann das Origenes als die Kirchenlehre von den Aposteln an aufstellen, wie für das zweite Jahrhundert selbst um die Zeit, wo die Ausbildung der Logoslehre die Hypostase und so die Präexistenz des Sohnes gefährdet, außer dem oben Angeführten z. B. das Zeugniß des Celsus beweist. Auf die Zeit aber vom Ende des ersten Jahrhunderts bis Athenagoras und Irenäus passen des Origenes Worte nach dem oben Festgestellten fast noch unmittelbarer, weil die hypostatische Präexistenz des Sohnes in der Zeit der apostolischen Väter und Justins nicht minder feststeht, als in den neutestamentlichen Schriften.

diderunt Spiritum sanctum. Daß er hiemit wirklich den objectiven Gesammtglauben der Kirche seiner Zeit geschildert hat, das erhellt, wenn es neben seinem an sich schon um seiner Reisen, seiner Gelehrsamkeit und Treue willen vollkommen glaubwürdigem Zeugniß noch eines Beweises bedarf, aus der Enthaltsamkeit, wornach er seine Lehre von der Zeugung des Sohnes und von der menschlichen Seele Christi hier ganz bei Seite läßt, wo es nicht darauf ankam, das Seinige, sondern den doctrinalen Gemeinbesitz der Kirche aufzustellen. Gehen wir nun über auf seine eigene Lehre.

Tertullian hatte von Gott in sich, dem Unbewegten (in statu) und so Unterschiedslosen, Einen, den Gott in der Bewegung (in gradu) unterschieden, die Trinität aber der letztern Seite zugewiesen. Dadurch war aber der Sohn nicht blos ethisch, sondern in seinem Wesen und seiner Entstehung mit der Endlichkeit wenn nicht Zeitlichkeit verflochten: dadurch war Tertullian wie den valentinianischen προβολαῖς (prolationibus), so dem Theopaschitismus zu nahe gerückt, den er doch in der patripassianischen Form bekämpfte; damit ward endlich die Subordination des Sohnes eine viel zu entschiedene, als daß sie mit seiner Gesammtanschauung von dem in Christo uns nahe gekommenen wirklichen Gott hätte bestehen können. Origenes nun verwirft — und darin zeigt sich der Alexandriner, alle physische Emanation, alle Leidentlichkeit und Veränderlichkeit Gottes, nicht blos des Vaters, sondern auch des Sohnes, [4]) ohne darum der οἰκονομία zu nahe treten zu wollen.

---

[4]) c. Cels. 4, 16. In Rom. 7, 13.: Inseparabilis a patre est per naturam et immortalitatem. C. Cels. 4, 5.: *Κἂν ὁ θεὸς τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται, οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν.* C. 14.: *Μένων τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει.* Das Subject ist *θεός*, mit besonderer Beziehung auf den Logos. (Vgl. c. 16) — 6, 62.: *Εἰ δ' ἀνεγνώκει* (Celsus, der den Christen um der Menschwerdung Gottes willen zuschrieb, daß sie Gott veränderlich setzen) *τὰς τῶν προφητῶν λέξεις — σὺ ὁ αὐτὸς εἶ* (Ps. 101, [hebr. 102,] 28.) — *ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι* (Malach. 3, 6.), *ἑώρα ἄν, ὅτι οὐδεὶς ἡμῶν*

Seine Trinität fällt nicht in die Sphäre des Werdens, ohnehin nicht der γεννητά, sondern in die ewige Sphäre. Der Sohn ist ihm ewige Hypostase; Gott ist ihm statu, nicht erst gradu dreieinig. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß er die drei Hypostasen nicht als starre Größen in unbeweglichem Nebeneinanderseyn auffaßt, sondern er stellt die Trinität dar als ewigen Proceß in Gott. Die Lehre des Clemens von dem Logos, der gleich ewig mit Gott (freilich in dieser Beziehung kaum mehr hypostatisch) und des Tertullian u. A. von dem hypostatischen Sohn, der durch eine Bewegung aus Gott selbst werde, vereinigt er so, daß er mit den letztern den Hervorgang einer Hypostase aus Gott festhält, aber in Clemens Sinn die Ewigkeit für diesen Hervorgang in Anspruch nimmt. Dahin drängte ja auch sofort die Consequenz, wenn der Sohn als göttlich nach seinem Wesen als identisch mit dem ewigen göttlichen Wesen anerkannt, das Göttliche aber, wie durch Hippolytus geschah, als unveränderlich nach seinem Wesen bestimmt war. Diesem Gegensatz also gegen den patripassianischen Gottesbegriff, dem Zusammenhang mit Clemens, endlich der realistischen kirchlichen Lehrtradition, die auf das Hypostatische der göttlichen Seite des Sohnes nie verzichtet hatte, nun aber seit Tertullian wieder stärker dringen mußte, wird der überaus wichtige Satz „von der ewigen Zeugung des Sohns" sein Hervortreten an diesem Punkt der Geschichte zu verdanken haben. Doch neben diesen mehr äußern Ursachen darf besonders an diesem Orte die innere Seele des ganzen geschichtlichen Verlaufes nicht übersehen werden, die zwar immer präsent ist, hier aber als der leitende Impuls lichtvoll hervorbricht. Das ist das Bewußtseyn der Christen-

φησιν εἶναι μεταβολὴν ἐν τῷ Θεῷ, οὔτ' ἔργῳ οὔτ' ἐπινοίᾳ. De princ. 1, 2, 6.: Observandum est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum Patrem, quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae. Vgl. §. 10. 4, 28.

heit, in Christus nicht mit einem Zwischenwesen und Untergott zu thun, sondern mit Gott selbst die Einheit gefunden zu haben, die urbildlich Christus selbst in seiner Menschwerdung darstellt. Dieses wenn man will Mystische, aber den Kern des Christenthums Enthaltende, hat es der Kirche nie zugelassen, die Subordination des Sohnes als Selbstzweck und selbständiges Dogma aufzufassen (wie der Arianismus that), sondern die Subordination hat im kirchlichen Verlaufe nur eine Zeitlang den Charakter einer Hülfslehre, eines Beweismittels dafür gehabt, daß das Wahre am allgemeinen und vorchristlichen Gottesbegriff, nämlich Gottes Einheit, durch den neuen christlichen Gottesbegriff nicht verletzt werde; mit Nichten aber hat sie die Bedeutung, die Elemente, die den christlichen, trinitarischen Gottesbegriff zu bilden haben, fallen zu lassen, und, wie z. B. der Arianismus und im Ganzen auch die sabellianische Richtung will, vorchristliche Gottesbegriffe wieder einzusetzen (vgl. z. B. Tert. adv. Prax. 13. 31.). Das Werk der Umbildung der vorchristlichen Gottesbegriffe nun, das die Kirche der ersten Jahrhunderte nach Kräften vollbringt, that mit obigem Satz des Origenes einen mächtigen weitern Schritt. Das Göttliche in Christus wird, ohne blos als Kraft gedacht zu seyn, in die ewige göttliche Sphäre gerückt. Das Licht kann nicht seyn ohne Leuchten, es ist nie ohne seinen Glanz: so kann auch der Vater nicht gedacht werden ohne Sohn. [5]) Es

[5]) de princip. 1, 2, 2.: Quomodo extra hujus sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem vel ad punctum momenti alicujus quis potest sentire vel credere — ? Aut enim non potuisse Deum dicet generare sapientiam antequam generaret, ut eam, quae ante non erat, postea genuerit, ut esset; aut, potuisse quidem et, quod dici de Deo nefas est, noluisse generare, quod utrumque et absurdum et impium esse omnibus patet, id est, ut aut ex eo, quod non potuit, Deus proficeret ut posset, aut cum posset, dissimularet ac differret generare sapientiam. Propter quod nos semper Deum Patrem novimus unigeniti Filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semetipsam mens intueri solet, et

war nie eine Zeit, wo der Sohn nicht war.[6]) Wenn doch für Gott ein Gut darin liegt, einen Sohn zu haben, wie sollte er diß Gut nicht ewig gehabt, wie sollte er sich dessen je beraubt haben? Diese mehrfach bei Origenes wiederkehrenden Gedanken zeigen uns, daß er schon daran ist, die Stellung des Sohnes in der göttlichen Sphäre dadurch zu befestigen, daß er mit dem ewigen Gottesbegriffe selbst auch den Sohn gegeben seyn läßt (vgl. Anaceph. 4, 28.). Daß dem Ori-

---

nudo ut ita dixerim intellectu atque animo conspicari. §. 4.: Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatus ex luce. Non enim per adoptionem spiritus Filius fit extrinsecus, sed natura Filius est. §. 7.: Deus lux est; splendor hujus lucis est unigenitus Filius ex ipso inseparabiliter velut splendor ex luce procedens. §. 10.: Pater non potest esse quis si filius non sit. — Der Vater ist nicht allmächtig vor der Geburt der Weisheit: per Filium omnipotens est Pater. Alles Geschöpfliche accidentem habet justitiam vel sapientiam, et quod hoc quod accedit, etiam decidere potest, gloria ejus sincera et limpidissima esse non potest. Sapientia vero Dei, quae est unigenitus Filius ejus, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari atque converti nunquam potest, idcirco pura ejus ac sincera gloria praedicatur. 4, 2, 8.: Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre (Pater sine Filio?) intelligi potest, qui et figura expressa substantiae ejus et Verbum et Sapientia dicitur. Quomodo ergo potest dici, quia fuit aliquando, quando non fuit Filius? Vgl. in Joh. 13, 25.

[6]) de princ. 1, 2, 2. 4. Anaceph. §. 28. (de princ. 4, 28.) c. Cels. 8, 12. in Joann. T. 1, 32. Fragm. ad Hebr. aus der Apol. des Pamphilus, bei de la Rue IV, 697^a. ad Rom. 1, 5. Das später zum Schlagwort Gewordene ἦν ὅτε οὐκ ἦν bespricht schon Origenes häufig in diesen Stellen, weist es aber auf das Entschiedenste ab. Vgl. Anm. 5. Hom. in Jerem. 9, 4.: ὁ σωτὴρ ἡμῶν σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ. Ἔστι δὲ ἡ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου. Εἰ οὖν ὁ σωτὴρ ἀεὶ γεννᾶται etc. Jenes Fragm. ad Hebr. lautet so: Lux aeterna quid aliud est sentiendum, quam Deus Pater, qui nunquam fuit, quando lux quidem esset, splendor vero ei non adesset? Neque enim lux sine splendore suo unquam intelligi potest. Quod si verum est, nunquam est, quando Filius non Filius fuit — non erat, quando non erat.

genes diese Ewigkeit des Sohnes auszusagen, leichter wurde als Anderen vor ihm durch seine Lehre, daß auch die Schöpfung als ewige und Gott nie ohne Herrschaft und Allmacht zu denken sey, sollte man nicht läugnen; aber ebenso verkehrt wäre es, hieraus seine Lehre von der Ewigkeit des Sohnes abzuleiten, oder gar sie mit der Ewigkeit des Sohnes zu identificiren. [7]) Gegen die Gleichstellung oder Identification des ewigen Sohnes und der Welt spricht schon, daß er die Welt zwar immer seyn, aber ebendamit stets in den Schranken der Zeit und in der Veränderlichkeit stehen, den Sohn dagegen über ihr als Hypostase in der Ewigkeit bei dem Vater seyn läßt. In der ewigen Weisheit, die ewig sich zum Sohne hypostasirt, sind zwar die logischen Saamen aller Dinge, die Welt als gedachte; aber mit der Zeugung des Sohnes ist noch nicht eo ipso die Welt gesetzt in die Wirklichkeit. Weder an seiner innern Weisheit und Vernunft, noch an der in dem Sohne ewig sich hypostasirenden Weisheit hat der Vater einen Gegenstand seiner Allmacht und Herrschaft: sondern allmächtig wird er erst durch den Sohn, der die Idee der Welt in die Wirklichkeit setzt. [8]) Hiemit ist über allen Zweifel erhoben, daß Origenes den Sohn über die geschöpfliche Sphäre hinaushebt (in Joh. T. XIII, 25.), und etwas ganz Anderes die Ewigkeit des Sohnes, etwas Anderes seine sogenannte ewige Schöpfung der aufeinanderfolgenden Welten ist. Auch Hermogenes hat eine ewige Welt; aber darum nicht eine ewige Zeugung des Sohnes, sondern durch jene beschwich-

---

[7]) Wie Baur in seiner überhaupt sehr frei gehaltenen Darstellung des Origenes thut S. 208 ff. Die Lehre, mit der Origenes als einem speculativen Schmucke soll angethan werden, daß die Welt der Sohn Gottes sey, ist ihm wohl bekannt, wie die Bücher gegen Celsus zeigen. Aber er läßt diesen Satz als einen ethnischen dem Celsus, und verschmäht solchen Schmuck. Was er darin Wahres sieht, das bleibt bei ihm so gehalten, daß der Wille oder die allmächtige Liebe und die Weisheit des Logos die Welt fortwährend vermitteln.

[8]) de princ. 1, 2, 10.: Per Filium enim omnipotens est Pater.

tigt er das Bedürfniß von dieser. [9]) Origenes verfährt anders, weil ihm die Ewigkeit des Sohnes eine selbständige Bedeutung hat; denn nicht etwa blos für die Welt braucht und will er sie, d. h. so, daß er dem Sohne ewige Zeugung nur zuschriebe, um die Weltschöpfung, die dem Sohne zukommt, ewig denken zu können. Schon den Sohn überhaupt will Origenes nicht aus demselben Grund, aus welchem er die Welt ableitet: Eine Welt ist, weil Gott sonst nicht allmächtiger Herrscher wäre; der Sohn ist, weil das Licht, das der Vater ist, nicht kann ohne Glanz seyn. Daher er auch leicht nachweisen kann, daß seine ewige Weltschöpfung der Würde des Sohns keinen Eintrag thue. [10]) Und so wird das Richtige vielmehr Dieses seyn: Nicht der ewigen Weltschöpfung zu lieb hat er auch die Zeugung des Sohnes ewig gesetzt: sondern sein Gottesbegriff ist es, der beides, Welt und Sohnschaft, wenn ihr Begriff sonst gleich fest steht, ewig setzen muß, wenn schon ohne Verletzung ihres logischen Verhältnisses; denn auch so soll die Welt Creatur bleiben, der Sohn aber nicht Gegenstand der Allmacht, nicht Creatur seyn. Der Gottesbegriff nämlich hätte, meint Origenes, Veränderlichkeit an sich oder Fortschreiten vom Mangel zum Vollkommeneren, verlöre also die Sichselbstgleichheit, wenn Gott nicht stets einerseits an dem Sohne sein Ebenbild, andrerseits an der Welt durch den schöpferischen Sohn den Gegenstand seiner Herrschaft hätte. Daß er aber darin einen Vorzug Gottes sieht, nicht blos eine Welt zu haben, sondern ein ewiges Ebenbild seiner selbst, das ihm die Welt nicht ist [11])

---

[9]) Wie auch Baur S. 210. den Origenes nicht verstehen kann, der, nach seiner Meinung überflüssig, auch noch einen hypostatischen Sohn neben einer ewigen Welt will.

[10]) de princ. 1, 2, 10.

[11]) Vgl. de princ. 1, 2, 7.: Splendor est gloria Dei et figura expressa substantiae ejus, fähig, uns zum väterlichen Lichte zu führen. ib. §. 9—13. In Joh. T. XXXII, 18.: Ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν, — φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγ. τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆ-

(jenes Ebenbild ist vielmehr bestimmt, ihr Urbild zu seyn und sie dessen Abbild): das kommt von dem genannten christlichen Impulse her, der den vorchristlichen Gottesbegriff umwandelt. Denn allerdings, hätte er es bei dem ethnischen Gottesbegriffe bewenden lassen wollen, so hätte er ja das göttliche Gut, ein Ebenbild zu haben, in der Welt befriedigt sehen können. Aber er will von einer natürlichen Gottmenschheit unseres Geschlechtes, die mehr wäre, als Empfänglichkeit für die Einheit mit Gott, nichts wissen. Auf die Bemerkung des Celsus: *εἰ τοῦτο λέγεις, ὅτι πᾶς ἄνθρωπος κατὰ θείαν πρόνοιαν γεγονὼς, υἱός ἐστι θεοῦ, τί ἂν σὺ ἄλλου διαφέροις* (d. h. so stimmst du mit uns Heiden überein) antwortet er (c. Cels. 1, 57.): „Viele zwar haben sich der Gottessohnschaft angemaßt, Judas Gal., Theudas, Dositheus, Simon der Magier, aber ihr Werk sey zerfallen, ihre Schule erloschen. Die Christen dagegen, von Furcht befreit, nenne Paulus zwar Söhne Gottes aber jeder von diesen *πολλῷ καὶ μακρῷ διαφέρει παντὸς τοῦ διὰ τὴν ἀρετὴν χρηματίζοντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ,*

σαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα, ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Ibid. zu Joh. 14, 9. (wer mich siehet, siehet den Vater): *Θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ὄντι θεῷ καὶ εἰκόνι τοῦ θεοῦ ἀοράτου ὁ γεννήσας αὐτὸν πατὴρ, τοῦ ἐνιδόντος τῇ εἰκόνι τοῦ ἀοράτου θεοῦ εὐθέως ἐνορᾷν δυναμένου καὶ τῷ πρωτοτύπῳ τῆς εἰκόνος, τῷ πατρί.* Alles, außer er selbst, ist von ihm geschaffen, oder durch ihn geworden, selbst der heil. Geist, dem er Hypostase und Weisheit gibt in Joh. T. II, 6. und der gleichwohl nicht zur Welt gehört (ibid.). C. 29.: „Johannes sagt, er ist mitten unter euch." Das bezieht Origenes auf den Logos, und nimmt Veranlassung, seine Einzigkeit im Verhältniß zur Welt darzustellen: *Ἐπίσκεψαι, εἰ διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἶναι σώματος τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον, δύναται νοεῖσθαι τὸ· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* Vgl. de princ. 4, 28.: Supra omne tempus et supra omnia secula, et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur. Haec enim sola Trinitas est, quae omnem sensum intelligentiae non solum temporalis verum etiam aeternae excedit. Caetera vero, quae sunt extra Trinitatem, in seculis et in temporibus metienda sunt. Vgl. Anm. 13.

ὅστις ὡσπερεὶ πηγή τις καὶ ἀρχὴ τῶν τοιούτων τυγχάνει." Da er das physische Theilhaben an dem Logos mit Recht noch als etwas Dürftiges, weil noch Unmittelbares, nicht wahrhaft Geistiges oder Ethisches ansieht: so bedarf er sowohl für die Welt eines ethischen Vermittlers, damit sie wirklich göttlichen Lebens theilhaft sey: als für Gott selbst eines ewigen, vollkommenen Ebenbildes seiner ethischen Vollkommenheit, das die Welt nicht darstellen, noch ersetzen kann. Denn selbst abgesehen von der Sünde, gehört es nach Origenes zu dem Wesen der vernünftigen Creatur, durch Freiheit sich mit der ethischen göttlichen Vollkommenheit zu vermitteln, was einen zeitlichen Proceß voraussetzt, vor dessen Ende Gott an der Welt, auch wenn sonst nichts hinderte, das absolute ethische Ebenbild nicht hätte, das er doch ewig haben muß. Demgemäß wird man nicht umhin können zu gestehen, daß die ewige Zeugung des Sohnes bei Origenes in letzter Beziehung aus der durch Christi ethische Erscheinung bewirkten Umwandlung des Gottesbegriffes abgeleitet werden muß, wenn gleich auch Anderes, wie bei allen großen Thaten des Geistes, dabei zu Hilfe kam. Origenes hat dieses Wort aus dem Herzen der Kirche, ihrer innersten Intention, oder aus der nicht als formulirte Lehre, sondern als Intuition des Glaubens zu fassenden μυστικὴ παράδοσις der Kirche heraus gesprochen. Er sprach das lösende Wort, das die Kirche suchte, und daß er es aus ihr heraus sprach, zeigt sich sofort in dem Erfolge, mit welchem er es in sie hinein sprach. Sie erkannte darin so sehr sich selbst wieder, daß während eine vielfach ungerechte Kritik sein sonstiges Werk traf, diese Bestimmung unerschütterlich festgehalten blieb. Die Ewigkeit der Schöpfung fand mit so vielem Andern keinen Eingang, gelangte nur zur Wirksamkeit eines Fermentes; diese Bestimmung aber fügte sich durch ihr eignes Gewicht als ein Grundstein in das kirchliche Lehrsystem ein, ja wurde zu einem Richtscheid für die richtige Fortführung des ferneren Baues und also für die Beurtheilung andrer Theile des origenistischen Systemes selbst, die damit nicht zu harmoniren schienen.

Aber Origenes blieb nicht dabei stehen, die Zeugung des Sohnes als eine ewige zwar, aber einmal für immer vollbrachte anzusehen. Als ein einmaliger göttlicher Act ist sie z. B. von Tertullian noch aufgefaßt, und damit von selbst nur als hypostatisch gewordne Offenbarung, προβολή Gottes, daher entweder emanatistisch, oder vom väterlichen Willen abhängig (de princ. 4, 28.) gedacht. So aber wäre nicht blos in Gott eine Veränderung verlegt, die Origenes vermeiden will: sondern auch der Sohn wäre da mit dem Wesen Gottes noch nicht näher zusammengebracht; verdankte seine Existenz einer einmaligen Bewegung in Gott, aber nicht einer ewigen und Gott nach seinem Begriffe wesentlichen, denn sonst genügte nicht ein einmaliger Act. Durch letztern würde ferner der Sohn, sobald er ist, zu sehr aus des Vaters Wesen und Sphäre hinausgehalten, zu selbständig, wenn er doch Gott und nicht Creatur seyn soll, zu fern vom Vater, daher wir auch den Hang bei Tertullian fanden, am Ende der Oekonomie den Sohn aus seiner Selbständigkeit zurückgehen zu lassen in Gott, — wobei dann nur nicht klar wird, wie doch sein Unterschied vom Vater bewahrt bleibe. Origenes dagegen, auch hier das Veränderliche und das Starre gleich sehr auszuschließen bemüht, lehrt eine unveränderliche Lebendigkeit Gottes: oder eine ewig vollendete und doch auch ewig fortgehende Zeugung des Sohnes, wie er vermöge desselben Gottesbegriffs (der schon eine höhere Einheit des starren jüdischen und des wandelbaren heidnischen versucht) auch die ewige Weltschöpfung, die durch den Sohn geschieht, näher als fortgehende bestimmt, und nicht anders auch das Werk des heil. Geistes an den Gläubigen auffaßt.[12]) Der Sohn ist nicht gezeugt, sondern wird gezeugt von Gott in dem ewigen Heute.

---

[12]) Hom. in Ierem. 9, 4. de princ. 1, 2, 2. Anac. §. 28. In der erstgenannten Stelle sagt er: *Μακάριος ὁ ἀεὶ γεννώμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθὴν, ἐν ᾗ γεννᾷ τὸν δίκαιον ὁ θεός.* Das finde auch bei dem Erlöser Statt, ὅτι οὐχὶ

So denkt er die Personen der Trinität in der innigsten Einheit. Der Sohn ist der Strom, in welchem der Vater die Quelle ist (in Joann. T. VI, 29.). Dieses alte Bild braucht auch er, wie das Bild des Lichtes, das nicht anders kann, als glänzen; nicht um emanatistische Vorstellungen zu begünstigen, sondern wo es ihm darauf ankommt, die Untrennbarkeit und Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn anschaulich zu machen (ἀχώριστός ἐστι τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, in Matth. 13, 19. c. Cels. 4, 14. 16. in Joann. T. II, 1. XIX, 1.: seine θειοτέρα φύσις ist ἡνωμένη τῇ ἀγεννήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει). Anders jenes Bild wendend, sagt er (in Jerem. hom. 18, 9.): die drei Quellen (des Heils) seyen Vater, Sohn und Geist; wer nicht nach allen dreien dürstet, der kann Gott nicht finden. Die Juden dürsten nach dem Vater, aber verschmähen den Sohn, und so haben sie auch den Vater nicht. Häretiker wollen den Sohn, aber nicht den Vater, der Gesetzgeber ist, oder nicht den Geist, der die Propheten beseelte, und so sind sie ohne den Sohn und ohne den Vater. Daher läßt er auch alle Herrlichkeit und alle göttlichen Eigenschaften dem Sohn und Vater gemeinsam seyn. Was in Gott ist, ist in Christo Jesu (in Jer. hom. VIII, 2.: πάντα γάρ, ὅσα τοῦ θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὁ Χριστός ἐστι σοφία — δύναμις — δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ etc. in Joann. T. XX, 29. 30.). Fragt Celsus die Christen des zweiten Jahrhunderts: warum

---

ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν· . . ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται καὶ οὐχὶ (i. e. οὐκ ἔτι) γεννᾶται· ἀλλ' ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Darum heiße es auch πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, nicht γεγέννηκέ με, καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός. In Joann. T. I, 32.: Σαφῶς, ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ, ὅτε τὸ υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστι τὸ σήμερον· οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός· ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

verehrt ihr neben dem wahren Gott einen zweiten? so antwortet Origenes: er ist Eins mit Gott, und Gott ihn zeugend hat ihm Alles übergeben (c. Cels. 8, 12. 13.). Nicht neben, sondern in Gott verehren wir den Sohn (ib. c. 12). Insbesondere weiß der Sohn Alles, was der Vater weiß, denn der Sohn ist die Wahrheit, die Wahrheit aber ist Ein untrennbares Ganzes; fehlte auch nur Ein Stück, so hinkte das ganze Wissen des Sohnes (in Joann. T. I, 27. *ἐὰν δέ τις ζητῇ, εἰ πᾶν ὁτίποτε ἐγνωσμένον ὑπὸ τοῦ πατρὸς — ἐπίσταται ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν πατέρα ἀποφαίνηται τινα γινωσκόμενα ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀγνοεῖσθαι ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, ἐπιστατέον, αὐτὸν* (weil er die *ἀλήθεια* sey, diese aber *ὁλόκληρος*) *οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ* (*ν*?) *ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει.* Oder es zeige erst Einer ein Object der Erkenntniß, dem gleichwohl der Name der Wahrheit nicht zukömmt, sondern das darüber hinaus liegt. Aehnlich in Beziehung auf den Willen. Der Sohn ist nicht blos Vollstrecker des göttlichen Willens, so daß er wirkte außer Gott, sondern derselbe Wille, der in dem Vater ist, ist allmächtiger und heiliger Wille in dem Sohne.

Kurz, an dem Sohne hat der Vater sein absolutes Ebenbild. [13]) „Denn Keiner, glaube ich, faßte die ganze Herrlichkeit des Vaters in sich im Ebenbilde, als nur der Sohn. Dieser hat nicht nur Antheil an der Weisheit, Wahrheit, Vernunft, sondern er ist die Weisheit, Wahrheit, Vernunft [14])

---

[13]) In Joh. T. XIII, 36.: *ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλ' ἓν θέλημα.* Daher er sage: ich und der Vater sind Eins; daher sah, wer den Sohn sah, auch den Vater. Alle Thaten der Menschen sind unvollkommen, aber nicht die des Sohnes: er vollbringt den ganzen Willen des Vaters, denn *τὸ θέλειν τοῦ θεοῦ γενόμενον ἐν τῷ υἱῷ ποιεῖ ταῦτα, ἅπερ βούλεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ· μόνος δὲ ὁ υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρῆσαι τοῦ πατρός· διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ.* c. Cels. 8, 12. in Joh. T. XXXII, 18. vgl. Anm. 11.

[14]) *αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια αὐτόλογος.* c. Cels. 3, 41. Exh. ad Martyr. 47. in Joh. T. I, 11.

selbst, und alle Weisen sind es durch Antheil an ihm." So kann kein Zweifel seyn, er will dem Sohne die Gottheit nicht in figürlichem, sondern im ernsten Sinne zuschreiben. Aber da er nun so bestimmt gegen die Monarchianer die Hypostase des Sohnes geltend macht, [15]) als eine ewige, so muß er darauf bedacht seyn, wie er das Wahre am vorchristlichen Gottesbegriff, die Einheit Gottes, mit dem trinitarischen versöhne. Wir wissen schon, daß er für diese Einheit Sorge trägt, indem er durch die ewige Zeugung den Sohn dem Wesen des Vaters näher rückt, oder die disparaten Elemente von Tertullians Lehre, zeitliche, fast weltförmige Persönlichkeit des Sohnes und ewiges Wesen desselben, zur Ausgleichung bringt in der mit diesem Wesen gleich ewigen Zeugung oder Persönlichkeit des Sohnes, die ebendamit auch über die Sphäre der Welt hinausgerückt ist. Sowohl die Ewigkeit, als die Zeugung verbindet den Vater und die Hypostase des Sohnes, nicht blos dessen Substanz zu gleicher Wesenheit. Nicht minder die so eben betrachteten gemeinsamen Eigenschaften der Intelligenz und des Willens, die nur einer Hypostase angehören können. Aber gerade wenn die-

[15]) Gegen sie spricht er z. B. in Joh. T. II, 2. 6. 18. X, 21. c. Cels. 4, 5. 8, 12. in Matth. 17, 14: *Οὐ νομιστέον εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψεύδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτόν (Χριστόν)· ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.* Ueber Joh. II, 2. f. o. S. 632. Ausführlicher noch in Joh. T. X, 21.: sie sagen *μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν, λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν.* Ihr Beweis für ihre Theorie daraus, daß Christi Auferstehung bald dem Vater, bald dem Sohn zugeschrieben werde, sey nicht stichhaltig; denn beide seyen wirksam, der Sohn durch den Vater. Im Uebrigen müsse man ihnen die Stellen entgegenhalten, die den Unterschied zwischen Vater und Sohn beweisen, wozu er namentlich auch diejenigen rechnet, die Niedrigeres vom Sohn aussagen.

ses als genügend angesehen würde, so scheint eine neue Gefahr zu drohen. Haben Vater und Sohn schlechthin Alles gemein, wie sind sie noch verschieden? Der Monarchianismus erscheint ihm verwerflich, wie der Polytheismus; und so mußte dem Origenes nicht blos das Interesse der Einheit Gottes, sondern auch der eignen Hypostase des Sohnes Bestimmungen zu verlangen scheinen, die beides zugleich sicher zu stellen geeignet wären.

Das ist der Ursprung der eigenthümlichen Form des Subordinatianismus, die sich bei Origenes findet. Die Einheit des göttlichen Wesens will er durch das Entgegengesetzte sichern, die Gleichheit und die Unterordnung des Sohnes. Letztere soll für die eigene Hypostase des Sohns Raum lassen, erstere für seine wahre Gottheit.

Betrachten wir auch diese Subordination genauer. Vor Allem gehört hieher die genannte Unterscheidung zwischen θεὸς und ὁ θεός (in Joann. II, 2. 3.). Der Sohn hat zwar wirkliche θεότης, er ist θεὸς, ἕτερος τὴν ἰδιότητα, aber er ist nicht ursprünglich θεὸς, sondern der Vater ist ihm der Quell seiner Gottheit. [16]) Daher ist nur der Vater αὐτόθεος, er ist allein der μέγιστος ἐπὶ πᾶσι θεός (c. Cels. 8, 14.). Der Begriff, den der Vater von sich selbst hat, ist größer, als den der Sohn von sich hat. Damit ist zwar nicht die Erkenntniß des Sohnes zu einer unvollkommenen gemacht. Wer, wie Origenes (in Joh. T. I, 27. s. o.) die organische Einheit und Ganzheit der Wahrheit kennt, vermöchte den Sohn nicht mehr die αὐτοσοφία αὐτοαλήθεια zu nennen, wenn er nicht ihm absolute Erkenntniß des Vaters zuschriebe, wie er ja auch sonst nicht des Vaters vollkommnes Ebenbild oder Spiegel wäre. Sondern der Sinn ist: der Vater hat ein Selbstbewußtseyn, der Sohn ein anderes; der Vater ist das letzte Princip (ἀρχή) und nicht der Sohn; der Sohn kann sich

[16]) In Joh. T. II, 3. 6. 18. XIII. 25. c. Cels. 8, 14. in Joh. T. II, 3. Der Vater allein ist πηγὴ θεότητος; insofern wird er allein angebetet; Sohn und Geist nur in ihm.

also nicht als Letztes wissen, wie der Vater, obgleich, ja weil der Sohn den Vater wirklich weiß als Letztes. Höher also ist der Vater (*κρείττων*); er ist wie der allererste Anfang, so das letzte Ziel. Obwohl daher der Sohn für die noch zu Erlösenden den Vater selbst repräsentirt, ihr Gott und gleichsam ihr Vater ist als das vorläufige Ziel, bei dem sie anlangen müssen, weil nur er der Weg zum Vater ist; obwohl es demnach bei diesen in der Ordnung ist, wenn sie ihre Gebete zum Sohne richten, so muß es doch anders seyn bei den Erlösten. Mittler bleibt für sie Christus: aber sie haben zum Vater zu beten durch den Sohn, nicht aber zum Sohne. [17]) Noch mehr. Der Mittler soll vermitteln mit dem Vater, dem Ersten und Letzten. So hält Christus also die Christen nicht bei sich fest, sonst bekämen sie nicht unmittelbaren Antheil an dem Höchsten, das ja der Sohn nicht ist, sondern nur der Vater. Die Christen steigen empor auch über den Sohn hin zum Vater, der *μονάς*, oder *ἑνάς*. [18])

---

[17]) Vgl. über die Erkenntniß des Sohnes in Joh. T. I, 27. Anaceph. §. 33. Der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Stellen löst sich für Origenes so: der Sohn hat die wahre Erkenntniß ganz, er erkennt auch den Vater wahrhaft. Aber nie ist sein Wissen des höchsten Gottes zugleich Seyn, wie im Vater. Insofern als er sich und sein Wissen im Vater begründet weiß, ist sein Wissen unvollkommner. Denn sein Wissen vom höchsten Seyn ist nie unmittelbares Selbstbewußtseyn, sondern vermitteltes Wissen. Aber nur in dieser Beziehung ist es unvollkommner. In jeder andern Beziehung kann es nicht höher gedacht werden (in Joh. T. XXXII, 17.); die Erhöhung geht nur die Menschheit an; *ὁ λόγος, ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν θεός, οὐκ ἐπιδέχεται τὸ ὑπερυψωθῆναι* (de princ. 1, 2, 10.).

[18]) Vgl. Huet, Origeniana bei de la Rue IV, 150. Ad Rom. L. I, 5. spricht von dem ewigen Evangelium, welches offenbar werde, wenn der Schatten vergeht, wenn der Tod verschlungen und die Wahrheit erschienen ist. In Joh. T. I, 29.: *Καὶ ἐπεὶ ἐν τῷ πατρὶ οὐκ ἔστι γενέσθαι ἢ παρὰ τῷ πατρί, μὴ φθάσαντα, πρῶτον κάτωθεν ἀναβαίνοντα, ἐπὶ τὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα, δι' ἧς τις χειραγωγηθῆναι δύναται καὶ ἐπὶ τὴν πατρικὴν μακαριότητα, θύρα ὁ Σωτὴρ ἀναγέγραπται.* Besonders bezeichnend ist die Classification der Menschen in Joh. T. II, 3. Die höchste Classe *θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων*

Nicht daß sie höher würden als der Sohn, oder dieser an sich erniedrigt würde in der Vollendung seines Werkes; aber dieses bliebe selbst ein unvollendetes, wenn er sie nicht über sich hinaus zum letzten Quell und Ziel, zum Vater führte. Natürlich; ist nicht auch in Christus der höchste Gott, ist er nur Führer zum Ziel, oder Mittel, so muß auch über ihn von den Mündigen hinausgegangen werden, ja durch ihn; die Frage wird nur seyn, ob er noch consequent der Mittler

---

θεόν· οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἱστάμενοι ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν αὐτοῦ· καὶ τρίτοι οἱ τὸν ἥλιον, καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον etc., was zwar ein Irrthum sey, aber weit besser als Idololatrie. In Joh. T. XIX, 1. (gegen das Ende): Die Erkenntniß des Sohnes und Vaters ist nicht Dasselbe, denn es findet ein *ἀναβαίνειν* Statt *ἀπὸ τῆς γνώσεως τοῦ υἱοῦ ἐπὶ τὴν γνῶσιν τοῦ πατρός*; anders aber kann der Vater nicht gesehen werden, als im Sohn (*μὴ ἄλλως ὁρᾶσθαι τὸν πατέρα [δύνασθαι] ἢ τῷ ὁρᾶσθαι τὸν υἱόν*). — *Καὶ ὁ θεωρῶν τὴν σοφίαν, ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων, ἀναβαίνει ἀπὸ τοῦ ἐγνωκέναι τὴν σοφίαν ἐπὶ τὸν πατέρα αὐτῆς.* Aber vorher muß die Weisheit oder Wahrheit erkannt seyn, *ἵν' οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ, ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ. Καὶ τάχα γε, ὥσπερ κατὰ τὸν ναὸν ἀναβαθμοί τινες ἦσαν, δι' ὧν εἰσῄει τις εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, οὕτως οἱ πάντες ἡμῶν ἀναβαθμοὶ ὁ μονογενής ἐστι τοῦ θεοῦ, καὶ ὥσπερ τῶν ἀναβαθμῶν ὁ μονογενής ἐστι πρῶτος ἐπὶ τὰ κάτω, ὁ δὲ τούτου ἀνωτέρω καὶ οὕτως ἐφεξῆς μέχρι τοῦ ἀνωτάτω, οὕτως οἱ μὲν πάντες εἰσὶν ἀναβαθμοὶ ὁ σωτήρ· ὁ δὲ οἷον πρῶτος κατωτέρω τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ, ᾧ ἐπιβαίνοντες ὁδεύομεν. καὶ τὰ ἑξῆς αὐτοῦ ὄντα τὴν πᾶσαν, ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς ὁδὸν, ὥστε ἀναβῆναι δι' αὐτοῦ ὄντος καὶ ἀγγέλου, καὶ τῶν λοιπῶν δυνάμεων.* Nach in Joh. T. XX, 7. glaubt er, das werde das Ende (1 Cor. 15, 28.) seyn, wenn die verklärten Geister ohne Mittler den Vater selbst sehen, wie ihn der Sohn sieht, nicht mehr aber blos in dem Sohn ihn erkennen (*ὄψονται τὰ παρὰ τῷ πατρὶ οὐκέτι διὰ μεσίτου καὶ ὑπηρέτου βλέποντες αὐτά. — Ὅτε ὡς ὁ υἱὸς ὁρᾷ τὸν πατέρα καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ — οἱονεὶ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρός — οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου, οὗ ἡ εἰκών ἐστι.* Doch fügt er in der vorigen Stelle bei: das Erste sey, daß er auch uns das Lamm werde, das unsre Sünde trägt und uns heilige; dann, gereinigt essen wir sein Fleisch, die wahre Speise. Vgl. c. Cels. 6, 68.

seyn kann, die persönliche Vermittlung Gottes und des Menschen selbst, wenn nicht der absolute Selbstzweck wie in dem Vater, so auch in ihm ist. Origenes selbst faßt ihn anderweitig oft genug wieder als Selbstzweck auf (z. B. c. Cels. 6, 68.); und zeigt dadurch, wie wenig ihm die Subordination des Sohnes Selbstzweck ist, vielmehr Beweismittel, daß der Sohn seine eigne Hypostase habe und der höchste Gott in letzter Beziehung nur Einer, nämlich der Vater sey. Besonders aber dürfte die Stelle in Joh. T. XIII, 3. geeignet seyn, seine eigentliche Meinung in obigen Stellen zu offenbaren. Weder doketisch will er damit Christi Bedeutung auffassen, als hienge alles nur von der verschiednen Auffassungsweise ab, noch ebjonitisch, als könnte je Christus überholt werden; sondern wie die Seele todt, ja nichts ist ohne den Logos, so verdankt fortwährend die Gemeinde Christo, was sie hat. Sie empfängt aber von ihm nicht blos Sündenvergebung, sondern er ist πηγὴ ζωτικοῦ πόματος, so daß der innre Sinn sich frei erschließt und er auch jenes Höchste, die Erkenntniß des Vaters erreicht (τῆς διανοίας ἁλλομένης, καὶ τάχιστα διϊπταμένης ἀκολούθως τῷ εὐκινήτῳ τούτῳ ὕδατι φέροντος αὐτοῦ, τοῦ ἅλλεσθαι καὶ πηδᾷν ἐπὶ τὸ ἀνώτερον (d. h. wohl zum Vater und seiner Erkenntniß) ἐπὶ τὴν αἰώνιον ζωήν.

Aber wenn Gott dadurch Einer seyn soll, daß nicht der Sohn der höchste Gott sey, sondern der Vater, dieser aber doch nur Einer, so scheint ja die Hypostase des Sohnes ganz aus der göttlichen Sphäre herauszufallen in das Geschöpfliche. Wie besteht damit, daß Gott auch dadurch, trotz der Hypostase des Sohnes, Einer seyn soll, daß der Sohn Alles hat, was der Vater hat (vgl. die Stellen S. 649 f.)? Hier scheint ein so starker Widerspruch im System des Origenes zu seyn, daß man es wohl begreift, wenn daran seit Alters die verschiedensten Auffassungen desselben sich angeschlossen haben. Um ihn mit sich einstimmig zu machen, hat Maran sich die vergebliche Mühe gegeben, die Subordination möglichst zu leugnen. Die orthodoxen Gegner des Origenes dagegen und seine arianischen Freunde haben die andre Seite fallen lassen, und Alles möglichst subordinatianisch

gedeutet. Unter den Neueren ist die Frage so gestellt: ob Origenes die ewige Zeugung des Sohnes aus Gottes Wesen, oder aus Gottes Willen ableite. [19])

[19]) Baur l. c. 204 ff. meint, Origenes schwanke zwischen einer Zeugung aus Gottes Willen, und aus Gottes Wesen. Ersteres finde in Joann. T. XX, 16. statt; aber es kam darauf an, die Ursache dieses Schwankens aufzusuchen, so wäre es vielleicht in sehr enge Grenzen zu weisen gewesen. Neander geht von der Ansicht aus, der ich nicht beistimmen kann, daß die Lehre von der Wesenseinheit des Sohns mit dem Vater erst allmählig, zuerst im Abendland im dritten Jahrhundert sich gebildet habe; dagegen der Subordinatianismus habe seine Heimath im Orient, von Origenes ab. Origenes habe, um den Emanatismus auszuschließen, die Entstehung des Sohnes durch Gottes Willen angenommen. Dem Erstern widerspricht wie der Patripassianismus, so eine Reihe von Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts; der Subordinatianismus Tertullians und Novatians aber ist nicht schwächer als der des Origenes, sondern alles zusammengenommen stärker. Was endlich die Emanation betrifft, so ist Origenes zwar ein Gegner ihrer grobsinnlichen Formen; er kann weder eine Theilung in Gott (ἀποκοπή), noch ein Fatum über Gott zulassen, das den Vater zur Zeugung des Sohnes nöthigte. Aber darum mußte er die Zeugung des Sohnes noch nicht in das Belieben des liberum arbitrium Gottes stellen. Vielmehr leitet er ja nicht einmal den Ursprung der Welt von einem liberum arbitrium Gottes ab; sondern die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit im göttlichen Willen. — Sagte man nun, allerdings habe der Sohn keine accidentelle Existenz, jedoch nur so, wie auch die Welt sie nicht habe; jenem göttlichen Willen aber, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit geeinigt sind, verdanke der Sohn nicht minder als die Welt seine Existenz; aus dem göttlichen Wesen dagegen sey weder die Welt noch der Sohn: so wird davon sogleich näher die Rede seyn. Ritter, Gesch. d. chr. Phil. 1, 493. 501. läßt den Sohn durch den Willen des Vaters hervorgebracht seyn; aber aus seinem Wesen. Mit Recht erkennt er S. 511. an, es gehe die wesentliche Richtung seiner Lehre dahin, anzuerkennen, daß die ganze Fülle der Gottheit im Sohne und dieser nicht als Geschöpf, sondern als der schöpferische Geist, der wahre Mittler, von gleicher Vollkommenheit wie der Vater anzusehen sey. Die Unterordnung aber des Sohnes und der Schein einer Vermischung mit den Geschöpfen hafte nicht dem, was er eigentlich wolle, sondern nur

Es ist wahr, der Weg, gleiche Wesenheit mit Gott und doch hypostatische Unterschiedenheit von ihm für den Sohn dadurch zu gewinnen, daß der Sohn als portio der ganzen Gottheit angesehen wird, ist dem Origenes nicht zugänglich; denn mit Recht bleibt er dabei, daß die Kategorie von Theil und Ganzem auf Gott nicht anwendbar, daß Gott eine untheilbare Einheit und in ihm nicht ein Größeres oder Kleineres zuzulassen sey, weil Gott überall wo er ist, ganz und untheilbar sey (de princ. 1, 1, 6.: Non ergo aut corpus aliquod aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens: utine majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονὰς et ut ita dicam ἑνὰς et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. c. Cels. 1, 23.: θεὸς οὐδὲ μέρος, οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστιν. Vgl. c. 21. 4, 14. 6, 62.). Demgemäß kann man wohl sagen, daß der Gottesbegriff des Origenes es erschwerte, die göttliche Wesenheit auch in der zweiten Hypostase zu sehen. Der Vater ist ihm, wie dem Tertullian ursprünglich die ganze Gottheit; aber nicht blos ursprünglich sondern stets und bleibend, er kann nicht einen Theil von sich zum Sohn machen. So scheint für den Sohn keine Stelle, außer wenn er Geschöpf ist. — Allein dem ist doch nicht so. Statt einer quantitativen Theilung (wodurch der Vater, der ursprünglich der ganze Gott ist, sich selbst zum einen Theil macht, den andern zum Sohn und Geist, wobei streng genommen der Sohn nicht hätte was der Vater hat, der Vater

---

der unvollkommenen Entwicklung seiner Lehre an, sey ein Ueberbleibsel der sinnlichen Vorstellungsweise, die ihn hindere, die Abhängigkeit des Sohnes als gezeugten von der Abhängigkeit der Creatur zu unterscheiden. Auch habe die Annahme von einer Unvollkommenheit der Schöpfung auf seine Vorstellung von der schöpferischen Kraft Gottes (d. h. vom Sohn oder Wort) zurückwirken müssen. Vielleicht läßt sich aber darthun, wie in dem origenistischen Gottesbegriff die Subordination in bestimmtem Maaße begründet ist; aber nicht minder auch jene Gleichstellung mit dem Vater.

aber in seinem Wesen verändert würde, oder — bleibt er auch seit der Zeugung des Sohnes das Ganze — die Hypostase des Sohnes fortwährend gefährdete,) geht Origenes auf eine verschiedne Daseynsweise des ganzen Göttlichen über. Es ist hier einer der bedeutendsten Lichtpunkte im System des Origenes. Er erkennt, daß zwar in endlichen Dingen an sich etwas Exclusives sey; wer etwas Aeußeres zu seinem Eigenthum hat, der entzieht es dadurch dem Andern; und soweit ein Anderer im Besitze ist, soweit bin ich es nicht. Aber im geistigen und im göttlichen Gebiete verhalte es sich anders. Die Kunst oder Wissenschaft eines Subjects wird dadurch nicht verringert, daß auch Andere dasselbe Gut haben; und wie es sich mit der Weisheit verhält, so auch mit der Güte, oder der ethischen Vollkommenheit. Sind sie gleich untheilbar in dem Sinn, daß Keiner auch nur etwas davon wahrhaft hat, wenn nicht das Princip des Ganzen in ihm ist: so ist darum doch nicht gesetzt, daß sie nur in Einem Subjecte seyn können; sondern das ist ihre Art, in sich principiell untheilbar zu seyn, aber dennoch mittheilbar, oder in mehr als Einem Subjecte ganz seyn zu können. Diß angewandt auf unsern Fall, ist also zu sagen: Ist ihm gleich eine Theilung Gottes unmöglich, so ist ihm doch nicht eine Verdoppelung, duae positiones (Lev. hom. 13, 14.), oder gar Vervielfachung der göttlichen Vollkommenheiten, d. h. ihr Daseyn in mehreren Hypostasen unmöglich; (de princ. 1, 1, 9.: Intelligenda est ergo virtus Dei, qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel continet vel gubernat etc. Hujus ergo totius virtutis tantae et tam immensae vapor et ut ita dicam vigor ipse in propria subsistentia effectus, quamvis ex ipsa virtute velut voluntas e mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, — vapor quidam primae et ingenitae virtutis Dei, hoc quidem, quod est, inde trahens, non est autem, quando non fuerit.) und so kann er die ganze Fülle der Gottheit, und nicht blos einen Theil derselben, dem Sohne zuschreiben, bringt mithin jene

innere oder intensive Gleichheit des Sohnes mit dem Vater vollständiger heraus, die auch Tertullian sucht, wenn er sagt, in dem Strahl sey auch wieder die ganze Sonne, aber die er nicht so rein findet, indem er in einzelnen Stellen den Unterschied des Sohnes vom Vater als den Unterschied zwischen dem Theil und Ganzen bestimmt, in andern, maaßgebenderen aber zwar auch das ganze göttliche Wesen unter einer bestimmten forma, species, modulus fixirt denkt, jedoch so, daß er die Genesis und das Seyn dieser formae unmittelbar mit der Welt und Geschichte verflicht. Dieser neue Gedanke von einer Verdoppelung oder Vervielfältigung der Fülle der Gottheit in mehreren Hypostasen brachte nun freilich auch neue Schwierigkeiten. Es scheint nämlich da eine Gleichstellung der Welt mit dem Sohne nahe zu liegen; denn auch die Welt ist geistiger, ethischer Vollkommenheiten, die man göttlich nennen darf, fähig. Es kommt also auf ein Princip der Begrenzung an, da Origenes dem Sohn eine einzige Stellung geben will, die die Welt mit ihm nicht theilen kann. Eine solche Begrenzung liegt in Joh. T. XXXII, 18. Der Vater durfte des Gutes, ein vollkommenes Ebenbild zu haben, nicht entbehren; nur Einer aber, nicht Viele konnte die vollkommne Herrlichkeit des Vaters im Ebenbild fassen, und der ihn faßt, der ist der Sohn. Der Sohn aber vermittelt das göttliche Wesen allen, die daran Theil haben. Gottes untheilbare Einheit und Unveränderlichkeit läßt nicht zu, daß in ihm, d. h. dem Vater, die Vielheit und Veränderlichkeit der Welt unmittelbar begründet sey; [20]) ebenso kann die Welt selbständig für sich gedacht werden, oder in einer atomistischen Vielheit ohne Einheit. Darum ist der Sohn die Mitte zwischen Gott und der Welt; in ihm ist 1. die Weltidee, oder ihre ewige ideelle Einheit; in ihm 2. auch das Princip der

20) Ritter l. c. 494.: „Er durfte nicht anstehn, zu setzen, daß Gott nicht als Grund einer Vielheit veränderlicher Dinge gedacht werden dürfe; denn der Grund einer Vielheit ist selbst eine Vielheit von Gründen, und der Grund einer Veränderung begründet in veränderlicher Weise."

realen Welt, zwar nicht einer unendlichen Manchfaltigkeit, aber doch der zahllosen Vervielfältigung des Princips der Freiheit in vielen an sich völlig gleichen Subjecten. Damit ist die Möglichkeit einer unendlich manchfaltigen Welt gegeben; die in zahllosen Ichpunkten hypostasirte Freiheit ist deren reale Potenz. 3. Endlich aber auch, wo nun die einzelnen Wesen durch ihre Freiheit unendlich weit auseinander gehen, bleibt das Wort oder der Logos ihr gemeinsames, zusammenhaltendes Princip. Er ist die Substanz, die die ganze Welt durchgeht, das Herz der Welt oder ihre Vernunft, gegenwärtig jedem Menschen, wie der ganzen Welt. Der Sohn ist die Wahrheit, das Leben, die Auferstehung der Geschöpfe; in ihrer Manchfaltigkeit ist er das zu Grund liegende Eine, so vielfach auch die Namen und Auffassungsweisen desselben seyen. [21]) Und wie weit sich auch die Freiheit verlaufe, wie groß auch der ihr verstattete Spielraum sey, als vernünftige hängt sie mit dem Logos unzerreißbar zusammen, der sich auch stets als die übergreifende, allgegenwärtige und alles beherrschende Macht in der Entwicklung der Welt offenbart und erhält.

Das Angeführte zeigt, daß ihm der Logos das einzige vollkommene göttliche Ebenbild ist; die Welt aber hat an ihm das Urbild, wie den Realgrund ihres Seyns und ihrer Fortdauer, ihres Antheils am Göttlichen, an der Vernünftigkeit und Güte. Dem Sohne aber kann höchstens noch der heil. Geist nach Origenes gleichgestellt werden; wiewohl diese Lehre auch bei ihm noch wenig ausgebildet ist. Nach der Welt- und Offenbarungsseite hin gewandt kann Origenes nicht genug hohe verherrlichende Ausdrücke finden, die den Sohn, den Erstgebornen der Schöpfung über alles Creatürliche weit erheben und Alles ihm tief unterordnen. Und so gewiß er in dem Menschen das Bedürfniß, mit dem höchsten Gott verbunden zu werden, nicht blos anerkennt, sondern in Christus

---

[21]) In Joann. I, 22. hom. in Jerem. 8, 2. de princ. 4, 28. (vgl. die fleißig gearbeitete Schrift von Thomasius: Origenes. S. 130.

allein gestillt sieht, so gewiß muß der Sohn wahrhaft Göttliches Wesen in sich tragen und mittheilen (de princ. 1, 2, 4. 6.: die Ebenbildlichkeit des Sohnes enthält naturae et substantiae Patris et Filii unitatem. — In Levit. hom. 13, 4. in Num. 12, 1.).

Wenn nun aber Origenes, gegen den höchsten Gott und dessen Einheit hingewandt völlig Entgegengesetztes zu lehren, und das Frühere ganz und gar vergessen zu haben scheinen kann, — so bedarf es nur eines tieferen Eingehens in seinen Gottesbegriff, um ihn von solchem eines Systematikers unwürdigsten Vorwurfe zu befreien, und zu zeigen, daß und warum für ihn kein Widerspruch vorhanden war, wenn er einerseits gleiche göttliche Wesenheit dem Sohne zuschreibt, andrerseits ihn so bestimmt dem Vater subordinirt, ja sich bis zu dem Ausdrucke hinreißen läßt: der Sohn sey ein Anderer nach seiner οὐσία als der Vater. [22])

Der Vater ist ihm die ἑνὰς oder μονὰς in absoluter Untheilbarkeit und Ganzheit, unendlich über alles Viele und Getheilte erhaben. Er ist nicht eigentlich die Wahrheit und die Weisheit, nicht die Geistigkeit und Vernunft, sondern unendlich höher als dieses Alles, über das Seyn und das Wesen (οὐσία) hinaus [23]). Kurz, er ist das schlechthin Unsagbare, Unfaßbare, oder das Absolute. Alle Wahrheit, Güte, Macht ist aus ihm; aber er wird mit diesen Namen allen nicht adäquat bezeichnet. Er ist Vater der Weisheit und alles Guten; aber Wille, Vernunft, Weisheit kann ihm, strenge gesprochen, nicht zugeschrieben werden ohne sinnliche Verunreinigung.

Dieses Eine, Ueberseyende kann nur der Vater seyn.

---

[22]) de orat. c. 15. Der Sohn ist ἕτερος τοῦ πατρὸς κατ' οὐσίαν und καθ' ὑπόστασιν; das kann heißen: (cf. in Joh. T. I, 23. p. 26.) in objectiver bleibender Realität, nicht blos momentanem Seyn oder subjectivem Schein. (Die nähere Bestimmung dieses objectiven vom Vater verschiedenen Seyns ist seine ἰδία οὐσίας περιγραφή, hier ὑπόστασις genannt. Aber die Subordination des Sohnes bleibt auch so.

[23]) c. Cels. 7, 38.: ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας; de princ. 1, 1, 6. f. o.; in Joh. II, 18. XIII, 21. 23.

Will man katachrestisch nun den Ausdruck οὐσία doch wieder auf ihn anwenden, so muß da gesagt werden, das Wesen des Vaters ist ein anderes als das des Sohnes. Denn jenes Ueberseyende kann sich als solches nicht mittheilen, weil es seine abstracte Einheit, Einfachheit damit aufgäbe. Der Sohn ist nicht überseyend, überwesentlich, sondern er ist durch und durch ἐνέργεια, der Vater ist das Urprincip, in sich noch in reiner Idealität, verschlossen in sich. Ist der Sohn auch des Vaters vollkommnes Ebenbild, und hat er gleich ewig alle göttlichen Vollkommenheiten in sich gezogen (c. Cels. 8, 14.), so kann doch nie das diese Vollkommenheiten Tragende in ihn übergehen; die Urcausalität bleibt dem Vater allein. Denkt der Sohn sich selbst, so kann er sich nicht als das Ursprüngliche, als die letzte ἀρχὴ wissen, sonst wäre er der Vater, und nicht des Vaters Ebenbild, das im Vater sein Urbild haben muß. Der Sohn kann wohl das Urbild sein für die Welt, und so nach unten das Verhältniß abbilden, das zwischen dem Vater und ihm besteht. Aber nie kann er das absolute Urbild selbst seyn. Daher muß nun Origenes sagen: daß der Sohn in dieser Beziehung nicht mit dem Vater verglichen werden könne; Urcausalität kann schlechthin nur Einer seyn. Eben daraus ergibt sich seine häufig wiederkehrende Vergleichung: der Vater steht so über dem Sohn, wie der Sohn über der Welt. Besonders significant ist in dieser Beziehung noch das schon angeführte: das Selbstbewußtseyn des Vaters ist ein höheres als das des Sohnes. Denn hierin liegt, daß keineswegs der Vater sich in dem Sohne schaut, sondern beider Selbstbewußtseyn ist gesondert; im Sohne weiß der Vater nicht sich, sondern den Sohn weiß er, als ein Abgeleitetes, und erkennt sich selbst vollkommen ohne den Sohn. Die Verdoppelung von der wir sprachen, ist noch nicht eine volle Selbstobjectivirung Gottes, nicht blos deswegen, weil der Sohn der Spiegel, das Ebenbild nur ist, darin der Vater sich darstellt, ohne daß dazu fortgeschritten würde, den Vater im Sohn und durch ihn sich *wissen* zu lassen, sondern *verdoppelt wird nur die Fülle der Gottheit, die*

göttliche δόξα; das Licht kann nicht anders als glänzen, der lebendige Gott kann nicht anders als sich offenbaren in einem objectiven adäquaten Ebenbild; aber der Vater bleibt immer im Grunde, und der Grund legt sich nicht hinein in seine Offenbarung, wohl aber legt er seine Fülle und Herrlichkeit ganz und vollständig in das Ebenbild seiner selbst.

Hieraus erhellt, warum und wie weit Origenes den Sohn subordinirt. In keiner Weise ist er bei seiner Unterordnung des Sohnes gewillt, dem Sohne die Fülle wahrhaft göttlicher Kräfte, also göttliches Wesen abzusprechen; [24]) aber der Urgrund ist er nicht. Also ist in dem Sohne zwar die ganze göttliche Fülle, — aus dem göttlichen Wesen ist er hervorgegangen; aber er ist Gott in abgeleiteter Weise, das ewig Begründende seines Seyns und also auch der in ihm sich verdoppelnden Daseynsweise der göttlichen Macht, Güte, Weisheit ist nur der Vater. Hieraus sieht man deutlich, wie Origenes gar nicht so weit von den Sätzen der Kirchenlehrer vieler Jahrhunderte nach ihm absteht; denn wenn sie den Vater der Hauptsache nach stets zur Monas machen, nicht blos zu einem Gliede der Trinität, sondern zum Ganzen, zur ῥίζα πάσης θεότητος, so ist das ganz dasselbe damit, wenn Origenes den Vater allein die πηγὴ πάσης θεότητος nennt, den Sohn aber πηγὴ θεότητος für die Welt (vgl. Anm. 16.). In der That hat Origenes mit seiner Subordination gar nichts Anderes gewollt, als die strenge Behauptung des ge-

[24]) de princ. 1, 2, 4.: Nicht durch Adoption sondern von Natur ist er Sohn vgl. das Fragm. bei Pamphil., de la Rue IV, 99. Er ist nicht veränderlich zum Unvollkommenern noch erhöhbar zum Vollkommeneren, ib. §. 10. und in Joh. T. XXXII, 17. in Lev. hom. 13, 4.: Ein Wille ist in Vater und Sohn und Eine Substanz: aber zwei Setzungen finden statt, zwei eigenthümliche Personen. — Im Fragm. des Pamphil. ad Hebr. (de la Rue IV, 697ᵇ.) heißt es nach Sap. 7, 25.: Vapor est (filius) virtutis Dei et aporrhoea gloriae Omnipotentis purissima. Wie der vapor de substantia aliqua corporea procedit, sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei. Sic et Sapientia ex eo procedens ex ipsa Dei substantia generatur.

nannten ursprünglichen Causalitätsverhältnisses Gottes. Das aber schließt für ihn die gleiche Wesenheit des Sohnes nicht blos nicht aus, sondern diese Gleichheit ist gerade verlangt, wenn das Causalitätsverhältniß in seiner absoluten Vollkommenheit erscheint, wie bei dem Worte, dem vollkommenen Ebenbild Gottes. Und wiederum, durch die gleiche Wesenheit, wenn sie mit Origenes auf die völlig ebenbildliche Fülle der göttlichen Vollkommenheiten beschränkt wird, ist die Subordination nicht ausgeschlossen, die darin liegt, daß das Ebenbild das Begründete, nicht Ursprüngliche ist. Sondern gerade diß Ebenbild weist als vollkommenste Wirkung am sichersten auf die vollkommenste Ursache, und insofern über sich hinaus. Zur göttlichen Sphäre aber oder zum göttlichen Seyn gehört der Sohn troz dieser Subordination so gewiß als das Leuchten zum Licht.

So wird nun feststehen, daß in dem System des Origenes diese beiden Seiten sich nicht widersprechen, keine von beiden fehlen darf, weil beide in seinem Gottesbegriffe gleich sehr begründet sind, und erst zusammen ihn vollständig ausdrücken. Er weiß Gott als lebendigen, in Christus wahrhaft geoffenbarten, und sein göttliches, vor allem sein geistiges Wesen, Weisheit und ethische Vollkommenheit Mittheilenden. Aber er will andrerseits auch nicht, daß der göttliche Grund ganz und gar übergehe in das Begründete; das würde ihn in die verworfene patripassianische Richtung, in eine Art von Pantheismus zurückführen. Darum unterscheidet er in Gott zwischen Mittheilbarem und Unmittheilbarem, nennt auch wohl beides göttliches Wesen. Das Unmittheilbare nun, das er sich als das Höchste in Gott vorstellt, ist sein urgründliches, überwesentliches, in sich verschloßnes Seyn; das Mittheilbare aber ist die Fülle seiner Vollkommenheiten, vornehmlich sein geistiges Wesen. Denn es ist wohl zu beachten, daß bei ihm z. B. die moralische Einheit mit Gott nicht ein äußerliches Verhältniß der Aehnlichkeit, sondern ein reales Theilhaben an Gottes ethischem Wesen aussagt; und ebenso in Beziehung auf die Weisheit; daher es bei ihm weit

mehr besagt, als man gemeinhin annimmt, wenn er dem Sohn die Willensgleichheit mit dem Vater, ja die Identität (ταυτότης) des Willens zuschreibt. [25]) — Das Unmittheilbare kann der Vater auch dem Sohn nicht mittheilen; Das reducirt sich aber genauer betrachtet ganz und gar auf das Moment des Begründens, oder darauf, daß der Vater die letzte ἀρχή, das Absolute ist. An dem Mittheilbaren hat die Welt nur durch den Sohn Antheil, in welchem sich alles mittheilbare Göttliche hypostasirt hat. So versteht man, wie er bald sagen kann, in dem Sohne als Ebenbild sey die Einheit der Natur oder Substanz des Vaters und des Sohnes dargestellt (de princ. 1, 2, 6.) oder (in Joann. T. X, 21.) es gelten läßt, daß Vater und Sohn wesentlich Eins (ἓν οὐσίᾳ) seyen, aber nicht τῷ ὑποκειμένῳ oder τῇ ὑποστάσει, vgl. Selecta in Ps. 135. und Anm. 24.); und doch auch wieder: der Sohn sey substantiell nicht mit dem Vater Eins. Jenes, wenn gesehen wird auf das Wesen des Sohnes, das doch aus dem Vater ist, ein Strom aus der Quelle, ein Licht aus dem Licht, ein Ausfluß aus dem göttlichen Wesen. Dieses dagegen, wenn er auf das Wesen des Vaters sieht und dasjenige, was diesen vom Sohne unterscheidet; nennt er nämlich das den Vater vom Sohn Unterscheidende, das Moment der Begründung, oder die ἀρχή des Vaters Wesen (was er vielleicht Einmal de or. 15. katachrestisch thut, vgl. Anm. 22.), so muß er freilich sagen, daß in dieser Beziehung der Sohn dem Vater in keiner Weise gleichgestellt werden kann, wie er in derselben Beziehung auch von der Welt sagt, sie sey schon insofern anderen Wesens als der Sohn, weil sie ihn auch in keiner Weise begründet. [26]) Und auch das wird sich nun bestimmter

[25]) Der Sohn ist der persongewordne, ausgeprägte ganze Wille des Vaters selbst. Anno. §. 28. in Joh. T. XIII, 36. c. Cels. 8, 12. de princ. 1, 2, 6. und das Fragm. bei Pamphil, de la Rue IV, 99.

[26]) Für die von Baur angeführte Stelle in Joh. T. XX, 16. bedarf es nicht einmal dieser Auskunft. Denn wenn er hier gegen das Erzeugtseyn aus dem Wesen des Vaters protestirt, so meint er damit nicht die Zeugung des ewigen Sohnes, wie ein Blick auf die Stelle zeigt, sondern die Menschwerdung, und die Gegner

entscheiden lassen, ob Origenes den Sohn durch den Willen des Vaters gesetzt denkt, etwa ähnlich, wie die Welt durch den Willen des Sohnes, oder ob das Verhältniß zwischen Vater und Sohn in dieser Beziehung ein wesentlicheres ist.

Unmöglich konnte Origenes, wo er genau sprach, den Sohn durch des Vaters Willen gesetzt denken; denn er kann in dem einfachen göttlichen Wesen ebensowenig den Willen, als irgend eine andre Seite des göttlichen Wesens besonders für sich hervortreten lassen. Zwar wie für Alles, so liegt auch für den Willen das Begründende in dem überseyenden Vater; aber der Wille selbst gehört schon zu der ἐνέργεια des göttlichen Wesens, zu der Fülle seiner δόξα, die in dem Sohne sich hypostasirt hat. Darum konnte er wie von der Weisheit, so von dem Willen der Macht und der Heiligkeit Gottes genau genommen nicht sagen: der Sohn sey gesetzt durch des Vaters Willen und Weisheit, sondern er sey aus dem Willen des Vaters, oder er sey der ausgeprägte Wille und die Weisheit des Vaters, womit auch seine Lehre von der Ewigkeit des Sohns von einer neuen Seite erläutert und begründet ist. In der That ist das auch seine Meinung. Den Sohn nennt er die Seele in Gott, dem Vater; [28]) d. h. das Princip der Actualität, die ἐνέργεια. Ja, oft beschreibt er den Sohn in seinem Verhältniß zum Vater, der zwar Urprincip ist, aber für sich in der reinen Idealität steht, als die voluntas ex Patre (mente) procedens. Der actuelle Wille ist nach Origenes in Gott gar nicht da vor dem Sohn; der Sohn ist selbst erst dieser Wille. Ist nun so der Sohn nicht durch den Willen des Vaters gesetzt, sondern selbst das Daseyn der ganzen göttlichen Fülle κατ' ἐνέργειαν, die im

---

sind Solche, wie Beron. Eher hätte Baur sich auf in Joh. T. II, 18. berufen können: διέστηκε τῇ οὐσίᾳ ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ, weil dieser das Licht in der Finsterniß ist, der Vater nicht, sondern das Licht selbst. Aber das erledigt sich durch das Obige von selbst. Vgl. Anmerkung 38.

[27]) Vgl. Ritter l. c. 500.

[28]) de princ. 2, 8, 4. 5.

Vater principiell ist, so bestätigt sich hier aufs Neue, daß die Art, wie er mit dem Willen des Vaters in Verbindung gebracht wird, statt wie Viele meinen, ihn der göttlichen Wesenheit zu berauben, vielmehr sie aufs Neue ihm sichert. Auch ist die Welt nicht, wie der Sohn, der göttliche Wille; sondern sie ist gesetzt durch den Willen des Vaters, d. h. den Sohn: sie ist Gegenstand der göttlichen Allmacht und Prädestination; aber der Sohn ist das nicht (ad Rom. 1, 5.); vielmehr, wie wir sahen, ist erst durch ihn der Vater allmächtig. So erhellt aber auch wieder, daß emanatistische Ausdrücke dem Origenes gar nicht fremd seyn können, wenn er gleich das Sinnliche, Zeitliche davon abzustreifen sucht. Der Sohn ist nicht ein Werk und Geschöpf des väterlichen Willens, wie die Welt: sondern er ist die ethische und intellectuelle Emanation Gottes, der Abglanz, der der göttlichen Herrlichkeit so wenig fehlen kann, als dem Licht das Leuchten, der also mit dem Vater gleich ewig, mit seinem Wesen nothwendig gegeben ist, wenn gleich immer so, daß das begründende Princip des hypostatischen Ebenbildes nicht in diesem liegt, sondern in dem aller ἐνέργεια logisch vorangehenden Vater. [29])

[29]) Die Hauptstellen über diese Personwerdung des göttlichen Willens im Sohn, der aus der göttlichen mens (memoria Augustins) durch jene Selbstverdoppelung Gottes selbständig ewig hervorgeht, sind Anm. 24. zusammengestellt. Die Ebenbildlichkeit, lehrt er de princ. 1, 2, 6., sagt aus naturae ac substantiae patris et filii unitatem. Si enim omnia, quae facit pater, haec et filius facit similiter, in eo, — imago patris in filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Es könnte scheinen, als ob die letzten Worte alles auf Tertullians und Hippolytus Stufe zurückbrächten dem Willen und nicht dem Wesen Gottes alles zutheilten. Allein man übersehe nicht das ideo, das auf das Vorherige blickt. Weil Gottes Wille von der Art ist, daß er kann persönlich sich objectiviren, in Verdoppelung Gottes, darum, sagt er, scheint mir nicht nöthig, zu Anderem als dem Willen seine Zuflucht zu nehmen; d. h. wäre er nur als schöpferischer zu denken, so

Demgemäß nähert sich Origenes schon der Lehre von einem immanenten Verhältniß zwischen Vater und Sohn. Der Sohn ist die ewig selbständig werdende Form und Gestalt Gottes (μορφὴ θεοῦ vgl. Anm. 25.), die hypostatische Wirklichkeit

---

wäre freilich von ihm hier zu abstrahiren. Wollte Origenes, wie Baur will (l. c. S. 207.), mit Erwähnung des Willens die Entstehung des Sohnes von der göttlichen Willkühr abhängig machen, so müßte er seinem Satze, daß einen Sohn zu haben, ein vollkommnes Ebenbild, dem Vater ein Gut war, und die Hervorbringung des Sohns so zum Wesen des Vaters gehöre, wie der Glanz zum Lichte, geradezu widersprechen. Willkür kennt überhaupt Origenes nicht in Gott. — Aber auch nicht einmal mit einem nach vernünftiger Nothwendigkeit oder Freiheit Statt findenden Schaffen des Sohnes durch den väterlichen Willen begnügt er sich. Denn abgesehen davon, daß ihm nach seinem Gottesbebegriff ein unmittelbarer schöpferischer Wille des Vaters etwas ganz Fremdes ist, sagt er ja (vgl. Anm. 13. 11.) er sey der aus der göttlichen mens hervorgehende Wille selbst, oder der Wille als hervorgehender; wie kann er durch diesen Willen geschaffen seyn? — Die Worte consilio voluntatis profertur schließen alle Willkür aus, sind aber ein Ausfluß des schon bezeichneten Mangels, daß er den Vater für sich selbstbewußt denkt, nicht in und mit dem Sohn. In consilio aber kann nicht Vorsatz oder Rathschluß liegen, das würde wieder zur Geschöpflichkeit zurückführen und wäre im Widerspruch mit in Rom. 1, 5., — wornach der Sohn nicht Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses seyn kann. Sondern der griechische Text wird gelautet haben: γνώμη und sollte den göttlichen Willen, der emanirt und Person wird, als bewußten darstellen, d. h. die Leidentlichkeit und Bewußtlosigkeit im gewöhnlichen Emanatismus beseitigen. Dieser Erklärung entspricht die nun gleich folgende Polemik gegen solche emanatistische Lehren. Magis ergo, schließt er, sicut voluntas procedit e mente (diß origenistische Stichwort beweist, daß er die sogenannte Zeugung des Sohnes ebenso sehr als dessen That ansieht, wie des Vaters (et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est Filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. — Imago ergo est invisibilis Dei patris Servator noster; quantum ad ipsum quidem patrem, veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, imago est, per quam cognoscimus patrem.

seiner Fülle (δόξα); so wenig verhält er sich blos als Gesetztes zum Vater, daß er vielmehr ewig die Gottheit des Vaters in sich zieht (in Joh. T. II, 2. c. Cels. 8, 14.) und ausprägt. Aber allerdings setzt sich die Existenz des Sohnes nicht blos des Vaters einmalige Zeugung oder Begründung, sondern auch die fortwährende Verbindung mit dem Vater und die Beschauung seiner Tiefe (ohne die er nicht Ebenbild wäre) voraus; losgetrennt von ihm könnte der Sohn auch nicht mehr Gott seyn (in Joh. T. II, 2.). Wiederum, der Vater ist nicht blos das Innere des Sohnes, der Stoff oder Inhalt, der in dem Sohne Gestalt gewinnt, sondern er bleibt auch etwas in sich selbst, die Zeugung des Ebenbildes ist ja eine Verdoppelung der Daseynsweise Gottes, nicht aber blos ein Uebergehen des Urbildes ins Ebenbild, was ja ein Untergehen wäre. Der Vater ist ihm nicht blos göttliche ὕλη, sondern auch sich selbst beschauendes Auge und geht zwar mit der Fülle seines Wesens, nicht aber als der Urgrund (βάθος) in den Sohn über. Der Vater ist dem Origenes nicht das neoplatonische leere Ὄν, das bloße ἄπειρον,[30]) sondern er ist ihm das Allerpositivste, die höchste gediegene Einheit ohne allen Unterschied, weder blind noch regungslos, sondern sich selbst erkennend und betrachtend (in Joh. XXXII, 18.), ewig zeugend den Sohn, der für das Viele das setzende und für das Manchfaltige das zusammenhaltende Princip ist.

Betrachten wir nun, vorerst bei Seite lassend, ob dieser Gottesbegriff, mit welchem die scheinbar widerstreitenden Bestimmungen des Origenes gegeben sind, genüge, das Verhältniß des Sohnes zur Welt. Er steht zur Welt in einem unmittelbareren Verhältniß als der Vater. Er ist, wie wir schon gesehen haben, die Wahrheit und die Seele der Welt; in ihm ist alle wahre Realität, denn nur das Vernünftige hat wahre Realität.[31]) So ist durch ihn, die

[30]) Ob er übrigens von dem abstracten Ὄν ganz los sey, werden wir unten sehen.

[31]) So ist es im Sinn des Origenes zu verstehen, wenn er dem Sohn

wahre geistige Substanz des Alls, die Welt, diß unendliche ζῶον, Ein Organismus; er ist das ἡγεμονικόν, die Vernunft in jeder Seele. Diß substanzielle Verhältniß des Sohnes zur Welt umfaßt nicht blos die Menschen, sondern auch die Engel: ja das ganze All, das nur wahre Realität haben kann, insofern auch ihm ein Antheil an der Geistigkeit, am Logos zukommt. Diß könnte nun pantheistisch scheinen. Aber er schreibt der Welt ein relativ selbständiges Daseyn zu, wie schon das Eine zeigt, daß er die Freiheit als das die Manchfaltigkeit setzende Princip denkt. Der Sohn bleibt also nicht das einzige Seyn, sondern er setzt unendlich viele, unter sich gleiche freie Subjecte, Iche, welchen aber die wesentliche Beziehung auf ihn gemeinsam ist. Nicht minder wiederum hat der Sohn, — was vom Vater nicht zu sagen wäre, eine manchfaltige Beziehung zu den verschiedenen Wesen. Es ist nicht blos unsere Auffassungsweise des Einen und selbigen Logos, wodurch dieser für jede Wesenclasse oder jedes Subject immer wieder als ein anderer erscheint; sondern er hat auch an ihm selbst die Beziehung auf das Viele, er hat objectiv verschiedene Daseynsweisen für Verschiedene, ohne darum aufzuhören, der Eine Logos zu seyn. [32]) Allem Vernünftigen, welche Wege es auch nehme nach seiner Freiheit, wohnt er bei, haftet unverrücklich in den Menschen wie in den Engeln, in Christus wie in Paulus. Das folgert er schon aus der Allgegenwart des Logos; [33]) aber verschieden ist er in Verschie-

---

das Reich des Vernünftigen zuweist. Die Welt gehört ihm zu als vernünftige; dem Vater als auf einen letzten Grund weisende vgl. Huet, Origeniana l. c. 135.

32) De princ. 1, 1, 68. in Joh. T. I, 22. c. Cels. 4, 16.: *Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαί, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος ἢ ἐπὶ πλεῖον.* Christus ist objectiv alle *ἀναβαθμοὶ* zum Allerheiligsten, alle Stufen, wie alle Momente der Wahrheit vereint er in sich; zu sehen gibt er von sich Jedem das, wofür er das Auge hat.

33) Anac. §. 29. Obwohl er überall ist, ist er doch nicht similiter

denen. Vielleicht bezieht sich hierauf auch der wiederkehrende Gedanke: was Paulus von sich sagt, daß er Allen Alles geworden sey, habe in viel göttlicherer Weise der Logos von jeher erfüllt, indem er den Engeln ein Engel, den Menschen ein Mensch war. Aber bei diesem Theilhaben am Logos von Natur bleibt er keineswegs stehen. Sondern schon in dem letztern Gedanken liegt auch bereits der Uebergang zu einer neuen Daseynsweise des Logos, neben der immanenten in den Subjecten. Das ist die objective Erscheinung neben seinen Geschöpfen, namentlich den Menschen. Er zeigt sich jedem wie er ihn fassen kann, gemäß seiner Güte und Menschenfreundlichkeit. Auch diese Verschiedenheit seiner Form ist nicht nur subjectiver Schein; sondern er nimmt objectiv die für seine Vernunftwesen nöthigen Erscheinungen über sich, die freilich ihm nicht adäquat sind, ihn sogar auch theilweise verhüllen, und insofern am Schein Antheil haben; die aber nichts desto weniger ihm dazu dienen, dem Menschen objectiv nahe zu kommen. Das ist die Selbstentäußerung, die der Logos über sich nimmt, verbergend dasjenige von seinem göttlichen Glanz, was die Menschen nicht ertragen könnten, objectiv hinstellend und offenbarend soviel, daß den Menschen das Vehikel nicht fehlt, mittelst dessen sie zu seiner höhern Gestalt, seiner Gottheit (προηγουμένη φύσις, μορφή) aufsteigen können.

Doch für uns ist am wichtigsten seine Lehre von der Herablassung zu den Menschen, die vielleicht in der Reihe der vernünftigen Wesenclassen [34]) die unterste Stelle

---

in universis. Plenius enim et clarius et ut ita dicam apertius in Archangelis est, quam in aliis sanctis viris etc.

[34]) die übrigens Origenes nur als Stufen innerhalb Einer und derselben vernünftigen Wesengattung gelten läßt, nicht als verschiedne Gattungen. Auch hier leitet ihn der Gedanke, daß die Vernunft nur Eine sey, wie die Wahrheit; daher ihm die vollkommeneren Menschen zu Engeln werden, wie die Engel durch Liebe angetrieben werden können, Menschen zu werden. Das Wesentliche ist in ihnen allen nicht der Leib, sondern der Geist, dieser aber gleichartig, wesentlich gleich in allen, wenn gleich auf verschiednen Stufen stehend.

einnehmen. Das Menschengeschlecht besteht dem Origenes bekanntlich aus Seelen, welche in ihrer Präexistenz vom Logos abgefallen sind durch Sünde; die Folge dieses Abfalls war, daß die niedrigeren Potenzen des Psychischen aus ihrer Einheit mit dem Pneumatischen (d. h. dem Logos) wichen, und zu einer falschen Selbständigkeit gegen das πνεῦμα sich verhärteten, in welchem sie allein ihre wahre Stellung haben können, als integrirende, aber beherrschte und gleichsam vom πνεῦμα durchfeuerte Momente der wahren Persönlichkeit. So wandeln die Menschen durch jenen Urfall in den Leibern; vergessend ihrer Abkunft, vergessend des Logos. Aber dieser kann ihrer nicht vergessen; und damit sie seiner, des einzigen wahren Gutes, wieder sich erinnern möchten, um ihnen zugänglich zu werden, geht er ein in die durch Sünde gewordne Gestalt, nimmt den sterblichen Leib an: führt ein wahrhaft menschliches Leben, doch ohne Sünde, erlöst die Menschen von dem Bann des Todes und der Sünde, theils durch Lehre und Beispiel, theils und vornehmlich durch seinen Tod, und stellt das Band der Seelen mit dem Logos und durch ihn mit dem Vater vollkommen wieder her.[35])

Doch hier müssen wir etwas stille stehen, und fragen: inwiefern ist der Logos bei der Fleischwerdung betheiligt? Geht er wirklich ein in die Gemeinschaft mit den veränderlichen, leidensfähigen Menschen? Das verlangt offenbar die Idee der Menschwerdung, wie sein Werk, das nicht blos in Lehre sondern auch in gottmenschlichem Thun und Leiden besteht. Er kann mit Christus nicht nur so verbunden seyn, wie er in jedem Menschen ist; sondern dieses Menschen, Christi Geschichte muß in gewissem Sinne seine eigene seyn. Sonst ist in der That in der Menschwerdung nichts Neues geschehen, da der Logos schon zuvor überall ist. Das Neue könnte nur subjectiver Schein seyn, wenn nicht der Logos zu diesem Menschen ein Verhältniß einginge, das auch von objectiver Bedeutung für ihn selbst ist. Aber wenn nun die Geschichte

[35]) In Joh. T. I, 23 — 29.

dieses Menschen irgendwie auch dem Logos zukömmt, so kehrt die Gefahr, der der Patripassianismus erlag, wieder. Und so kann sich der Ausweg empfehlen, zu sagen: Der Logos blieb unverändert auch in Christus, was er zuvor immer und überall gewesen ist, wobei wir über die bloße Theophanie nicht hinaus kämen; denn das Neue wäre höchstens ein Erscheinungsakt, nicht aber ein Seyn und Leben des Logos in neuer Einheit mit der Menschheit.

Origenes fühlt wohl die Schwierigkeiten auf beiden Seiten. Er stellt (Anaceph. §. 30 f. S. 191.) als Grundsatz auf: zwei Klippen seyen zu vermeiden, erstens der Irrthum, diß Göttliche ganz oder theilweise außer Christo zu halten; zweitens der entgegengesetzte: die Gottheit von seiner Menschheit so umschlossen zu denken, daß sie in sich selbst eingeschränkt und endlich würde durch die Grenzen des Körpers, ebendamit aber ihre Universalität verlöre, vom Vater losgerissen, Veränderungen und Leiden unterworfen wäre. [36]) Zur Lösung der hiemit gesteckten Aufgabe dient ihm nun von Einer Seite der geistige Begriff, den er vom Göttlichen hat. Da das Göttliche nicht getheilt noch räumlich eingeschlossen werden kann, sondern überall sich selbst gleich und ganz ist, so läuft es keine Gefahr, wenn auch die ganze Gottheit des Sohnes in Christus war. Die da meinen, der Sohn Gottes würde durch wahre Menschwerdung unwürdig eingeengt in die Schranken des Leibes, und die daher nur einen Theil der Gottheit des Sohnes in Christus zulassen wollen, während der andre Theil anderswo oder überall war, kennen die Natur der unkörperlichen und unsichtbaren Substanz nicht;

[36]) l. c.: Non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne Verbum Dei et sapientia ejus ac substantialis veritas ac vita vel a Patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita et conscripta brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata. Die zwei zu vermeidenden Klippen sind vielmehr: ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta esse putetur divisio.

sie befürchten, völlig eingegangen in Christi Menschheit, möchte sie ihrer Unendlichkeit ganz verlustig werden, und doch machen sie gerade dieselbe zu etwas Körperlichem und Endlichem durch ihre Theilung.

Aber wenn nun gleich hiemit bevorwortet ist, daß es keine Gefahr für Christi Gottheit bringe, wenn sie in seiner Menschheit ungetheilt sey, so ist damit doch nur die Möglichkeit einer punctuellen Präsenz des Logos, die Möglichkeit seiner ganzen und vollen Gegenwart in Christi Menschheit ohne ebjonitische Verringerung des Göttlichen oder doketische Verflüchtigung des Menschlichen im Allgemeinen dargethan. Allein diese Gegenwart ist, wie Origenes selbst fühlen mußte, noch nicht Menschwerdung, erhebt sich noch nicht wesentlich über eine Theophanie Gottes. Und diß um so mehr, da er im starken Gegensatz gegen den Patripassianismus nicht oft genug wiederholen kann: Der Sohn blieb, was er war, indem er ward, was er nicht war.[37]) Der Logos in der Menschwerdung ist wie die Sonne, deren Strahlen rein bleiben, an welchen Ort sie auch scheinen mögen (c. Cels. 6, 73.). Die Weisheit Gottes, die sein eingeborner Sohn ist, ist unwandelbar und unveränderlich in Allem. Das ganze wesentliche Gut ist in ihm, was als Solches nicht verändert noch verwandelt werden kann (de princ. 1, 2, 10.). Auch in seiner Selbsterniedrigung verlor er nichts von seiner Eudämonie; er blieb selig, auch da er für unser Heil sorgte. Unverwandelt in seinem Wesen (οὐσίᾳ) steigt Gott herab zu den Menschen in Vorsehung und Thätigkeit für sie (προνοίᾳ καὶ οἰκονομίᾳ).

Es kann ihm daher nicht entgehen, daß wenn die einfache göttliche Natur nur für sich bliebe und in sich, und ebenso die menschliche, von einer Menschwerdung nicht die Rede seyn könnte. Daher finden wir eine Reihe von Stellen, welche anschließend an den Logosbegriff, der ohnehin zur Welt,

---

[37]) Andre Stellen über die Unveränderlichkeit des Logos auch in der Menschwerdung: in Joh. T. XXXII, 17. und s. Anm. 4.

ihrer Vielheit und Endlichkeit eine nähere Beziehung hat, die Neigung ausdrücken, den Sohn mit der Endlichkeit in die innige Verbindung zu bringen, die das christliche Bewußtseyn verlangt. So sagt er (in Joh. T. II, 18.) der Sohn sey verschieden vom Vater; denn dieser sey das Licht, an welches keine Finsterniß heran kommen könne, das erhaben sey über allen Kampf mit ihr. Der Sohn dagegen sey das Licht, das in der Finsterniß scheine, mit ihr kämpfe, von ihr Verfolgung leide, aber von ihr nicht übermocht werde. [38]) Anderswo: „Er verließ Vater und Mutter, d. h. Gott den Vater und das himmlische Jerusalem, sein Reich, und stieg zu uns hernieder.“ [39]) Hierin scheint doch ein Aufgeben seiner Herrlichkeit bei der Menschwerdung zu liegen. Ebenso wo er die ganze Innigkeit seiner Theilnahme an unsern Leiden darstellt, besteht er oft mehr darauf, daß er auch in diesen seinen Leiden seine

[38]) Auch de princ. I, 2, 8. kann hieher gezogen werden: Ut autem plenius intelligatur, quomodo Salvator figura est substantiae vel subsistentiae Dei, utamur etiam exemplo. Nachdem er gesagt, diß Gleichniß werde unvollkommen seyn, solle aber nur veranschaulichen, wie der Sohn Gottes, der in göttlicher Gestalt war, gerade durch seine Selbstentäußerung uns die Fülle der Gottheit zeigen wolle, fährt er fort: Verbi causa, si facta esset aliqua statua talis, quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret, et pro sui immensitate considerari a nullo posset: fieret autem alia statua, membrorum habitu ac vultus lineamentis, specie ac materia per omnia similis absque magnitudinis immensitate, pro eo, ut qui illam immensam considerare atque intueri non possent, hanc videntes illam se vidisse confiterentur pro eo — quod omnia — prorsus indiscreta servaret: tali quadam similtudine exinaniens se filius Dei de aequalitate patris et viam nobis cognitionis ejus ostendens figura expressa substantiae ejus efficitur. — Filius Dei brevissimae insertus humani corporis formae ex operum virtutisque similitudine patris in se immensam ac invisibilem magnitudinem designabat.

[39]) In Jerem. hom. 10, 7.: *Ἴδε μοι τὸν ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα, ὄντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἴδε αὐτοῦ τὸν οἶκον ὑπερουράνιον — ἴδε αὐτοῦ οἶκον ὄντα τὸν θεόν. Καταλείπει τὸν Πατέρα, καὶ τὴν μητέρα, τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, καὶ ἔρχεται εἰς τὸν περίγειον τόπον. Παρέδωκεν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν.*

Gottheit d. h. Liebe unverändert behalten habe, als daß seine Seligkeit und Herrlichkeit dieselbe blieb. Da sind ihm auch die Paradoxen und Scheinwidersprüche nicht fremd, die das dem Glauben Theuerste aussprechen, weil nur in ihnen die Lösung des realen Widerspruches gegeben seyn kann, der am Leben der Welt zehrt, die, zu Gott geschaffen, im Verderben ist. „Christus," sagt er, „ist Priester und Opfer zugleich. Er hat zwar nicht Sünde gethan, aber ist für uns Sünde geworden durch das Fleisch, auf das er unsre Sünden lud und das er ans Kreuz brachte. Der unsterblich ist, stirbt, der Leidensunfähige leidet, der Unsichtbare läßt sich sehen. Indem er kam für uns zur Sünde zu werden, schärfte und erregte er das Böse. Denn durch seine Liebe machte er sich den Menschen sowohl sichtbar in dem Fleisch, als beschwerlich, so daß sie ihn tödteten" (in Lev. hom. 3, 1.). In Jerem. hom. 8, 8.: „Unsere Rede sey kühn und spreche: das Göttliche, was in die Welt eintrat, erniedrigte sich (entleerte sich), damit durch seine Leere die Welt erfüllet würde. Hat es aber gleich sich entleert, so war doch seine Leere noch Weisheit. Denn göttliche Thorheit ist weiser als die Menschen sind. Hätte ich diß Wort von göttlicher Thorheit zuerst gebraucht, wie würden meine Verkläger auf mich losgezogen haben! Nun aber nennt Paulus alle apostolische Weisheit die göttliche Thorheit. In Vergleich nämlich mit jener überhimmlischen überweltlichen Weisheit ist das, was Mensch ward (τὸ ἐπιδημῆσαν), nur göttliche Thorheit, aber doch weiser als die Menschen, nicht blos die thörichten sondern auch die weisen. — Es bedarf, um die Thorheit der Welt zu Schanden zu machen, nicht der Weisheit Gottes, sondern es genügt die göttliche Schwäche und die göttliche Thorheit. Und so nahm mein Erlöser und Herr alle Widersprüche auf sich (ἐναντία), um durch Widersprüche (z. B. die Niedrigkeit des Sohnes Gottes, sein κένωμα) die Widersprüche zu lösen, und damit wir stark gemacht würden durch die Schwachheit Jesu, und weise durch seine göttliche Thorheit, und eingeleitet durch Solches fähig werden, zur Weisheit und Kraft Gottes selbst, d. i. zu Christo Jesu

emporzusteigen." Seine Meinung ist auch hier nicht, es sey nur ein Theil oder eine Kraft des Logos Mensch geworden; vielmehr die ganze Person des Sohnes. Auch ist die Meinung nicht, daß eigentlich die ganze Fülle der Herrlichkeit des göttlichen Sohnes Mensch geworden sey, nur aber von der Thorheit der Welt nicht erkannt werde: seine Selbstentäußerung also nur subjectiver Schein sey, den der Glaube dann als solchen erkennen müßte. Sondern hier heißt das Menschgewordene selbst ein Erniedrigtes, ein der Herrlichkeit Entleertes. Allerdings aber ist Eines nicht aufgegeben, die Liebe, die auch ihre Majestät hat mitten in der Erniedrigung, und dann am gewissesten, wenn die Erniedrigung zwar freiwillig, aber nicht blos scheinbar ist. Ebendahin gehört auch die merkwürdige Stelle Hom. in Jerem. 1, 8., wo er sagt: „Ein Nichtwissen und ein Lernen kommt zwar nicht der ewigen Weisheit an sich, wohl aber ihr in dem Fleische zu; denn Christus mußte stammeln lernen und kindlich reden mit den Unmündigen (den Menschen)." Vgl. auch de princ. 2, 6, 1.

Diese Stellen zeigen, daß Origenes sich nicht in dem Gegensatz gegen den Patripassianismus so verfangen hat, um das wesentlich Christliche zu verkennen, was er in roheren Formen in sich birgt. Um so mehr drängt sich aber die Frage auf, wie er denn beide Interessen zu versöhnen gewußt habe, die Unveränderlichkeit des Sohnes Gottes, die für sich eine bloße Theophanie aus der Menschwerdung Gottes macht, und andrerseits die nicht blos scheinbare, sondern lebendige und wahre Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen, bei der eine Verunreinigung des Gottesbegriffes droht, zumal wenn man bedenkt, daß diese Einigung auch Christi Fleisch umfassen muß. Hier nun ist die Stelle, wo seine Lehre von Christi menschlicher Seele in ihrer ganzen Bedeutung erscheint.

Mit dem Leibe könnte die göttliche Natur sich nicht unmittelbar einigen: ohne Gottes unwürdig in Veränderung und Leidentlichkeit sich zu versetzen. Um daher nicht Leiden in Gott zu übertragen und doch die Wahrheit der Einigung

mit der Menschheit nicht unmöglich zu machen, ist darauf zu achten, daß der Logos unmittelbar die Seele Christi annahm, mittelbar aber und durch sie auch den Leib sich zu eigen machte. Wie aber durch die Seele Christi eine Vermittlung gegeben ist, um die Menschwerdung durchzuführen bis zu dem Fleische, so eröffnet sich dem Origenes bei dem Gewichte, das er auf Christi Seele fallen läßt, auch sofort die Möglichkeit eines weit innigeren Verhältnisses des Sohnes zum Menschlichen, als wir es z. B. noch bei Hippolytus fanden, damit aber das wahre Streben im Patripassianismus zu befriedigen. Christi vollkommenste Seele ist ebensosehr fähig an allen Schmerzen und Leiden der Menschheit Antheil zu nehmen, als auch vollkommen mit dem Sohne Gottes geeinigt zu seyn, und so an dem Thun und Leiden, was sie in seiner Kraft vollbringt, auch ihn zu betheiligen.

Nie war vor dem Origenes der menschlichen Seele Christi eine so hohe und integrirende Bedeutung für das Verständniß der Menschwerdung Gottes zu Theil geworden. Aber wenn sein System, das auf die Wahlfreiheit ein so großes Gewicht legte, und in sie gewissermaßen das Wesen der menschlichen Natur concentrirte, gewiß vor Allem dazu angethan war, zur Menschwerdung wenn sie volle Wahrheit seyn soll, ganz besonders die Einigung des Logos mit einer menschlichen Seele fordern zu müssen, während bei allen Vätern vor ihm noch sichtlich auf den Leib das Hauptgewicht fällt, und oft in diesem das Wesen der Menschheit zu liegen scheint: so darf doch auch nicht verkannt werden, daß derselbe Grund, der die Ausbildung der Lehre von einer wahren menschlichen Seele kräftig in ihm hervortrieb, auch wieder große Schwierigkeiten brachte. Denn sind ursprünglich alle menschlichen Seelen gleich, weil Gott partheiisch wäre, wenn er nicht den Werth einer jeden abhängig machte vom Gebrauch ihrer Freiheit, so kann, scheint es, die Menschwerdung vorerst nur versuchsweise und so geschehen, daß sie nicht von Anfang an mit dem innersten Mittelpunct der menschlichen Seele, der Freiheit, sich einigt. Die assumirende göttliche Thätigkeit darf nicht

gleich ganz vordringen bis zum innersten Centrum menschlichen Wesens, so daß sie dieses nicht mehr frei ließe. Aber so bleibt sie auch für Sünde und den Abfall offen, mit welchem die begonnene Tendenz zur Menschwerdung für immer unterbrochen wäre. Ja wenn die Wahlfreiheit bleibend zum menschlichen Wesen gehört, so scheint der Gottmensch nie eine Einheit werden zu können, sondern stets eine Doppelpersönlichkeit bleiben zu müssen. Und gesetzt diese Einheit käme doch irgend wie endlich zu Stande, so scheint menschlichem Verdienst, nicht aber göttlicher Gnade die Menschwerdung zugeschrieben werden zu müssen, der Gottmensch Anfangs Mensch wie andere zu seyn, und die Einheit mit der Gottheit ihm erst als Lohn seiner Tugend zuzukommen, wie der Ebjonismus will. Diese Schwierigkeiten überschaut sein heller Blick sehr wohl. Sehen wir, wie er sie zu heben sucht.

Um sie zu beseitigen, geht er auf seine Lehre von der Präexistenz der Seelen zurück. Auch Christi Seele mußte gleicher Natur mit der unsrigen seyn;[40] so hoch sie über den andern Menschen steht, so ausgezeichnet und einzig Christi Erscheinung war, (so daß auch sein Leib an der Herrlichkeit dieser Seele, wenn gleich für gewöhnlich verborgen, Antheil haben mußte), so konnte sie doch nicht bevorzugt seyn von Anfang an, sondern nur um ihres sittlichen Verdienstes willen. Wäre nun diß Verdienst erst auf Erden zu erwerben gewesen, so hätte Christi Geburt noch nichts Ausgezeichnetes, sie wäre noch nicht Menschwerdung; seine Seele träte in diese Welt ein als eine der Sünde noch zugängliche: ja, wäre sie aus Davids Saamen, so wäre sie sündig.[41] Aber sie hat, wie alle Seelen, präexistirt schon von Anfang der Welt an. Durch

---

[40] de princ. 2, 8, 4. Ueberhaupt findet sich bei Origenes nicht minder als bei Tertullian der Ausdruck: in Christus sey eine doppelte Natur, er sey σύνθετον πρᾶγμα (c. Cels. 2, 9. 24. 31.). Den Ausdruck Θεάνθρωπος hat er zuerst gebraucht.

[41] ad Rom. 1, 5. Ebenso, wäre die Sünde Substanz in unsrer Natur, so wäre auch Christus sündig, de princ. 4, 37.

Entschiedenheit für das Gute und durch Tugend war sie geeignet, unverrücklich jeden Willen und alle Heilsoffenbarungen des Wortes und der Weisheit zu vollführen. Auf einzige Weise war der Logos in dieser Seele. Mit allen zwar war er im Anfang der Schöpfung verbunden; aber nur diese hieng ihm von Anfang so innig, so treu und unwandelbar an, daß sie Ein Geist mit ihm ward. (De princ. 2, 6, 3.: Cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga autorem suum amore teneretur, illa anima — (Jesu) ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei et indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus.) Daher war der Sohn Gottes in dieser Seele nicht blos so wie in der des Petrus und Paulus; denn von Allen diesen ist Keiner ohne Sünde. Diese Seele aber, die in Jesu war, erwählte das Gute, bevor sie das Böse wußte. In unbeflecktem Bunde mit dem Worte Gottes verknüpft, ist sie ebendadurch allein unter allen Seelen der Sünde unfähig gewesen, weil sie den Sohn Gottes ganz und vollkommen aufzunehmen fähig war. (De princ. 2, 6, 5.: Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum longi usus affectu jam versum sit in naturam.) Die Weisheit, die Wahrheit und das Leben hatte sie ganz in sich aufgenommen; sie ist das Gefäß der köstlichen Salbe, die Apostel haben den Geruch; in ihr ist das ganze Feuer des Logos, von dem sie in Liebe wie Eisen durchglüht ist, die Apostel haben die von ihr ausstrahlende Wärme.[42]) Daher

[42]) de princ. 2, 6, 6. Das später so oft wiederholte Bild vom glühen-

ist auch nothwendig für sie Grund und Art des Eintritts in diese Welt völlig verschieden von andern Menschen. Der Grund ist nicht Strafe oder Zucht für vergangne Sünden im vorzeitlichen Daseyn, noch die Uebung und Befestigung im Guten; sondern die Liebe zu den Menschen. Wie sie unwandelbar blieb in dem Logos auch nach dem Abfall der Menschen, so bot sich diese mit ihm in innigster Liebe geeinigte Seele ihm auch willig zum Organe dar, um unter den Menschen erscheinend die Erlösung zu bewirken. Die Selbstentäußerung, von der der Apostel spricht (Phil. 2.), bezieht Origenes nicht selten, scheint es, auf diese Seele Christi, die ihre Herrlichkeit aufgab, wenn gleich nicht ihre Verbindung mit dem Logos, [43]) eingieng in das Geschick und die Leidentlichkeit des Endlichen, in den Zustand, der Folge der Sünde ist, aber ohne auch nur von dem leisesten Hauche der Sünde berührt zu seyn; denn schon vor ihrem Eintritt in dieses Leben war sie der Sünde unfähig um ihrer vollkommenen Liebe zum Logos willen. [44]) Zwar steht sie an Würde unter

---

den Eisen führt Origenes hier so aus: Ferri metallum capax est frigoris et caloris. Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens — si neque ignis ab ea cesset aliquando, neque ipsa ab igne separetur, num quidnam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Quinimo magis — eam totam ignem effectam dicimus, quoniam nec aliud in ea nisi ignis cernitur: sed et si qui(s) contingere atque attrectare tentaverit, non ferri sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae, quasi ferrum in igne, sic semper in verbo, — sapientia, — Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est, et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliquis Verbi Dei putandus est pervenisse: in hac autem anima ipse ignis divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad caeteros calor aliquis venerit.

43) Anaceph. §. 32. cll. 31.

44) Es ist kaum anders, als selbst eine Spielerei zu nennen, wenn man ein etymologisches Spiel des Origenes fast zum Grundstein

dem Eingebornen, denn sie ist geschaffen; aber sie die seligste und erhabenste von allen Seelen ist so ausgezeichnet, daß sie zwischen Gott und der übrigen Menschheit in der Mitte steht. Daher auch sie vornehmlich das Erlösungswerk zu vollbringen hat (ad Rom. T. III, 8.). Die Art aber ihres Eintritts in die Welt ist eben daher auch nicht die gewöhnliche. Sie war in Gott und im Pleroma; von da gieng sie aus um der Sendung des Vaters willen, und nahm aus Maria, der Jungfrau den wahren menschlichen Leib: und weil im strengen Sinn nur diejenigen Geister Menschen heißen

---

seiner Lehre machen und aus seiner Ableitung, wornach ψυχὴ von ψύχω stammen und das erkaltete πνεῦμα seyn soll, den Schluß ziehen will: Origenes habe also auch Christi Seele nicht ohne Unreinigkeit der Sünde gedacht. Wenn Baur, schüchtern zwar, diese Vermuthung ausspricht, so übersieht er die zahllosen Stellen, die die vollkommene Unsündlichkeit dieser Seele mit den stärksten Ausdrücken behaupten (vgl. ad Rom. 3, 8. 6, 12. in Joann. T. XX, 17. de princ. 2, 6, 3. 4. 5. 4, 31.), und hat nicht den Gedankengang des Origenes erwogen, sonst hätte er erkannt, daß die Zugänglichkeit seiner Seele für das Leiden, ihre Versetzung in die Endlichkeit bei Origenes nicht die Schuld sondern die Liebe zu ihrem Grunde hat, die sich zu uns herabläßt und ein Fluch für uns wird; wie auch in Paulus ein Abglanz dieser Liebe ist, die nicht sich verliert oder abkühlt, indem sie ein Fluch für andre zu werden bereit ist, sondern in dieser Erniedrigung bleibt was sie als Liebe ist, statt der Seligkeit aber, die eigentlich der Liebe zugehörte, im Mitgefühl die Unseligkeit der Brüder zur eigenen macht (vgl. die Stellen oben S. 675 f.). Ueberhaupt aber bedeutet dem Origenes ψυχὴ nicht blos das Erkaltete, sondern oft bezeichnet er damit auch etwas substantiell Gutes, wie ja auch selbst die menschliche Seele nicht blos Erkaltung ist. So nennt er selbst den Logos Gottes Seele, spricht sehr oft von heiligen Seelen, und bezeichnet also damit ganz wie der gewöhnliche Sprachgebrauch ein individuelles geistiges Seyn, das auch als ψυχὴ aus Gottes Hand hervorgehen kann vgl. ad Rom. 3, 8. Christi Seele war vorherbestimmt zum Opfer. de martyr. 47.: λογικὴ ψυχή. In Joann. T. XIII, 25.: ψυχὴ δικαία. XIII, 3.: θειοτέραι ψυχαί; T. X, 16.: δύναται καὶ φύσει ἱερὸν εἶναι ἡ εὐφυὴς ἐν λόγῳ ψυχὴ διὰ τὸν συμπεφυκότα Λόγον. 13, 43. 20, 7. Auch die ἄστρα sind ἔμψυχα, und der Logos ἔμψυχος. In Joann. T. II, 25. XIII, 25.

können, die einen sterblichen Leib haben (denn wo dieser fehlt da ist vielmehr von Engeln zu reden), so kann man sagen, daß nun erst Christus Mensch ward, obwohl freilich schon seine Seele, mit der der Logos stets geeinigt war, dieselbe Natur hatte, wie alle andern Seelen, also auch wie die der Menschen.

Mithin erscheint bei Origenes, und das ist von hoher Bedeutung, die Menschwerdung nicht in Einem Acte vollendet, sondern sie hat eine Geschichte, ist fortschreitend und in drei Hauptacten verlaufend. Die zwei ersten fallen in das vorzeitliche Seyn, der dritte eröffnet Christi irdisches Leben. Der erste ist die ursprüngliche und wesentliche Verbindung, in welche der Logos mit dieser Seele tritt und in der er vom ersten Anfang ihres Daseyns an zu ihr steht. Da aber diese erste Verbindung mit Jesu Seele keine andere seyn kann, als diejenige ist, in der alle Seelen mit dem Logos stehen in dem Momente, da sie geschaffen werden (sonst wäre ja die origenistische Gerechtigkeit Gottes verletzt, de princ. 2, 6, 3.), so liegt darin noch nichts für sie Auszeichnendes. Es ist damit eigentlich nur die Voraussetzung der Menschwerdung, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur überhaupt für sie ausgesagt. Soll es zur wirklichen Menschwerdung kommen, so muß die zunächst nur durch den Logos gesetzte Verbindung auch durch die Seele Christi affirmirt werden. Dieser Act ihrer Entscheidung für den Logos geschah nun wirklich mit einer solchen Innigkeit der Liebe, daß nun die vollkommene Assumtion dieser Seele in den Logos, ja nach vielen Stellen in das Wesen des Logos, d. h. was die Seele betrifft, die vollkommene Menschwerdung eintrat. Denn während zuvor das Band noch löslich zu denken ist, so ist durch diesen zweiten Act die unverrückliche Verbindung mit dem ganzen Logos wirklich geworden. Die Freiheit will damit Origenes nicht ausgeschlossen wissen; aber sie ist nun nicht mehr die Möglichkeit des Schlechten, sondern sie ist die durch Liebe gebundne, vollendete Freiheit (vgl. ad Rom. L. V, 10.). Ebenso wenig ist durch diese vollkommene Liebe, in der die Wahl-

freiheit nicht mehr isolirt erscheint, aber als Moment aufbewahrt ist, [45]) der weitere Fortschritt der Menschwerdung ausgeschlossen, sondern diese Vollkommenheit der Liebe in der Seele Christi ist ihm gerade das lebendige Princip und Motiv der Annahme des menschlichen Leibes. Ist nun aber gleich mit diesem dritten Acte die Idee der Menschwerdung so fern sie die That der herablassenden Liebe ist, an ihrem äußersten Ende angelangt, denn um leiden und sterben zu können für die Menschen ward der Logos Fleisch mittelst der Seele Jesu: so ist doch auch damit die Entwicklung noch nicht ausgeschlossen; sondern es beginnt nun schon auch die umgekehrte Bewegung. Zunächst lernt der Logos stammeln im Menschen Jesu; das Kind Jesus hat eine wahrhaft menschliche Entwicklung, verläugnet nirgends die menschliche Schwachheit, ohne die Sünde. Aber diese Selbstentäußerung des Logos in der herabgekommenen Seele soll nun auch der Verherrlichung

---

45) Vgl. de princ. 2, 1, 2. 3, 3. und die oben citirte Stelle 2, 6, 3. 5. 5, 5, 7. 8. c. Cels. 8, 72. ad Rom. L. 5, 10. Der Freiheitsbegriff des Origenes ist keineswegs so formell, als man gewöhnlich anzunehmen scheint. Seine Lehre von einer endlichen Apokatastasis nach allen möglichen Zögerungen, Rückfällen, Läuterungen zeigt deutlich, wie ihm die Gnade eine auch über die Freiheit übergreifende und doch nicht physisch zwingende Macht ist. Er sieht nicht blos Freiheit in der Wahl oder Willkür, — sondern, so stark er diß mittlere Moment oder Stadium des Freiheitsbegriffs betont, er läßt doch ihm vorangehen den *wesentlichen* Zusammenhang der geistigen Natur mit dem Logos, oder die wesentliche Freiheit, und sieht andrerseits am Ziel in der vollkommenen Liebe weder mehr die Möglichkeit zum Bösen, noch Unfreiheit, vielmehr die Einigung von Freiheit und ethischer Nothwendigkeit. Auf allen niedrigeren Stufen, sagt er ad Rom. L. V, 10., ist Rückfall möglich; aber wo die Liebe da ist von ganzem Herzen, bewahrt sie vor der Möglichkeit des Falles. Kann nichts uns, wie der Apostel sagt, von Gottes Liebe trennen, *so kann auch das Wahlvermögen es nicht mehr*. Zwar bleibt es; aber die Kraft der Liebe ist so groß, daß sie alle Kräfte an sich zieht und alle Tugenden: zumal seit die Liebe Gottes sich als zuvorkommende erwies. Die freie Gnade, die scheinbar das Gesetz aufgibt, befestigt die Herrschaft der Liebe gegen Willkür und Wahlfreiheit.

der Menschheit dienen, zunächst in diesem Menschen selbst. Die Herrlichkeit seiner höhern Natur theilt sich schon auf Erden auch dem Leibe mit (c. Cels. 3, 41.), wie die Verklärung zeigt; er ließ sie aber für gewöhnlich nicht hervortreten, sondern hielt sie verborgen oder offenbarte sie je nach dem Bedürfniß der Menschen (c. Cels. 6, 77, 4, 16. Tract. in Matth. XXXV, 100. hom. in Gen. 8, 8. in Joh. T. I, 34. ad Rom. L. I, 4.). In seinen Wundern zeigt sich schon die Gotteskraft seiner ganzen Person; sein Tod ist nicht zu denken blos als Leiden, sondern als bewirkt durch seinen freien Willen; ebenso aber ist auch seine Auferstehung nicht blos durch den Vater sondern auch durch ihn selbst (in Joh. T. X, 21.) geschehen. Endlich aber ist Christi ganze Person, auch sein Leib gen Himmel gefahren und verherrlicht worden. Seine Seele ist zum Lohn für ihre herablassende Liebe erhöhet worden, sie hat nun Theil an der göttlichen Allwissenheit, was auf Erden nicht der Fall war (Tract. in Matth. XXX, 55.). Ihre Herrlichkeit theilt sich auch Christi Leibe mit. In den Himmel erhoben, nahm er den irdischen Leib mit sich, die himmlischen Kräfte werden mit Staunen erfüllt, da sie in ihm die Menschheit in den Himmel steigen sehen. Elias und Henoch sind nicht eigentlich in den Himmel gestiegen, sondern Christus, der Erstgeborne von den Todten, war auch der Erste, der das Fleisch in den Himmel erhob (Fragm. in Ps. 15.). Nun ist seine Menschheit nichts Anderes mehr als seine Gottheit; sondern sie ist ganz in das göttliche Wesen gerückt, in dasselbe übergegangen und damit vermischt. [46])

---

[46]) c. Cels. 3, 41.: Τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. Ἐὰν δέ τις προσκόπτῃ καὶ περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ ταῦθ᾽ ἡμῶν λεγόντων, ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητας ἀμφισκομένης ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι, καὶ πολλάκις τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης, κρείττονας δὲ καὶ διαφόρους ἀναλαμβανούσης. Tract in Matth. XXXIV, 70.

Diese Ausdrücke sind so stark, daß sich frühe der Verdacht erhob, Origenes lasse die Menschheit an dem Logos eine vergängliche Erscheinung seyn.[47]) Es ist nun zwar unrichtig, daß er sollte eine Ablegung der Menschheit Christi gelehrt haben: vielmehr denkt er sie gleichsam als aufgehobenes Moment im Logos, ihren Uebergang in die Gottheit als ihre eigne Vollendung. Alle menschliche Schwäche ist entfernt; die göttliche Kraft und Herrlichkeit an deren Stelle getreten.

Aber allerdings zeigt sich hier ein Mangel, der bei genauerer Betrachtung durch das ganze origenistische System sich hindurchzieht, und an allen Hauptpuncten ungelöste Schwierigkeiten übrig läßt.

Origenes denkt zwar die menschliche Natur für das Göttliche bestimmt; und erst in dieser Einheit erreicht sie ihre Wahrheit. Aber dieses Göttliche ist eigentlich etwas über die menschliche Natur hinausgehendes; diese muß über sich selbst hinaussteigen in ein anderes Wesen, um ihre Bestimmung zu erreichen. Ihr Ideal liegt in Gott unmittelbar, — nicht aber in der göttlichen Idee des Menschen, zu der die Einheit mit Gott gehört. Um also ihr Ziel zu erreichen, muß die Menschheit aufhören, Menschheit zu seyn, übergehen in ein anderes Wesen, das Göttliche, von welchem sie muß verschlungen werden. So ist immer für ihn die Gefahr da, die Vollendung des Menschen auch sein Ende und Aufhören seyn zu lassen. Davon ist die Kehrseite Dieses, daß, wo er dem Menschen selbständiges Seyn zuschreibt, er das göttliche Handeln ausschließen muß: was sich darin zeigt, daß er den Act der Entscheidung der Seele Christi für den Logos nicht auch wieder als Werk des Logos faßt; und so an diesem Punct einem wenn auch ins vorzeitliche Daseyn zurückgeschobenen Ebjonismus huldigt. Wie nun aber hierin noch ein bedeutender christologischer Mangel liegt, daß Origenes bald Christi Menschheit in ihrer ganzen Wahrheit denken will, aber dann

[47]) Vgl. **Huet.** **Origeniana** bei **de la Rue IV**, 152.

den Ebjonismus nicht ganz überwindet, bald Christi Gottheit in ihrer siegreichen alles bewältigenden Macht, aber dann dem Doketismus zu nahe rückt, indem er die Menschheit in die Gottheit zu versenken droht: so zeigt sich ein völlig ähnlicher Mangel in seiner Trinitätslehre, und auch die Wurzel von beiden Mängeln ist Eine und Dieselbe, der origenistische Gottesbegriff. Wir fanden, daß des Origenes Lehre vom Sohne ohne Schwanken mit Nothwendigkeit hervorgeht aus dem Gottesbegriff, wornach der ewig gezeugte und gezeugtwerdende Sohn alles hat, was vom göttlichen Wesen (d. h. Willen und Erkennen) mittheilbar ist; und daß er nur dasjenige dem Sohne abspricht, was ihm als schlechthin unmittheilbar, wie nicht theilbar, so nicht in verschiedenen Hypostasen denkbar erscheint, es sey denn daß man die Einheit des obersten ungezeugten, zeugenden Grundes leugnete. Hiedurch aber ward gegen seine soteriologische Intention der Sohn, aus der innersten göttlichen Sphäre gewiesen, zu etwas Secundärem, dem Geschöpflichen sich Näherndem. Das, was der Sohn nicht hat, wird ja als das Innerste, Höchste in Gott vorgestellt; dieses Höchste also in Gott soll unmittheilbar, soll exclusiv seyn. Da zeigt sich also wieder der falsche Gottesbegriff, wornach als das Höchste und Innerste in Gott, als sein eigentliches Wesen, nicht die Liebe und Güte gilt, nicht die geistigen Eigenschaften, sondern etwas Physisches, die physische Kategorie des Absoluten. Origenes hat sich von dem Ὄν der hellenischen Philosophie noch nicht ganz loszuringen vermocht, und damit ist unmittelbar gegeben, daß der Sohn nicht mit dem höchsten Gott eins seyn kann. Seine ursprüngliche und herrschende Tendenz, des Sohnes Wesen dem des Vaters möglichst gleich zu stellen, scheitert an diesem harten Ὄν, diesem dunkeln Reste altheidnischer Weltanschauung, durch die das Innerste im Gottesbegriffe in die Sphäre des Natürlichen versetzt wird, wo freilich alles in Exclusivität steht. Ganz anders dagegen hätte alles sich schon gestellt, wenn er als das Innerste im göttlichen Wesen die Liebe und Gottes geistiges Wesen aufgefaßt hätte, denn so hätte er an die-

sem Innersten dem Sohn Antheil lassen können, das Ungezeugtseyn dagegen wäre, statt das innerste göttliche Wesen, an dem der Sohn nicht Theil haben soll, zu bezeichnen, zur Bezeichnung dessen geworden, was dem Vater eigenthümlich sey, während das ganze göttliche Wesen dem Vater und Sohn gemeinsam angehöre. Dem Origenes dagegen stellt sich die Sache so dar: an dem Innersten und Höchsten im göttlichen Wesen könnte auch der Sohn nur dadurch Antheil haben, daß er ganz und gar sich in dem Einen, Untheilbaren verlöre, und nicht mehr Sohn wäre; sofern er dagegen vom Vater verschieden ist, ist er es nur dadurch, daß der Vater allein jenes ganze innerste göttliche Wesen darstellt; der Sohn aber außerhalb dieser Sphäre bleibt.

Daher sehen wir schon bei Origenes, was später besonders bei Mystikern so oft wiederkehrt: weil das von aller Vielheit, Einzelheit, Bestimmtheit abgewandte Göttliche das Höchste seyn soll, für den Menschen aber, insbesondere den Christen, das Göttliche selbst, nicht ein blos Abgeleitetes zugänglich seyn muß, so ist er genöthigt, von einem Hinausgehen über das Bild Gottes, den Sohn, zur göttlichen Tiefe selbst, zum Wesen des Vaters zu reden, wodurch die Mittlerschaft des Logos und Christi historische Bedeutung bedroht wird. Zwar ist es falsch, diese im Sinn des Origenes nur als subjectiven Schein anzusehen,[48]) sein Wille ist es nicht, in die göttliche Monas die Hypostase des Logos und seine Geschichte modalistisch zu verflüchtigen, aber doch kommt er über diesen Irrthum keineswegs ganz hinaus, denn in das Wesen des Sohnes scheint das innerste Wesen des höchsten Gottes kaum herein; im Sohne können wir den Vater nicht nach jenem seinem innersten Wesen, sondern nur nach seiner δόξα und dem zu dieser gehörigen göttlichen Wesen haben. Die Welt stellt ihm, wie in andrer Form dem falschen Dionysius, eine göttliche Hierarchie dar, wo alle Wesen zwar an sich vernünftig sind, aber in verschiedenen Graden: und indem immer die höhere

---

[48]) Wie gleichwohl Baur will l. c. S. 219.

Stufe der niedrigeren Handreichung thut, führt sie dieselbe über sich zu einem Höheren empor. Diejenigen, welche Christi äußere Erscheinung nicht anfassen kann, werden noch in Zusammenhang mit dem Logos gehalten durch Vernunftwesen, in denen der Logos schon vollkommener wohnt. Die zweite Classe ist von Christi äußerer Erscheinung ergriffen, aber erkennt noch nicht das Höchste in ihm und das allein Wahre, in welches ja auch Christi Menschheit, nachdem sie einen Moment des individuellen Daseyns gehabt hat, übergegangen ist. Die dritte läßt sich durch Christi Menschheit überführen zu seiner reinen Gottheit, und kennet nun Christum nicht mehr nach dem Fleisch. Aber auch mit dem Logos verbunden zu seyn ist noch nicht das Höchste, sondern da er selbst nicht das Höchste schon in sich ist, so weist auch er über sich hinaus zu dem höchsten Gotte, dem Vater, zu welchem wir in ein so inniges Verhältniß der Betrachtung (θέα) treten sollen, wie der Logos. Zwar vergißt Origenes nicht zu bemerken, diese hohe Stufe verdanken die vollkommnen Christen dem Logos, nicht blos dem ewigen, sondern dem menschgewordenen, und kein Weg führe zu dieser Höhe, als der Weg durch den Gottmenschen und den Logos. Insbesondere ist ihm, was wieder auf die Tiefe seines christlichen Bewußtseyns ein günstiges Licht wirft, Christi Tod das ewig nachwirkende Mittel der Versöhnung, die für jene höchste Stufe die Voraussetzung bleibt. Wenn er Christi Opfer zu schlechthin universaler Bedeutung zu erheben, von den Schranken des Raumes und der Zeit es zu entkleiden, und es als im Himmel geschehen darzustellen sucht, so will er damit nicht den geschichtlichen Tod Christi verflüchtigen, sondern vielmehr umgekehrt dieses Geschichtliche als den Mittelpunct der Geschichte und des Weltalls, als den Punct bezeichnen, wo Himmel und Erde sich zusammenschlossen, Gott und die Welt versöhnt sind, und darum stellt er Christi Opfer, obwohl auf Erden geschehen, in den Himmel hinein, und läßt um dieses Opfers willen auch die vorchristlichen Frommen schon als Versöhnte gelten, wie er dem ganzen Weltall an seinem

Segen Antheil gibt. Allein wenn wir in Christus für sich und dem Logos nicht blos nicht den ganzen Gott haben (denn das will auch die Kirche nicht), sondern auch nicht den höchsten Gott, so ist doch in ihm noch nicht der Himmel gekommen, sondern nur eine Vorhalle, und da sieht man deutlich, wie die Offenbarung des Höchsten in Christus nur als ein modalistisches Hereinscheinen in ihn gefaßt werden kann; wie nicht minder lehrreich an diesem Puncte der wesentliche Zusammenhang des Modalismus und Subordinatianismus hervortritt. Denn will der Modalismus die Offenbarung in Christus als bleibende, feste Gestalt, und nicht blos theophanisch denken, so fällt er in das Subordinatianische; und umgekehrt, jedem Subordinatianismus haftet es an, das wahrhaft Göttliche in den Sohn nur herein scheinen zu lassen; beiden also, in Christo noch nicht die absolute Religion zu haben, sondern auch über diese Offenbarung hinauszustreben in ein vermeintlich höheres und tieferes Mysterium. Dieses ist freilich inhaltsleer, wirkt aber schädlich genug dadurch daß sein vermeintliches Daseyn das Bewußtseyn schwächt, in Christus das Höchste zu haben und seine Offenbarung zu einem blos Relativen herabdrückt, wie auch den Blick ablenken kann von den annoch im Mysterium gehaltenen Schätzen, die in Christus selbst liegen und die Offenbarung für das Bewußtseyn verlangen. [49])

---

[49]) Die Richtigkeit der obigen Darstellung, welche davon ausgeht, daß Origenes in seiner Lehre von Gott keineswegs schwankend ist, sondern in der Hauptsache sich stets gleich bleibt, auch nach diesem seinem Gottesbegriffe sowohl dem Logos und Christo, als auch der Welt ihre Stellung sehr bestimmt und in allem Wesentlichen stets auf die gleiche Weise zutheilt, keineswegs aber z. B. in Christus bald das ganze göttliche Wesen präsent denkt, bald in dem Logos nur ein Geschöpf sieht, dürfte noch ihre Bestätigung darin finden, daß bei ihr auch jene sonderbare Lehre des Origenes von mehrern auf einander folgenden Welten ihre Erklärung zu finden scheint. Da Gott das Ziel der Welt ist, sein Gottesbegriff aber als Gottes innerstes Wesen die Abstraction von allem Vielen und Endlichen setzt, so droht fortwährend die sich vollendende Welt ihm in Gott zu versinken; sie muß ja über ihr Wesen hinausgehoben

Das Ausgeführte kann uns zeigen, daß der von Origenes mit klarem Bewußtseyn der Aufgabe unternommene Versuch, die bei den Bisherigen zerstreuten Momente der Wahrheit, befreit von häretischer Einseitigkeit, zu einigen, nothwendig an der Unvollkommenheit des Gottesbegriffes scheitern mußte. So bildet Origenes einen Knotenpunct in der Geschichte. So viele Fäden laufen in ihm zusammen, sein weitschauender Geist sieht, daß sie in Ein Gewebe zusammengehen müssen, und wie am Eingange stehend, spricht der erste christ-

werden, also eigentlich aufhören zu seyn, um sich zu vollenden. Im Gefühle nun hievon muß Origenes ein Gegenwicht suchen, zumal ja das Daseyn der Welt ihm als ein so großes Gut für Gott selbst erscheint. Darum hält er die Welt vor ihrer Vollendung möglichst lange in Läuterungsprozessen fest, die auch nach der Auferstehung noch fortdauern sollen; darum läßt er es immer offen und denkt es sich als eine Möglichkeit, die Wirklichkeit werden werde, daß die Freiheit durch erneuerten Abfall sich die relative Selbständigkeit neben Gott verlängere, die er vollständig nur außer Gott, nicht in Gott für sie sehen kann. Und so gestaltet sich ihm der unüberwundne Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen zur Lehre von objectiven alternirenden Welten, wie sich in dem mystischen Wechsel zwischen Mysterium und Offenbarung Dasselbe subjectiv gestaltet (vgl. Martensen, Meister Eckard). Damit hängt noch innig etwas Anderes zusammen. Die Körperlichkeit ist ihm bald das Produkt der Sünde, oder doch das Siegel der Unvollkommenheit, und so ist sie bedroht durch die Vollendung. Bald aber ist sie auch wieder dasjenige, wodurch erst die Idealwelt real wird: und so ist sie ewig zu fordern. Daß die Vollendung wie die innigste Einheit mit Gott, so überhaupt die vollkommenste Bestätigung der Individualität bringen werde, das kann Origenes noch nicht sehen, weil er die Eigenthümlichkeit nicht als Gottes Werk auffassen kann, noch sie zur göttlichen Schöpfung rechnet. Er sieht sie nicht in Gottes Idee von der Welt, sondern nur in der Freiheit des Menschen für sich begründet. Aber so hat sie ein sehr zweifelhaftes Daseyn. Das Ewige und Wahre in der Weltidee erstreckt sich nicht auf das Concrete und Eigenthümliche, sondern ist nur die potentielle Schöpfung, der κόσμος νοητός. Die wirkliche Welt dagegen schwebt ihm so zu sagen zwischen Seyn und Nichtseyn immer auf und ab; so daß also freilich sehr Vieles, was er setzt, ihm auch wieder schwankend wird, das alternirende

liche Dogmatiker die Aufgaben aus, die es auf lange Zeit seyn sollten. Aber er selbst hat die Lösung noch nicht gefunden. Die Fäden, die wie viele Linien in seinem großen Geist einen Einheitspunct gesucht hatten, gehen von ihm ab aufs Neue nur um so weiter auseinander; die verschiedenen Seiten, die er einigen will, haben noch nicht die Gestalt, in der sie sich einigen können, und je näher sie durch sein Werk zusammenrücken, desto mehr wird ihre noch dauernde Disharmonie offenbar. Sein Einigungsversuch ward so vielmehr zum Losungsworte, das die Gegensätze entband und in neue, stärkere Spannung versetzte. Diß ist nun zu betrachten.

Setzen und Aufheben aber, das an so vielen Punkten seinem Systeme charakteristisch ist, nicht in Willkür und Unstetigkeit, sondern in dem Gottesbegriff begründet ist, der noch an dem Widerspruche leidet, als das Innerste und Höchste die niedrigste und abstracteste Bestimmung anzusehen, während sonst Origenes wohl weiß, daß die geistigen Bestimmungen höher sind. Allein erst einer spätern Zeit bleibt die Einsicht aufbewahrt, daß nicht, wie Origenes will, in dem göttlichen Wesen noch eine Fülle von Qualitäten ruhe, woven die Eigenschaften des göttlichen Wollens und Erkennens nur ein schwaches Abbild seyen: sondern daß in der geistigen Liebe schon das innerste göttliche Wesen selbst, das ungeschaffne Seyn sey, mithin der Sohn, wenn er wirklich in Beziehung auf Willen und Intelligenz wahrhaft göttlicher Natur ist, auch überhaupt wesensgleich mit dem Vater seyn könne. Dann wäre ebendamit auch die Aufgabe gesetzt, den Unterschied zwischen Vater und Sohn anders zu begründen, da es ohne subordinatianische und modalistische Schwankungen nicht abgehen kann, wenn man den Vater mit dem ungewordenen göttlichen Wesen überhaupt identificirt, statt dieses Wesen dem Sohne so gut wie dem Vater zuzuschreiben. Setzen wir schon hier voraus, daß es für Feststellung des richtigen Unterschiedes darauf ankommen muß, daß der Vater, um sich zu wissen, in dem Sohne ewig für sich selbst, sein Wissen und Wollen objectivire: so fanden wir zwar den Origenes hievon noch weit entfernt, weil er den Vater sich in sich wissen läßt und nicht in seinem Ebenbilde, dem Sohne. Dennoch kann man sagen: es läßt auch Origenes in dem Sohne, der des Vaters ἐνέργεια ist, den Vater objectiv werden, und aus der innern Tiefe hervortreten: nur daß er nicht sich in dem Sohne als seinem Spiegel beschaut, vielmehr in dem Sohne sieht er nur ein Unvollkommneres, dem Vater oder einzigen Archetyp nicht gleichkommendes Bild.

Werfen wir zuvor noch einen Blick auf die kirchliche Lehrentwickelung in diesem merkwürdigen Stadium, sowie auf die drei Hauptgestalten zurück, die dabei kirchlicher Seits auftreten: so ist seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die gemeinsame Einsicht, daß nicht bei dem Logos in seiner wörtlichen Bedeutung könne stehen geblieben werden, weil sonst die Hypostase desselben nicht gesichert sey, indem auch Gott überhaupt Vernunft (Logos) ist. Nach Tertullians Vorgang wird das Schlagwort fortan „der Sohn." Jetzt wird von Hippolytus gesagt: Der Sohn ist aus dem Logos, der Logos ist die geistige Substanz Gottes oder des Vaters selbst, so wenig schon selbst der Sohn, daß vielmehr logisch der Logos dem Sohne vorangeht, was von Origenes noch weiter ausgeführt wird. Denn ein großer Theil des Tom. I. in Joh., wo er die ἀρχή bei Johannes (in der der λόγος d. h. μονογενής oder Sohn war) als die göttliche σοφία, d. h. als den νοῦς oder λόγος Gottes selbst darstellt, aus welchem dann der Sohn sey und hervorgehe, hat die Bedeutung, diesen selbigen Gedanken durchzuführen. Indem nun aber so bestimmter durch das Wort „Sohn" zwischen dem Wesen und der Persönlichkeit der zweiten Hypostase unterschieden, unter der Sohnschaft aber nicht das Wesen, sondern nur die Persönlichkeit Anfangs (von Tertullian und Hippolytus) verstanden ward, ergab es sich von selbst, daß während oder weil das Wesen der zweiten Hypostase ewig ist, ihre Persönlichkeit nicht als ewig gedacht ward. Die zeitliche Diremtion nämlich sollte auch der Anschauung und Feststellung des Unterschiedes zwischen dem ewigen vom Vater annoch ununterschiedenen Wesen und zwischen der Persönlichkeit zu Hilfe kommen: die unbeholfenere Denkweise z. B. Tertullians wußte dieses Unterschiedes anders nicht mächtig zu werden, als indem sie ihn zeitlich fixirte. Ohne Zweifel war auch das jetzige Loosungswort „Sohn" versucherisch, die Sohnschaft nicht ewig zu denken: wenigstens begreift sich leicht, daß dem Clemens Alex. und Irenäus (von welchen letzterer übrigens schon die Logoslehre kritisch zu behandeln beginnt), da sie noch vornehm-

lich bei dem Worte Logos stehen bleiben, es leichter ja nothwendiger seyn mußte, die Ewigkeit der göttlichen Weisheit und Vernunft (d. h. des Sohns nach ihrem Sinn) auszusagen, als denen, die vom Wort Sohn ausgingen. Die daran sich schließende Vermischung des Sohnes mit der Endlichkeit, die den Tertullian dem Patripassianismus nähert aber auch in Widerspruch mit sich selbst versetzt, da doch der Sohn aus Gottes ewigem Wesen stammen sollte, sucht zwar Hippolytus zu beseitigen durch seine scharfe Unterscheidung Gottes als des allein Unendlichen, Ueberunendlichen von der Welt; aber durch seinen Determinismus wird die Welt, ja auch die Menschheit Christi selbstlos, das hypostatische Daseyn des Sohnes aber unterwirft auch er dem allmächtigen Willen Gottes. Allerdings ist von der später hervortretenden Persönlichkeit des Sohnes sein Blick schon auch zurückgewandt zu dem ewigen Wesen desselben, und er sucht Verbindungslinien zwischen jener und diesem zu ziehen, indem er von ewiger Vorherbestimmung dieser Persönlichkeit des Sohnes spricht. Allein offenbar ist dadurch der Sohn vielmehr nur um so stärker in Abhängigkeit von dem göttlichen Machtwillen gestellt, und jenes ewige Wesen betrachtet er nur als dem Vater angehörig, von ihm aber nach seinem Willen und Rathschluß auch dem hypostatischen Sohne mitgetheilt. Erst Origenes erhebt sich hierüber auf entscheidende Weise. Er erkennt den Widerspruch, der in der Annahme einer erst später entstehenden Hypostase einerseits, in dem Besitz des ewigen göttlichen Wesens und der Leugnung der Geschöpflichkeit dieser Hypostase andrerseits liegt: und so glich er denn die Ewigkeit des göttlichen Wesens und die Genesis dieser Persönlichkeit aus in der Lehre von der ewigen d. h. ewig fortgehenden Zeugung des Sohnes durch den Vater. Hatten aber die Früheren viel von dem Willen des Vaters gesprochen auf eine den Sohn mit den Geschöpfen wider ihre eigne Tendenz zusammenstellende Weise: so hat Origenes, in dessen System der Wille eine so bedeutende Rolle spielt, sich diesem nicht ganz entzogen; aber er hat den Sohn als den hypostasirten Willen des

Vaters bezeichnet, der aus dessen Weisheit, Geist νοῦς = λόγος hervorgieng. Damit bringt Origenes, in Einklang mit der ewigen Zeugung, die Richtung des Tertullian und Hippolytus zu einem gewissen Abschluß, tritt aber auch in starken realistischen Gegensatz gegen die Männer des zweiten Jahrhunderts, die den Sohn mehr idealistisch als die göttliche Vernunft und Weisheit, höchstens als den göttlichen Gedanken, der zugleich weltschöpferisch ist, gefaßt hatten. Jedoch ist offenbar, daß an sich die Bestimmung des Sohnes als Wille seine vom Vater unterschiedne Hypostase nicht mehr sichern kann, denn die Bestimmung desselben als Logos. Wie nämlich der Vater Logos, Vernunft ist und bleiben muß, so auch Wille, was nur dem Origenes bei seinem eigenthümlichen Gottesbegriff, nicht aber der Kirche bei dem christlichen sich verbergen kann. Nur der Gedanke einer Diremtion im göttlichen Wesen selbst könnte jene Gefahr abwenden. Und wir haben auch gesehen, wie sich Origenes vielfach diesem Gedanken nähert, ihn aber nicht durchführen kann, weil sein Gottesbegriff im Innersten noch aller Diremtion entgegen, mit dem hellenischen Absoluten oder Ὄν verflochten ist. Dagegen wird es als anerkennungswerth noch hervorgehoben werden dürfen, daß er dem Willen auch für Christi Menschheit seine Stelle sucht, wenn ihm gleich diß etwas ebjonitisch ausfällt; und noch mehr, daß er, zunächst um der wahrhaft ethischen Entwicklung der Menschheit Christi willen, die Menschwerdung nicht, wie sonst allgemein geschah, als eine mit Einem Male fertige, abgeschloßne Thatsache, sondern als eine fortgehende, ja fortschreitende denkt.

Zweites Kapitel.

Der Sabellianismus.

Der Sabellianismus, — das Wort im dogmatischen, nicht historischen Sinne genommen, ist manchfacher Formen fähig, deren sich bewußt zu seyn, hier der Ort ist. Zwar ist ihm in allen Formen das Wesentliche die *Μοναρχία*, die Einheit Gottes: aber diese besteht sehr wohl mit dem Unterschiede zwischen dem in oder an sich seyenden und dem offenbaren Gott. Das Verhältniß aber zwischen Beidem kann sehr verschieden aufgefaßt werden. Die früheste Form hat noch nicht Gottes Unveränderlichkeit, Freiheit vom Werden und Leidenslosigkeit zu seiner absoluten Einheit gerechnet; sondern im Gegentheil, Gott geht dem alten Patripassianismus in Verwandlung und Leiden ein. Daß in seiner Offenbarung Gott selbst sey, das wird von ihm mit solcher Intensität behauptet, daß ihm Gott unmittelbar die Offenbarung selbst wird. Dabei wird zwar vorausgesetzt, daß Gott doch immer noch Gott bleibe; aber wie sich das mit jenem Uebergehen in Leidentlichkeit und in das Werden doch vertrage, darauf wird nicht weiter reflectirt; oder: das innere Wesen Gottes wird nicht als das sich selbst gleich bleibende fixirt und von der Sphäre dessen, was er wird, bleibend unterschieden. Schon bestimmter, als bei Praxeas, geschieht das bei Noet: er unterscheidet ein bleibendes Seyn Gottes in sich — von den Offenbarungen, in denen er sich, je nachdem er will, zeigt. Jedoch ist klar, daß auch so die Unveränderlichkeit Gottes noch nicht gewahrt ist. Denn indem

Gott sich zeigt, versetzt er sich selbst nach Noet in die Aeußerlichkeit und Leidentlichkeit. Damit behält er zwar die objective Wahrheit der Offenbarungen, wie der religiöse Sinn es verlangt. Aber die speculative Gotteserkenntniß scheint damit um so mehr im Widerspruch, als weder die Bewegung Gottes zum Offenbarungsseyn überhaupt motivirt und mit seiner Unveränderlichkeit in Einklang gesetzt, noch auch Zahl und Art der Offenbarungen durch Gottes ewiges Wesen bestimmt ist. Ebenso haben Beron und Beryll auf die Unveränderlichkeit Gottes noch nicht näher Bedacht genommen, wenn sie auch christologisch höher stehen.

Eine andere, verfeinerte Form dieses Monarchianismus nun ist die, welche alles Leidentliche aus Gott ausschließen, nichts desto weniger aber Gott selbst, aber in Form der That in seinen Offenbarungen seyn lassen will, — auch etwa die unbestimmte Vielheit von diesen in feste Grenzen bringt. Da wäre Gott bei allen seinen Offenbarungen die unveränderte Einheit, sich selbst gleich bleibend; zu einer Verschiedenheit der Offenbarungen aber käme es dadurch, daß Gottes unveränderliches Insichseyn von seinem geschichtlichen Leben in der Welt unterschieden, der Wechsel der Offenbarungen aber nur diesem letztern zugewiesen würde.

Eine noch sublimirtere Form dieser Richtung ist es drittens, wenn nicht blos Leidentlichkeit und Veränderlichkeit aus Gottes Wesen ausgeschlossen, sondern statt des geschichtlichen Lebens Gottes nur eine Bewegung übrig gelassen wird, die als Bewegung seines Willens mit seinem Seyn nichts zu thun haben soll. Sofern nun freilich die Offenbarung nur als Werk, nicht als Daseynsweise Gottes aufgefaßt wird, ist in ihr nur sein Gedanke oder Wille präsent, er selbst aber nicht offenbar, sondern zurückgezogen aus der Welt: daher dann (weil diß dem christlichen Bewußtseyn allzu dürftig erscheinen muß, in Christus nur ein Werk Gottes zu sehen) von hier zu der Auskunft gegriffen werden kann, es sey zwar nicht der ganze Gott, aber doch ein Strahl des göttlichen Wesens in der Offenbarung gegenwärtig, oder in der

Wirklichkeit; womit freilich zu einer nur quantitativen Unterscheidung vom Patripassianismus umgewandt ist, einer solchen, die noch dazu schon dem Ebjonismus ein Angeld entrichtet.

Die consequente Ausbildung dieser Richtung auf Gottes abstracte Einfachheit und Unveränderlichkeit wäre aber endlich erst dieses, auch in der sogenannten Offenbarung Gott in seiner abstracten Einfachheit festzuhalten. Denn da es schon vermöge der göttlichen Allgegenwart nicht angeht, Gottes Willen und Werk von seinem Seyn zu trennen, sondern er ist in beiden, so fällt die Bewegung oder Veränderung, welche in jene beiden sollte verlegt werden, doch auch in sein Seyn zurück. Mithin geht es, wenn Gott das abstract Einfache seyn soll, auch nicht mehr an, ihn in dem Werke der Offenbarung thätig zu denken; auch dieses müßte, zumal wenn die Offenbarungen verschieden sind, Zeitlichkeit in ihn hineinreflectiren. Was daher Offenbarung heißt, fällt nur auf die subjective Seite; der objective Gott ist in seinem Seyn und Thun immer uud ewig derselbe, er erscheint nur als ein verschiedener, sey es, daß das objective Medium, durch welches er dem Bewußtseyn sich darstellt, die Strahlen seines Wesens verschieden bricht, oder daß das Subject auf seinen verschiedenen Erkenntnißstufen das Eine und selbige, auch stets sich gleich darbietende Göttliche vollkommner erkennt oder unvollkommner. Im ersten Fall hätten wir noch einen schwachen Rest von objectiver Selbstoffenbarung Gottes, so zwar, daß die Weltseite und nicht Gott die Ursache wäre, wenn zu verschiednen Zeiten Verschiednes von Gott offenbar wird: im letzten Fall wäre gar keine objective Offenbarung mehr, sondern der ganze Prozeß der Religion und Offenbarung würde da in die rein subjective menschliche Entwickelung pelagianisch (oder deistisch) verflüchtigt; freilich so, daß auch nicht einmal mehr für die Offenbarung Gottes in der Weltschöpfung eine Stelle bliebe. Denn diese muß ebenso sehr mit der abstracten Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes im Widerspruch stehen, wie die That der zweiten Schöpfung. Liegt diese con-

sequente Durchführung des Princips der gesammten Anschauungsweise des Alterthums noch ferne, so werden wir dagegen für die zweite und dritte Form die Repräsentanten noch im dritten und vierten Jahrhundert finden.

So stellt sich innerhalb dieser Richtung der Fortgang vom pantheistischen, d. h. Gott und Welt vermischenden Princip zum deistischen dar; diese beiden Extreme sind aber verbunden durch das Uebergewicht eines substantiellen Gottesbegriffs, dem also die ethische Seite in Gott zurücktritt, und der in seinem Ungenügen sich in den Extremen eines unmittelbar leidentlichen und eines von der Welt geschiedenen Gottes herumwirft.

Kehren wir nach diesen Vorbemerkungen zur Geschichte zurück, so war der Patripassianismus durch die kirchliche Entwickelung, die seit Hippolytus und Origenes besonders auf die Unveränderlichkeit des innern göttlichen Wesens drang, zurückgewiesen. In der That tritt er auch gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts vom Schauplatz ab; und nur noch verlorne, anonyme Stimmen lassen sich für ihn vernehmen: wenn man nicht die schon fast jenseits der christlichen Grenzen liegende Bewegung eines pantheistischen Dualismus hieher ziehen will, die allerdings nicht zufällig in diese Zeit fällt. [1])

---

[1]) Daß der Marcionitismus (welcher noch im fünften Jahrhundert im Orient nach Theodoret's Briefen viele Anhänger hatte, und nach dem Obigen mit dem Patripassianismus innerlich zusammenhängt) später in das Manichäische übergieng, hat **Baur** richtig bemerkt. Den Anlaß dazu gab nun zwar der gespannte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Aber auch an diesen Gegensatz bot der Sabellianismus einen Anknüpfungspunkt, da er mit jeder neuen Offenbarung die früheren vergehen läßt, z. B. mit Christus das Gesetz. Auch Athan. c. Ar. 4, 23. sagt von ihm, daß er die Testamente theile (διαιρεῖν τὰς διαθήκας, καὶ μὴ τὴν ἑτέραν τῆς ἑτέρας ἔχεσθαι — Μανιχαίων — τὸ ἐπιτήδευμα). Der eigentliche Manichäismus, der um 260 entstand, unterwirft wie der Patripassianismus bekanntlich das Göttliche in der Welt einem physischen Leiden, nämlich durch die Materie, und kann in seiner Lehre von dem Jesus patibilis omni suspensus ex ligno (August c. Faust. 20, 2. Vgl. **Baur**, das manich. Religionssyst. S. 71 ff.

Aber wir sahen auch, daß selbst Origenes in seinem System noch nicht über die abstracte Einfachheit Gottes hinaus ist. Wenn, wie er will, der überwesentliche Gott keine innern

---

202 ff.) als eine kosmologische Erweiterung, freilich auch Verflüchtigung des mehr soteriologisch gehaltenen Patripassianismus angesehen werden. Allerdings nur von Einer Seite; denn das physisch gefaßte Leiden Gottes, was beiden gemeinsam ist, widerfährt dem Patripassianismus zu Folge Gott durch sich selbst, indem er sich in die Aeußerlichkeit der Erscheinung verwandelt; während nach dem Manichäismus das reine Lichtprincip durch ein ihm entgegengesetztes finsteres Urprincip leidet. Jedoch wie wir unten finden werden, daß der Sabellianismus zuletzt zu einem Dualismus hintreibt, und daß sein starrer Gottesbegriff auch nicht einmal eine Schöpfung zuläßt, sondern auf eine ewige ὕλη kommen muß: so lassen sich hievon die Anzeichen doch auch schon in den früheren Formen der sabellianischen Richtung aufzeigen. Denn sofern der Eine Gott sich selbst in Leiblichkeit umsetzt, wie sie theilweise wollen, bleibt freilich der Monismus, und nur in dem Einen Gott ist Widersprechendes zusammengedacht; aber da ist auch die Wahrheit der Menschwerdung und der Geburt aus Maria bedroht. Wo nun diese Richtung, um der Gefahr des Doketismus zu entgehen, Gott dasjenige, wodurch er leidentlich ist, den Leib, von außen annehmen läßt, da haben wir ein ähnliches Eingehen Gottes in die leidentliche Materie, wie der Manichäismus es in großem Styl in seinem Jesus patibilis oder seiner δύναμις παθητική durchführt. Und je mehr dann alle Trübung und Finsterniß aus dem reinen göttlichen Wesen hinaus verlegt, d. h. je mehr das reine göttliche Wesen in seiner Unveränderlichkeit fixirt wird: desto mehr dringt, wie wir sehen werden, der Dualismus in die sabellianische Denkweise, bis zuletzt das Eine göttliche Wesen auch nicht einmal mehr Ursache der Welt seyn kann, diese also ihr Princip in sich selbst hat und als zweites Urprincip dem ersten gegenübersteht. Jedoch versteht sich von selbst, daß in jenem Sabellianismus der Dualismus nur als eine theilweise unbewußte Consequenz liegt, während er im Manichäismus das constitutive Princip und das System bildet. Ja auch von der milderen platonischen Form des Dualismus wie vom Manichäismus unterscheidet sich die sabellianische Richtung wesentlich dadurch, daß während jene beiden kosmogonisch sind, diese dagegen um die Frage nach der Weltschöpfung sich so gut wie gar nicht kümmert, vielmehr ihren Gedankenkreis inmitten der schon vorhandenen Welt hält. Was selbst noch bei Schleier-

Unterschiede in sich duldet, und wenn es andrerseits in der Offenbarung doch darauf vor Allem ankommt, daß der höchste Gott hervor und mit der Menschheit in Gemeinschaft trete:

macher's Sabellianismus der Fall ist. Eine nähere Darstellung der manichäischen Christologie gehört nicht hieher. Vgl. Baur l. c. S. 407.: „Der manichäische Christus hat mit dem Christus des Christenthums nichts als den Namen gemein." Er ist ein katachrestischer, traditionell aufgenommener Ausdruck. Christus ist hier der allgemeine Lichtgeist, thronend auf Sonne und Mond, der reine Ausfluß aus Gott, vielleicht als der reine Urmensch vorgestellt, von welchem jedoch der Jesus patibilis der Manichäer, oder der in jeder Pflanze u. s. w. gefangene und leidende Lichtsaame verschieden ist. Denn dieser ist gebunden, und mit der Materie vermischt (δύναμις παθητική). Während die zweite göttliche δύναμις, die δημιουργική, die weltbildende, der Herrschaft der Materie nur Grenzen zu setzen vermag durch die Ordnung der Welt, aber die in ihr gefangnen Lichtkeime nicht zu erlösen: so zieht eine dritte Kraft, Christus, die auf der Sonne thronende Gestalt, alles Verwandte aus der Materie zum Sonnenlicht empor. Baur l. c. S. 205. 291. Dieser Christus kann also nicht geboren werden, sonst verlöre er gerade die Reinheit seiner erlösenden Kraft. Ueberhaupt ist jener physische und kosmische Erlösungsprozeß in keiner Weise an den historischen Christus gebunden, wenn dieser gleich vielfältig von den Manichäern als Allegorie des Christus auf der Sonne gebraucht wird, nämlich sofern Jesu innerstes Wesen, was bei seiner Verklärung auf dem Berge hervortrat, allerdings, wie bei jedem Electus kann rein und göttlich genannt werden. Allein ebenso sehr und noch mehr ist der historische Christus nur eine Allegorie des Jesus patibilis, der in seinem Leiden selbst der Erlösung bedarf. Ueber die Christologie der Priscillianisten, die den Manichäismus im Abendland vom 4ten Jahrhundert an ausbreiteten, vgl. Lübkert De haeresi Priscillianistarum 1840. S. 25—29. Aehnliche Erscheinungen zeigen sich später bei den Bogomilen (vgl. Gieseler De Bogomilis Comment.) und bei den Katharern. Nach Augustin (ad Oros. c. Priscill. et Orig. C. 4. T. X, 735. ed. Maur. 2a.) sind die Priscillianisten in der Trinitätslehre sabellianisch gewesen. Es ist auch bekannt, daß die Sabellianer das Evangelium der Aegyptier benützten, das dualistische Elemente in sich hat. Augustin sagt l. c.: Priscillianus Sabellianum antiquum dogma restituit, ubi ipse pater, qui Filius, qui et Spiritus s. perhibetur. Aehnlich Orosius, Leo d. Große und A. Wenn Leo sie außerdem Patripassianer nennt, so wird der Grund davon aus ihrer

so scheint es richtiger, mit dem Sabellianismus das Letztere zu setzen, und mit Festhaltung der Einfachheit Gottes in sich zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott zu unterschei-

---

Christologie deutlich. Wenn er sie aber auch Arianer betitelt, so ist diß jedenfalls ungenau, zumal, wenn man auf ihren Satz: Christum innascibilem esse sieht, der der göttlichen Natur wird gegolten haben, die dadurch dem Vater sollte gleich gestellt werden (Conc. Tolet. Reg. fid. Anath. 6.); erklärt sich jedoch, wie Lübkert S. 25. richtig andeutet, ohne Zweifel aus dem Emanatismus, den nach demselben Concil die Priscillianisten mit ihrem Monarchianismus dürften verbunden haben, wie auch Arianer thaten. Credimus, sagt das Concil (Anath. 14.), Trinitatem indivisibilem, indifferentem; praeter hanc nullam credimus divinam esse naturam. Den Priscillianisten wird die Meinung vorgeworfen: esse aliquid, quod se extra divinam Trinitatem possit extendere. Aber zu festen Hypostasen werden sie diese Emanationen nicht haben concrescirен lassen. Ein Canon der Synod. Bracarensis sagt: Si quis extra sanctam Trinitatem alia nescio qua divinitatis nomina introducit dicens, quod in ipsa divinitate sit Trinitas Trinitatis, sicut Gnostici et Priscilliani dixerunt, anath. sit. Wie man zu solchen schon von Neoplatonikern vorgetragnen Sätzen über eine doppelte oder dreifache Trinität vom Sabellianismus aus kommen konnte, darüber s. u. Anm. 11. Da den Priscillianisten der Leib Sitz und Werk des Teufels ist, so konnten sie Christus keinen irdischen Leib zuschreiben, daher Leo u. A. ihnen den Vorwurf des Doketismus machen. Sie leugneten nach dem Conc. Tol. Anath. 6. auch die menschliche Seele Christi. Wären sie nun einfach dabei stehen geblieben: Christus habe nicht menschlichen Leib noch Seele; so wären sie nicht mehr Häretiker, sondern leugneten die christliche Grundidee und Grundthatsache. Aber damit stimmt schon nicht zusammen, daß sie Deitatis et carnis unam esse in Christo naturam (l. c. Anath. 13.) sollen behauptet haben. Das weist uns nämlich darauf hin, daß sie in der göttlichen Natur selbst, indem sie sie physisch faßten, etwas der Materie Analoges statuiren; und damit stimmt gut zusammen ein weiterer Vorwurf, daß sie lehren: Deitatem Christi convertibilem esse et passibilem (l. c. Anath. 7.), was ihnen bei ihrem Monarchianismus den Tadel des Patripassianismus zuzog. Allerdings nun ist in diesem Einlassen der Endlichkeit in Gottes Natur selbst schon eine Vermittlung und Schwächung des ursprünglichen Dualismus indicirt; aber diese hat ja selbst der alte Manichäismus in seinem Jesus patibilis. Daher

den, als mit Origenes den höchsten Gott in steter Verborgenheit zu halten. Und noch mehr fast als das religiöse Interesse spricht das wissenschaftliche dagegen, den Sohn mit Origenes zu einem schillernden Mittelwesen zwischen Gott und der Welt zu machen.

Sabellius der Libyer, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis hat das patripassianische System zu läutern gesucht, und zu weit vollkommnerer Ausbildung gebracht. [2]) Er

---

mir die Auffassung, zu der Lübkert l. c. S. 27. 28. (offenbar die vielen Erscheinungen, die von einer τροπή Gottes reden, oder von einem Entstehen des Leibes Christi aus Gottes Wesen, nicht hinreichend beachtend) sich neigt, nicht genügt, nämlich daß diese Verwandlung nicht objectiv vor sich gegangen sey, sondern nur subjective, symbolische oder doketische Bedeutung habe, wodurch, was er selbst doch nicht will (S. 28.), Christi ganze historische Erscheinung zu einer bloßen Illusion würde. Das ist wohl um so mehr anzunehmen, da sie nach Leo die Geburt Christi aus der Jungfrau lehrten; allerdings nicht, wie Neander richtig bemerkt, im Sinne der Kirchenlehre, aber doch so, daß er mit seinem von oben aus Gott hergebrachten herrlichen Körper durch Maria hindurch gieng. Dieser himmlische oder göttliche Körper mag nach ihrer Vorstellung dann den Sinnlichen sinnlich, den Geistlichen geistlich erschienen seyn, je nach dem Maaß ihrer Auffassungskraft; aber doch fand eine wirkliche und objective Einheit Gottes mit der caro statt. In wie weit sie nun in diese göttliche caro auch Leiden einließen, ist schwer zu sagen; das Moment der Endlichkeit liegt jedenfalls in der caro. Da sie Christi Auferstehung leugneten, so ist entweder die Verletzlichkeit seines Leibes, oder die Fortdauer der Leiblichkeit Christi von ihnen nicht angenommeu worden. Das Letztere hat wider sich, daß sie schwerlich den Leib aus der göttlichen Natur dem Reich der irdischen Materie werden überlassen haben. Dann aber ist Christi Leib, der keiner Auferstehung soll bedurft haben, auch nicht verletzt worden und gestorben, sondern an die Stelle jener tritt gleich die Himmelfahrt: und so wären allerdings die Leiden doketisch.

[2]) Quellen: Athanas. c. Arian. Orat. IV, c. 2. 9. 13. 14. 25. cll. 12. 22. de synod. c. 16. Expos. fid. c. 2., Epiphan. haer. 62. und die Anaceph., Eusebius H. E. 7, 6., Theodoret haer. fab. 2, 9. Vgl. auch Basilius Ep. 210. 214., Ambrosius de fide 1, 1. 2, 4. 4, 6. Augustin vermischt ihn durchgängig mit den Patripassianern,

hat, was gar nicht, oder nur sehr unbestimmt von den früheren Männern dieser Richtung geschehen war, den heil. Geist mit in den Kreis seiner Theorie gezogen, und so eine eigene Trinitätslehre aufgestellt; ebendamit aber die unbestimmte Vielheit der Offenbarungen des Einen Gottes zur Dreizahl wie auch die Kirche will, abgeschlossen. Sein Grundgedanke ist: Dasjenige, was in Gott eine ungetheilte, nicht zu unterscheidende Einheit ist, geht in der Welt, und nur in ihr in eine Mehrheit auseinander. Nur vermöge der Weltseite geschieht es, daß von Unterschieden oder einer Mehrheit in Gott die Rede seyn kann. Diese Unterschiede sind zwar nicht blos Namen, oder subjectiver Schein, sondern die göttliche Monas ist in ihnen real und objectiv, so daß den verschiedenen Offenbarungen wirklich etwas Objectives entspricht. Denn so wenig sie allerdings von der göttlichen Einheit sich unterscheiden, in der sie vielmehr als Momente beschlossen sind, wie sie in ihnen ist, so ist doch die eine Offenbarungsform nicht die andere; z. B. Gesetz und Menschwerdung sind nicht dasselbe, also auch nicht Vater und Sohn, die nach Theodoret jenen beiden entsprechen. Das Bild, womit die Sabellianer die göttliche Einheit im Verhältniß zu der Mehrheit bezeichnen, ist das Verhältniß des heil. Geistes zu den Charismen. [3]). Der heil. Geist ist Einer in den vielen Gaben, obwohl die Gaben wirklich von einander verschieden sind. Wie aber die Gaben als verschiedene erst aufgefaßt werden können und hervortreten durch Zutritt der Welt: so auch die Mehrheit in Gott. Da erhebt sich nun die Frage: Hat Sabellius diese Mehrheit als durch Gott bewirkt gedacht, oder aber (wie ja auch die Charismen durch die natürliche Basis sich bestimmen, die sie sich

---

gibt aber in den Tract. in Joh. 36 ff. 53. l. c. IV, 725 ff. 731. 853. einiges Interessante. Hilarius de Trin. 7, 39. Vgl. auch Schleiermacher's sämmtliche Werke. Erste Abth. Bd. 1. S. 485—575.

[3]) Athan. c. Ar. Or. IV, 25. φησὶ γὰρ (Σαβέλλιος) ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.

voraussetzen,) durch die schon gegebene Beschaffenheit der Welt, an welcher sich der Eine göttliche Strahl verschieden bricht, während er eigentlich stets und überall seinerseits ungetheilt wirkt, nur aber nicht ungetheilt von der objectiven Welt aufgenommen und wiedergestrahlt wird? Das Erstere würde auf eine göttliche Geschichte führen, sey es seines Wesens, oder seiner Thaten; das Zweite würde die Verschiedenheiten der Offenbarungen als bloßes Werk der Welt bezeichnen. Angewandt auf die Menschwerdung würde das letztere zum Ebjonismus, auf den heil. Geist, zum Pelagianismus führen; denn es käme ja z. B. einzig auf den Menschen Jesus an, wie vieles von der göttlichen Einheit in ihm erschiene.

Es kann kaum darüber ein Zweifel seyn, daß Sabellius die verschiedenen Offenbarungen auf Gott selbst zurückführen, ja nicht blos als verschiedene Thaten und Werke, sondern als Daseynsweisen Gottes, wenn gleich allerdings in der Welt aufgefaßt wissen will. [4]) Denn die göttliche Monas ist ihm nicht bewegungslos, sondern lebendig. Schweigt sie, so ist sie wirkungslos; spricht sie, so ist sie wirksam. Als sprechende kann sie also auch Logos heißen, und zwar προφορικὸς, als schweigende entspricht sie dem Logos ἐνδιάθετος. Logos ist also in der sabellianischen Sprache etwas Anderes als der Sohn, der nur Eine der Formen des redenden Gottes ist. [5])

[4]) Auf die Frage des Athanasius c. Ar. 4, 14.: ob die Monas sich ausbreite für andere oder für sich, wird zu antworten seyn: für andere, aber auch für sich; sie ist selbst das, wozu sie sich ausbreitet. Das ist nicht im Widerspruch mit dem Vorwurf, Sabellius lasse, wie Arius, die Menschen mehr seyn als den Logos, um unsertwillen den Logos hervortreten aus Gott. Athanasius selbst (c. Ar. 4, 11.) sagt von ihm beides. Wenn der schweigende Gott ohnmächtig ist (ἀνενέργητος), wie sie sagen, mächtig aber Gott erst wird durch ein Hervortreten, das um unsertwillen geschieht, so vollenden wir ihn, unsere Entstehung trägt zu seiner Vollkommenheit bei. So sind wir aber höher als er, weil unsere Schöpfung ihm gibt, was er noch nicht hatte: er bedarf unsrer für seine Existenz.

[5]) Auf die Incarnation wird der Logos bezogen nach Athan. l. c. 22.

Das Sprechen der Monas wird auch That, oder Wille bei Epiphanius und Augustin (in Joann. Tract. 53.) genannt. Der Sohn heißt auch der Arm, den Gott zum Handeln ausstreckt: und wahrscheinlich ist auch der Geist so vorgestellt nach älteren kirchlichen Analogieen, so daß das Bild sich wieder auf den ganzen Gott bezieht; der ausgestreckte Arm ist Gott, in der Handlung begriffen, der zurückgezogene Arm ist Gott in der Ruhe, in seinem Insichseyn. Der Arm bezeichnet also, daß die Offenbarung keine neue göttliche Hypostase enthalte, sondern nur, daß die Monas außer ihrem ruhenden Insichseyn auch als handelnde und lebendige aufzufassen sey. Welche und wie viele Bewegungen und Ausstreckungen des Armes oder Offenbarungen Gott zukommen, ist mit diesem Bilde noch so wenig angedeutet, als mit der Analogie der Charismen, sondern nur, daß in dem schweigenden und ruhenden Gott auch eine Potenz des Sprechens und des Handelns sey, die allerdings als ewig von Sabellius wird gedacht worden seyn.

Nun erhebt sich aber, was das Verhältniß von Gottes Seyn und Wesen zu seinem Thun anlangt, die Frage, ob die Monas außerhalb ihres Thuns und ihres Werkes bleibt, oder ob ihr Seyn in demselben, ob sie selbst jede der Bewegungen auch sey? Es ist entschieden das Letztere anzunehmen, und die verschiedenen Offenbarungen sind verschiedene Daseynsweisen, in die sich die göttliche Monas durch ihre Bewegungen versetzt. Zum Beweise hiefür kann man sich zwar nicht auf das σχηματίζεσθαι bei Sabellius berufen; denn dieses Wort für sich könnte die verschiedenen σχηματισμοὺς als Resultat des Zusammen-

ell. 20.; aber der Logos wird nicht erst hier, sondern in Christus wird er nur Sohn. Die Monas als Logos schafft die Welt, l. c. 11.: λαλῶν δε κτίζειν ἤρξατο. Sie sagen: Τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς, ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὀνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν ἀλλὰ λόγον μόνον· καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονεν οὐκ ὢν πρότερον υἱός. Der Logos schreite also erst fort zur Sohnschaft, wie nach Tertullian.

treffens der Monas mit verschiedenen Theilen der Welt bezeichnen, durch welche hindurch die Eine als verschiedene scheint. Aber schlagend folgt dieses aus den Sätzen: die Monas erweitert sich zur Trias (πλατύνεται, ἐκτείνεται), wie der eine Geist seine Fülle in der Mehrheit der Charismen auslegt, ausbreitet. Diese Erweiterung, Ausdehnung, auch Entfaltung genannt, πλατυσμὸς, ἔκτασις, ἀναπλασμὸς προσώπων (Athan. c. Ar. 4, 13. 14.), ist der positive Entstehungsgrund für die sabellianische Mehrheit oder Trinität, aber der Gegensatz, die συστολὴ, die Zurückziehung oder Zusammenziehung, die vielmehr nur die negative Voraussetzung für den neuen Πλατυσμὸς ist. Die Monas muß sich nämlich, um einen neuen Act der Offenbarung zu vollziehen, eine neue Daseynsweise sich zu geben, allerdings zurückziehen aus dem vollen Hingegebenseyn in die frühere, und sich wieder in sich zusammenfassen, um so in ihrer Ganzheit auf neue Weise wieder hervorzutreten. Diese zwei Momente, die zu der göttlichen Offenbarung gehören, scheint Sabellius die göttliche διάλεξις — Dialektik — genannt zu haben (Basil. Ep. 210. vgl. Anm. 9.). So kann der Fortschritt der Offenbarung ein intensiver seyn, und doch können die Kreise der Selbstentfaltung Gottes extensiv betrachtet immer enger werden, wie das Bild allerdings auszudrücken scheint, das Leib, Seele und Geist mit den dreien, Vater, Sohn und Geist, parallelisirt. Doch wird im Sinne des Systems mehr darauf das Gewicht zu legen seyn, daß alle Daseynsformen, die sich die Monas in ihrem Prozesse gibt, an Werth insofern coordinirt sind, als alle gleich wenig fehlen dürfen, und in allen die ganze Monas gegenwärtig ist auf irgend eine Weise. [6])

---

[6]) Nach der Schrift c. Sabellii Gregales in Athan. Opp. 2, 37 ff. (in Basil. Opp. als 27ste Homilie) wird das Bild von Leib, Seele, Geist von den Sabellianern so gebraucht: wie der Mensch zwar aus verschiednen Theilen besteht, aber doch Einer ist, so die Trinität; sie mag zusammengesetzt seyn, das wollen sie noch zugeben (c. 13.) aus mehren Theilen, aber die Theile zusammen bilden die Eine göttliche Hypostase. Athanasius sagt: — Οὐδὲ ἄν-

Steht nun aber dieses fest, daß die Offenbarungen Bewegungen des göttlichen Lebens selbst sind, Gottes Thun und Werk von seinem lebendigen Seyn bei Sabellius nicht unterschieden werden will: so ist auch offenbar das System dann vollkommen pantheistisch, wenn seine Trinität eine Schöpfung, und damit den Unterschied der Welt von Gott, nicht schon voraussetzt. Denn dann ist die Welt nichts als eine Daseynsweise Gottes, in welche er sich versetzt; während dagegen ohne alle Gefahr des Pantheismus inmitten der schon geschaffnen Welt die Offenbarungen als verschiedene Daseynsweisen Gottes können aufgefaßt werden, ja müssen, wenn nicht Gott soll der Welt fremd und ferne seyn, der Zweck der Offenbarung vereitelt werden. Hätte Sabellius auch die Schöpfung als eine Selbstausbreitung Gottes aus der Enge (ἀπὸ στενότητος) in die Weite angesehen, so könnte diese Daseynsweise nur entweder Vater heißen, oder Monas, oder Logos, nicht Sohn, denn zu den stehendsten Vorwürfen gegen Sabellius gehört, daß er die Präexistenz des Sohnes und Geistes leugne. Monas kann jene Daseynsweise ihm nicht mehr geheißen haben, als alle andern Daseynsweisen Gottes; denn Monas ist dem Sabellius nicht die einzelne Daseynsweise Gottes, sondern die Einheit, die sich in jenen allen selbst gleich ist. Ist das Verhältniß der Monas zu den Offenbarungen dem Verhältniß des heil. Geistes zu den Charismen ähnlich, und kann doch der heil. Geist nicht anders als durch seine Charismen in der Welt Wirklichkeit haben und sich offenbaren: so kann auch die Monas nicht anders hervortreten als durch die eine oder andre ihrer Daseynsweisen und Actionen, die Monas aber ist gar nicht eine ein-

---

θρωπον ἐκ τριῶν ὑπονοῶν σύνθετον, πνεύματος, ψυχῆς, σώματος, οὕτω καὶ θεὸν καθάπερ κἀκεῖνοι (i. e. die Sabellianer) τολμῶσι. — Τὰ γὰρ τοῦ συνθέτου μέρη, καὶ τὰ τοῦ κινουμένου κινήματα πρὸς τὴν ἀσύνθετον καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν οὐδεμίαν ἔχει κοινωνίαν. Ἐπεὶ καὶ πῶς ἀποστέλλει τὸ μέρος ἢ τὸ κίνημα αὐτοῦ ὁ πατὴρ, ἀποστέλλων τὸν υἱόν; ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ υἱὸς ἐκπέμπων εἰς τὸν κόσμον;

zelne Action. Nur wenn Sabellius die Schöpfung oder Welt gar nicht als eine einzelne Offenbarung ansähe, sondern unmittelbar als lebendiges Seyn Gottes in der Wirklichkeit, könnte er die Monas auf die Schöpfung beziehen. So wäre aber auch in krassem Pantheismus selbst der Unterschied zwischen dem schweigenden und sprechenden Gott in Beziehung auf die Schöpfung aufgehoben. Vielmehr aber muß jede Form des Seyns und Lebens Gottes in der Wirklichkeit, wenn nicht als eines der sabellianischen Prosopa doch als etwas Anderes gedacht werden, denn als Monas an sich. Nur durch eine Verwechslung des Vaters mit der Monas könnte also auch eine einzelne Offenbarung, wie die Weltschöpfung, auf die Monas zurückgeführt werden. Diese Verwechslung nun könnte an sich wohl bei Sabellius vorgekommen seyn; [7]) bei den Kirchenlehrern dieser und noch späterer Zeit ist sie ja das

[7]) Es spricht dafür entschieden Athan. c. Ar. 4, 25. (s. o. Anm. 3.). Dagegen scheint die Stelle 4, 13. zu sprechen: *Εἰ τοίνυν ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριὰς, ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ πατὴρ, τριὰς δὲ πατὴρ, υἱὸς, ἅγιον πνεῦμα· πρῶτον μὲν, πλατυνθεῖσα ἡ μονὰς πάθος ὑπέμεινε, καὶ γέγονεν ὅπερ οὐκ ἦν,* — nämlich *σῶμα* — *ἐπλατύνθη γὰρ οὐκ οὖσα πλατεῖα. Ἔπειτα, εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, — ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονε καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον· ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. Οὐκ ἔτι οὖν πλατύνεσθαι* (sc. *αὐτὸν*) *ἔδει λέγειν* (al. *λόγον*) *ἀλλ' ἡ μονὰς τριῶν ποιητική, ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Aber auch sie beweist nicht, daß Sabellius die Unterscheidung der Monas vom Vater consequent durchgeführt, oder auch nur bestimmt ausgesprochen hat (denn sonst könnte Athanasius nicht so zweifelhaft von ihr reden), sondern höchstens, daß Sabellius zuweilen daran streifte (vgl. Neander, K.G. ed. 2. Bd. 2. S. 1024 f.). Anders dagegen Baur l. c. nach Schleiermacher, der meint: die Monas habe Sabellius sehr bestimmt vom Vater unterschieden. Daß Sabellius den Einen Gott *υἱοπάτωρ* nannte, Sohn-Vater (Greg. Nyss. Or. c. Ar. et Sabell., bei A. Mai, Coll. Nov. T. 8. Anhang p. 1.) gibt keinen Ausschlag, da wir nicht wissen, ob es zu übersetzen ist: die Monas ist *υἱοπάτωρ*, d. h. sowohl Vater als Sohn geworden, oder: der Vater als Einheit wird auch Sohn. Doch scheint gegen das Erstere die Voranstellung des *υἱός* zu sprechen, die bei der zweiten sich wohl erklärt. So sieht es auch Gregor von Nyssa an.

Gewöhnliche. Heißt doch jedenfalls auch der ganze Gott, die Monas, im Verhältniß zur Welt, Vater (Athan. c. Ar. 4, 22.: κοινὸς πάντων πατήρ), und nicht blos der Vater in der Trinität hat diesen Namen; und so können auch die Sabellianer das Wort Vater ohne Fehler für die Monas oft gesetzt haben. Allein wie dem sey, die Weltschöpfung wird bei den Sabellianern, soviel uns von ihnen bekannt ist, nie auf den Vater, noch auf die Monas an sich zurückgeführt. Nur die Gesetzgebung ist dem Vater zugeschrieben.[8]) Es läßt sich historisch gar nicht nachweisen, daß Sabellius eine seiner trinitarischen διαιρέσεις, oder die trinitarischen πλατυσμοὺς auch

[8]) Die Stelle bei Hilarius de Trin. 7, 39.: ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero patrem etc. könnte darauf deuten, daß Sabellius wie den Gott in der Menschwerdung Sohn, so den Gott in der Natur Vater genannt habe. Aber in natura kann auch heißen: der Natur nach; denn diese Notiz steht zu isolirt, und ist zu wenig durch griechische Väter beglaubigt, als daß auf sie zu bauen wäre. Weiß doch selbst Athanasius nicht, wie die Erweiterungen (πλατυσμοὶ) sich zur Schöpfung verhalten. C. Ar. 4, 14. Wenn, sagt er, die Selbstausdehnung Gottes nicht war von Anfang, so muß er einen Grund gehabt haben, warum er übergieng in Ausdehnung. Was ist dieser Grund? Nachdem er nun erörtert, ob dieser Grund seyn könne, daß der Vater einen Sohn und Geist gewinne, oder daß die Menschwerdung geschehe, sagt er: εἰ δὲ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, ἄτοπον. Denn mächtig könne die Monas nicht erst durch Ausdehnung geworden, sondern das müsse sie schon an sich gewesen seyn. Auch würde da die Welt mit dem Zurückziehen dieses πλατυσμὸς aufhören. Athanasius führt sonst aus Sabellius wörtlich Einiges an (z. B. 4, 25.). Dennoch wußte also auch er nicht, ob einer der Zwecke der Ausdehnungen Gottes nach ihm die Schöpfung war. Es spricht sogar dieses dagegen, daß nach Sabellius Gott zu einer neuen Offenbarung nur kommt durch Zurückziehung aus der frühern: Das läßt sich bis auf einen gewissen Grad durchführen im Verhältniß der Gesetzgebung zu Christus, und Christi zum heil. Geist, wenn nämlich Christi Bedeutung nur durch die Sünde bedingt ist. Aber wie kann Sabellius gedacht haben, daß die Schöpfung aufhöre, wenn die Offenbarung in der Menschwerdung beginne? (Vgl. unten S. 716 f.)

auf die Schöpfung bezogen habe. Es ist selbst nicht gewiß, ob er überhaupt auch die Schöpfung durch eine Selbstausdehnung Gottes zu Stande kommen ließ. Athanasius sagt (c. Ar. 4, 13.) nur: vielleicht haben die Sabellianer ihre Lehre von den Stoikern, welche Gott sich zusammenziehen und ausdehnen lassen mit der Weltschöpfung.

So wenig nun nachweislich die Monas oder der Vater dem Sabellius Weltschöpfer ist: so gewiß es vielmehr scheint, daß seine trinitarischen Unterschiede erst innerhalb der schon anderswie zu Stande gekommenen Welt hervortreten, auf die Schöpfung aber sich nicht beziehen, so gewiß ist andrerseits, daß er die letztere dem Logos zuschrieb, der dem Sabellius die Monas in ihrer Lebendigkeit und Bewegung überhaupt bezeichnet. Aber wie kann er nun neben die trinitarische Offenbarung Gottes in der Welt noch eine besondere That des Logos setzen? — Ist der schweigende Gott ohnmächtig, der redende aber stark, konnte er schweigend nichts thun, aber fieng er redend, oder als Logos zu schaffen an (Athan. c. Ar. 4, 11.), so haben wir damit einen Wink, der die That der Schöpfung wesentlich unterscheidet von allen andern. Ohne Welt kann Gott nicht seyn, nicht gedacht werden, da wäre er machtlos gedacht, während sein voller Begriff verlangt, ihn als ἰσχύοντα, als sprechenden oder in der Bewegung zu denken. Ganz ähnlich hatte ja auch Origenes geurtheilt und der schon von mehreren Alten zur sabellianischen Reihe gerechnete Hermogenes. Die Unterscheidung in Gott, durch welche eine Welt zu Stande kommt, ist nach Sabellius eine ihm wesentliche; denn die Macht darf Gott nicht fehlen: es kann Gott nach seinem Wesen nicht blos der schweigende Gott seyn: während es sich dagegen ganz anders mit den anderweitigen Offenbarungen Gottes in der Welt verhält. Sie sind nicht gegeben durch das Wesen Gottes, sondern durch die Welt, durch ihre jedesmaligen Bedürfnisse veranlaßt; die Beschaffenheit der Welt macht sie nothwendig oder wünschenswerth. Es bildet einen der häufigsten Vorwürfe, den die Kirchenlehrer dem Sabellius machen, daß er nur πρὸς τὰς ἑκάστοτε

χρείας Gott in der Welt hervortreten lasse, entweder als Vater, oder Sohn, oder heil. Geist. [9]) Damit war dann auch die Vergänglichkeit der einzelnen sabellianischen Prosopa gegeben. Ist die χρεία befriedigt, so bedarf es ihrer nicht mehr. Das Bedürfniß ist da durch die Sünde: also etwas, was nicht ewig seyn soll; ist aber der Grund der Prosopa ein vergänglicher, so müssen auch sie selbst es seyn. So stellt Gregor von Nyssa es dar in einer bisher unbeachteten Stelle (A. Mai, Coll. Nov. T. 8. Anhang p. 4.). Die Sabellianer, sagt er, indem sie Worte, wie: ich und der Vater sind Eins, wer mich siehet, siehet den Vater, und wenn er das Reich dem Vater und Gott übergeben haben wird, mit zu wenig scharfer Urtheilskraft lesen, sind in gottlosen Irrthum gefallen, *οἰόμενοι διὰ μὲν λειποταξίαν ἀνθρωπείνην προεληλυθέναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προσκαίρως· αὖθις δὲ μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων ἀναλελυκότα ἐνδῦναι τε καὶ ἀναμεμίχθαι τῷ πατρί.* Dasselbe folgt auch daraus, daß Gott von

---

[9]) Athan. c. Ar. 4, 25.: Der Vater müsse den Sabellianern auch Logos und Geist seyn, indem er *πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος* dem Einen Vater sey, dem Andern Logos (d. h. Sohn) u. s. w. *Ἀνάγκη δὲ καὶ παυθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης.* Basil. Ep. 210.: *Τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα διαλέγεσθαι* (eine ohne Zweifel wörtlich citirte Stelle.). Ep. 214.: *Ἕνα μὲν εἶναι, τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον.* Ep. 235.: *Τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.* August. Tract. in Joann. 53.: Pro diversitate causarum ipsum dici Filium, ipsum dici Spiritum S. Vom Sohn insbesondere Epiph. haer. 62, 1.: *Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.*

einer Offenbarung oder Selbstausdehnung zu der andern nach Sabellius durch Zurückziehen fortschreitet, was er bildlich als ein Wiederansichziehen des ausgestreckten Armes bezeichnet zu haben scheint (Aug. in Joann. 53. Opp. 4, 853.).

Ein ausgebildeteres System, als das des Sabellius scheint gewesen zu seyn, würde freilich mehr darauf haben ausgehen müssen, das allgemeine und durch alle Offenbarungen bleibende Werk des sprechenden Gottes, die Schöpfung, in Zusammenhang mit seiner Trinitätslehre zu bringen, und etwa als die erste und Fundamental-Offenbarung sie den nachfolgenden zu coordiniren, d. h. einem Prosopon sie zuzuweisen, wie je die folgenden andern. Allein theils thut das doch auch die Kirche nicht, sofern sie dem Vater wie dem Sohn die Schöpfung zuschreibt; theils gewann Sabellius gerade erst durch die Schöpfung und ihre Beschaffenheit die Veranlassung und den Ausgangspunkt zu einer gewissen Unterscheidung und zu mehrfältigen Offenbarungen der ungetheilten göttlichen Einheit; mithin mußte die Schöpfung für seine Trinität eine schon gegebene seyn, und abgesehen von aller Trinität, der sprechenden Monas, die er Logos nennt, zukommen. Käme schon die Schöpfung einem Gliede der sabellianischen Trinität zu, und nicht der sprechenden Monas überhaupt: so theilte sich die Monas schon abgesehen von der Schöpfung und vor ihr (also Gott in sich selbst) in ein Princip der bloßen Weltschöpfung, ein Princip der Menschwerdung u. s. f. So bleibt Sabellius dabei: Die göttliche Einheit theilt sich nicht, ist überall ganz; sie unterscheidet sich, was ihr ewiges Wesen anlangt, nur überhaupt in eine schweigende und sprechende; indem aber durch ihr Wort die Welt ist, gibt diese durch ihre verschiedene Beschaffenheit ihr die Veranlassung nicht blos zu drei verschiedenen Thaten der Offenbarung, sondern, wie oben gezeigt, zu drei verschiedenen Daseynsweisen ihrer selbst, in dem Gesetz, in der Menschwerdung, im heil. Geist. [10])

[10]) Ob jenes Sprechen Gottes, wodurch die Welt ward und ist, als wirkliche Schöpfung gedacht ist, mithin erst auf Grund einer von Gott unterschiedenen Welt die trinitarische Selbstentfaltung Gottes, oder

Nach all Diesem ist also das Verhältniß der Monas zu Vater, Sohn und Geist dieses, daß die Monas das ἓν ὑποκείμενον, die Eine Hypostase ist, die in jenen dreien im Verlaufe der Religionsgeschichte sich auf verschiedene Weise darstellte. Aus ihrer sich stets gleich bleibenden Fülle und Einheit legt sie Verschiedenes aus für verschiedene Bedürfnisse der Welt. Was sie aber so darstellt, ist nicht motivirt durch innere Wesensunterschiede, sondern durch die Welt.

die Mehrheit der Werke beginnt, die Gott vielmehr ist, — denn das, wozu sich Gott ausdehnt, ist er, wie Athanasius mehremale wiederholt, — oder ob auch die Schöpfung als eine Selbstentfaltung der Monas vorgestellt ist, wozu ihn Athanasius mehrfach hinüberziehen will (c. Ar. 4, c. 11—14.), ist nicht ganz deutlich. Da er jedenfalls die sprechende Monas oder den Logos sich auch fortsetzen läßt in der trinitarischen Offenbarung, was wenigstens bei der Menschwerdung bestimmt hervortritt, und da für die letztere die Selbstentfaltung der stehende Ausdruck ist, so könnte man diesen Ausdruck auch auf die Schöpfung zurückbeziehen, wodurch dann die Anschauung des Sabellius eine gewisse Einheit bekäme, denn alle Verhältnisse Gottes zu der Welt würden damit unter den Einen Typus der Selbstausdehnung gestellt. Allein es könnte doch auch Sabellius die pantheistische Folge hievon gescheut, und die Selbstentfaltung Gottes auf das geistige Gebiet beschränkt, sie als steigende Hineinbildung seiner in die schon gegebene und von Gott verschiedene Welt gedacht haben. Dieser Vorwurf des Pantheismus wird ihm auch nicht gemacht, was nicht zu übersehen ist. Viel näher liegt der Vorwurf des Dualismus. Nämlich wie er für die Bewegungen Gottes innerhalb der Welt den Impuls nur in dem für Gott Gegebenen findet: so braucht er für die Weltbildung einen gegebenen Stoff, eine ewige ὕλη. Seine Ansicht kann der des Hermogenes ähnlich gewesen seyn. Vgl. die Schrift von Leopold: Hermogenis de origine mundi sententia. 1844. S. 8 bis 22. bes. Anm. 9.). Dionysius von Alex. hat auch gegen Sabellius die Unmöglichkeit einer ewigen ὕλη demonstrirt (Euseb. Praep. Evang. 7, 19.). Sodann aber könnte Sabellius, wenn Gott selbst ihm zur Welt geworden wäre, auch nicht mehr die Einheit Gottes, wie er will, festhalten; die Unterschiede wären dann im göttlichen Leben selbst gegeben, und nicht erst durch Veranlassung (χρεία) der Welt. Denn Schöpfung, Erlösung und Heiligung wären dann drei Momente oder Stadien seiner eignen

Zwar macht nicht die Welt allein diese Unterschiede; weder so, daß sie oder die Offenbarung überhaupt nur subjective Vorstellung wären, noch so, wie der Ebjonismus es setzen kann: daß das sich zu allen an sich gleich verhaltende Eine und ungetheilte Göttliche ungleich aufgenommen wird von der Welt, vollkommen z. B. von dem tugendhaftesten Menschen, Jesu; vielmehr lehrt Sabellius wirklich verschiedene göttliche Thaten und Bewegungen; aber diese Unterschiede sind eben deßwegen, weil sie nur durch Weltbeschaffenheiten motivirt

Lebensentfaltung: und des gesuchten Ausweges, mit der Einheit Gottes und der Untheilbarkeit seines Wesens die Objectivität der Offenbarung zu vereinigen, begäbe er sich. Statt zu sagen: um des ἰδίωμα, der Eigenthümlichkeit des Bedürfnisses der Welt willen wollte er sich selbst in die seinem innern Wesen zufällige Daseynsweise des Sohnes u. s. f. versetzen, müßte er ja nun sagen: die Lebensentfaltung Gottes nehme den Verlauf, daß er sich entfalte zur Welt u. s. f. Und so wesentlich es nach Sabellius für den Gottesbegriff selbst seyn muß, daß er nicht blos schweigender, sondern auch schaffender oder weltbildender ist, so **wesentlich** müßten dann auch die andern Offenbarungen für seinen eigenen Begriff seyn. Das Richtige vielmehr dürfte seyn, daß Sabellius die Logoslehre traditionell aufnimmt und voraussetzt, jedoch weder in der streng hypostatischen Form des Origenes, noch auch so, daß die Welt vom Logos klar und rein unterschieden wäre. Sondern wie die Aelteren, z. B. mehre Apologeten, Clemens Alex. und Tertullian, in dem Logos Gottes unmittelbar auch schon die Welt sehen, und wie sie erst bei dem Hervorgang der Welt die Unterscheidung des Logos von Gott an sich vollzogen denken, ohne darum pantheistisch seyn zu wollen: so könnte es sich etwas ähnlich mit Sabellius verhalten haben, nur daß er, wenn er eine ewige ὕλη annahm, blos die Weltidee oder die Formen der realen Welt mit dem Logos identificirte, auch das Hypostatische des Logos noch bestimmter als Clemens fallen ließ, wie dieses auch strenge genommen ausgeschlossen ist, wenn die Welt unmittelbar in ihn hineingenommen wird. Es verdient auch alle Beachtung, daß Athanasius (c. Ar. 4, 11.) in der sabellianischen Logoslehre eigentlich alle jene älteren Kirchenlehrer mit bekämpft, welche vor der Weltschöpfung höchstens ein latentes und stilles Seyn des Logos in Gott zugaben (vgl. Anm. 4.), erst seit ihr aber von einem wirklichen Seyn des Logos zu sprechen wissen.

sind, die nicht wieder in Gott begründet werden, vorübergehend, soweit diese es sind; [11]) sie tragen nicht zur Vollkom-

---

[11]) Daß er auch die Welt einst untergehen lasse, dafür bringen die Kirchenväter kein Zeugniß; es ist an sich unwahrscheinlich, und wird eine Consequenz seyn, die die Väter aus der Vergänglichkeit der Glieder in der sabellianischen Trinität gezogen haben, die allerdings treffend wäre, wenn der Vater als erstes Glied der Schöpfer wäre. Aber da müßte ja die Schöpfung schon mit dem Auftreten des Sohnes in der Menschwerdung aufgehört haben, wie das Gesetz aufhörte, was wieder ein Wink dafür seyn kann, daß Sabellius nicht dem ersten Gliede die Schöpfung wird übertragen haben. Was den Geist anlangt, so hat Sabellius eine neue Offenbarung nach ihm weder nachgewiesen noch verkündigt; ja auch nicht ein Aufhören seiner Gaben gelehrt, was auch mit der Fortdauer der Welt, die er ohne Zweifel annahm, wenig zusammenstimmen würde. Nicht einmal das Aufhören des Prosopon des heil. Geistes wird von ihm behauptet, wenn wir die Stelle aus Gregor (Anm. 12.) nicht gelten lassen. So könnte sich ihm also die Geschichte mit der Weltzeit des heil. Geistes geschlossen haben. Wenn nach ihm Gott als sprechender zu schaffen anfieng, (Athan. c. Ar, 4, 11.: σιωπῶν μὲν [θεὸς] οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο), so könnte sich in der Weltzeit des heil. Geistes die Vollendung der Schöpfung darstellen. Die zwischen eingekommene Sünde (λειποταξία, s. S. 712. die Stelle aus Greg. von Nyssa) würde durch die Offenbarung im Gesetz und in der Menschwerdung beseitigt, und in höherer Weise zum Anfang, zur τάξις im heil. Geist zurückgekehrt, und so brächte der heil. Geist ein Neues und Bleibendes. Jedoch ist noch wahrscheinlicher, daß er den heil. Geist nur zu einer Vollkommenheit, die schon Anfangs war, die Menschheit zurückführen läßt. Wenigstens sagt Epiphanius, der heil. Geist werde in die Welt gesandt zu Jedem, der dessen gewürdigt werde, daß er wieder Leben und Gluth empfange (ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν), wozu auch die obige Stelle des Nysseners stimmt. So kann er dann auch das Prosopon des heil. Geistes, sofern es gegen die Sünde gerichtet ist, aufhören lassen, während das Positive seiner Gaben bleibt, das Leben in Gott, wie das Leben im Paradies vorgestellt wird. Es steht dann die Zeit der Vollendung auch nicht mehr unter dem besondern Prosopon des heil. Geistes, sondern ist die Rückkehr zum ungetheilten Leben in Gott, ohne daß die Welt oder auch nur die Gaben der einzelnen Offenbarungen aufzuhören brauchten:

menheit des göttlichen Wesens bei, während dagegen jenes Sprechen des schweigenden Gottes den Gottesbegriff selbst erst vervollständigt. Gerade umgekehrt sehen die Kirchenlehrer in dem Schaffen Gottes etwas für den Gottesbegriff an sich Zufälliges, der nicht erst dadurch sich vollendet; dagegen in der Trinität etwas ihn erst Vollendendes: und eher würden sie von der ökonomischen Trinität es zulassen, daß sie wesentliche Momente des göttlichen Lebens selbst (das ja auch ethischer Art ist) darstelle, was Sabellius nicht will, als daß die Genesis der Welt den Gottesbegriff vervollständige, was Sabellius will. Ath. c. Ar. 4, 11.: *Οὔτοι ἔλαττον τῷ θεῷ, ἢ ἡμῖν διδόασιν. Ἡμεῖς γὰρ πολλάκις καὶ σιωπῶντες μὲν, ἐνθυμούμενοι δὲ ἐνεργοῦμεν, ὥστε τὰ ἐκ τῆς ἐνθυμήσεως καὶ εἰδωλοποιεῖσθαι,* diese aber *τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται· εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο. Ἐρέσθαι γὰρ αὐτοὺς δίκαιον, εἰ ὁ λόγος ἐν τῷ θεῷ ὢν, τέλειος ἦν, ὥστε καὶ ποιεῖν δύνασθαι; Εἰ μὲν οὖν ἀτελὴς ἦν, ἐν θεῷ ὢν, γεννηθεὶς δὲ τέλειος γέγονεν, ἡμεῖς αἴτιοι τῆς τελειότητος αὐτοῦ, εἴγε δι' ἡμᾶς γεγέννηται· δι' ἡμᾶς γὰρ καὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν προσείληφεν· εἰ δὲ τέλειος ἦν ἐν θεῷ, ὥστε καὶ ποιεῖν δύνασθαι, περιττὴ ἡ γέννησις αὐτοῦ, ἐδύνατο γὰρ, καὶ ἐν πατρὶ ὢν, δημιουργεῖν· ὥστε ἢ οὐ γεγέννηται, ἢ γεγέννηται οὐ δι' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ἀεὶ ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν. Ἡ γὰρ γέννησις αὐτοῦ οὐ τὴν ἡμῶν κτίσιν δείκνυσιν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι.* Diese Stelle zeigt, daß die Sabellianer nicht blos von einem *λόγος*, sondern auch einer *γέννησις τοῦ λόγου* sprachen; wahrscheinlich war ihnen diese mit dem *λαλεῖν* des Vaters identisch. Wie Tertullian und die Arianer lassen sie diese *γέννησις* erst vor der Weltschöpfung, ja für sie vorgehen. Mit jenem haben sie weiter das Aehnliche, daß sie ein Werden, eine steigende Hypostasirung an-

---

und es wäre das Werk des heil. Geistes, aus der Theilung und aus einzelnen Offenbarungen zum ungetheilten Gott zurück zu führen. Der Mensch ist dann wieder, was er war, und auch Gott wieder, was er war (vgl. Athan. c. Ar. 4, 12, 22. 25.) vor der Sünde und der durch sie nöthig gewordnen Trinität.

nehmen. Aber darin unterscheiden sie sich von beiden, daß sie die γέννησις nicht als Entstehung der Hypostase, sondern als das Hervortreten der weltschöpferischen Kraft denken. Und so ist diese Stelle ein Beweis theils dafür, wie die monarchianische Richtung sich um 260 schon in eine Gestalt geworfen hatte, die vielfach der Trinität ihres Gegners Tertullian ähnlich ist, theils aber auch dafür, daß die Sabellianer die Schöpfung entschieden dem Logos zugewiesen haben.

Werfen wir nun, nachdem das Verhältniß der göttlichen Trias zur Monas erörtert ist, noch einen Blick auf das Verhältniß der Glieder der Trias zu einander: so liegt schon in dem Obigen, was die Kirchenväter so oft vorwerfen, daß diese drei nie simultan, zusammen, also auch nicht eigentlich Glieder der Trinität sind. Sondern während der Zeit der Offenbarung Gottes als Vater ist der Sohn noch nicht; und in der Zeit des heil. Geistes ist der Sohn und Vater nicht mehr (cf. Montfaucon. Nov. Coll. T. II, 2. Epiph. haer. 62, 1. und bei Athan. c. Ar. Or. 4, 12. und öfters.). Im Einzelnen sodann wird dem Vater nach Epiphanius, Theodoret (haer. fab. 2, 9. vgl. Germanus Constantinop. de haeres. et synodis bei A. Mai, Spicileg. Roman. T. 7, 11. 12.) die Gesetzgebung zugeschrieben, dem Sohn die Menschwerdung, dem heil. Geist die Inspiration der Apostel, aber auch die Belebung und Beseelung der Gläubigen. Damit ist hinreichend der objective Unterschied dieser Offenbarungen ausgesprochen und bezeichnet. [12]) Aber genauer sollen diß Ver-

[12]) Beachtung dürfte in Beziehung auf den Vater noch folgende Stelle aus der Expos. fidei finden, die dem Gregorius Thaumaturgus größtentheils mit Unrecht zugeschrieben werden mag, aber doch (vgl. Neander 2, 1245.) nicht unter das vierte Jahrhundert herabgesetzt zu werden braucht, griechisch aber erst von A. Mai (Coll. Nov. 7, 170 ff.) edirt ist. Nachdem er gesagt, Sabellius wolle nicht, daß die drei Personen real seyen, vielmehr führe er ein ἀνυπόστατον πρόσωπον ein, d. h. Masken statt der Hypostasen, fährt er fort: ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα τὸν αὐτὸν πα-

hältniß zwei Bilder bezeichnen. Vater, Sohn, Geist sind analog dem Leib, der Seele, dem Geist; drei Momente oder Daseynsweisen des Einen Menschen. So ist auch eine Dreiheit an der Sonne. Erstens ihre Gestalt an sich, ihre äußere Erscheinung (εἶδος, σχῆμα πάσης τῆς ὑποστάσεως, noch zu unterscheiden von der ὑπόστασις selbst). Das entspricht der noch fremd und rein objectiv bleibenden Offenbarung des Gesetzes, oder wo das Wort Vater genau genommen wird, dem

---

τέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν· πατέρα μὲν γὰρ λέγει εἶναι τὸν λαλοῦντα, υἱὸν δὲ τὸν λόγον ἐν τῷ πατρὶ μένοντα καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον· ἔπειτα μετὰ τὴν ἁπάντων πλήρωσιν τῶν πραγμάτων εἰς Θεὸν ἀνατρέχοντα· τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ τοῦ πνεύματος λέγει. Diese bisher nicht beachtete Stelle ist offenbar Neander's Ansicht vom Verhältniß zwischen Monas und Vater sehr günstig. Denn hier ist die Monas als sprechende entschieden als Vater bezeichnet, was nicht blos der herkömmlichen Denkweise jener Zeit sich näher hält, die den Vater als die oberste Einheit, als den Sprechenden zu dem gesprochenen Logos, als den Vater zu dem Sohn bezeichnet, sondern es erklärt sich dabei auch, wie die Väter so oft des Sabellius Ansicht so darstellen, daß ihm die Monas und der Vater Eines sey. Nach dieser Stelle wäre der schweigende Gott die Monas an sich; der sprechende Gott oder die redende Monas der Vater; das gesprochene natürlich unpersönlich gedachte Wort, oder Gottes Rede wäre als Gedanke zuerst in Gott, hervortretend aber in ihrer Wirkung in der Weltschöpfung: könnte aber auch bildlich Sohn heißen, wie ja Celsus der Welt selbst diesen Namen gibt. Sabellius legte hienach die Trinität nicht erst innerhalb der schon geschaffenen Welt an, sondern bezeichnete mit Vater und Sohn zwar Eine Hypostase, aber zwei ewige und wesentliche Seiten des göttlichen Wesens, zu denen als dritte der Geist käme. Dabei bliebe an sich immer noch für die sonst bekannte sabellianische Trinität innerhalb der Geschichte, die entschieden fest steht, ein Ort, obgleich die Stelle sie nur oberflächlich und unvollständig andeutet. Wäre nämlich der sprechende Gott überhaupt der Vater, und das Gesprochene (dasjenige, wozu nach anderem Bilde die Monas sich ausdehnt) Logos oder bildlich Sohn: so könnte diß Verhältniß zweimal (oder öfter) wiederkehrend gedacht seyn, in der äußeren Schöpfung nämlich zuerst, in der geistigen Welt hernach. Wie der Vater zwar in sich denkt, aber erst durch das gesprochene Wort, den φαινόμενος λόγος, die Weltschöpfung

Vater. Aber die erscheinende reine Sonnenscheibe ist auch für die Menschen, und geht in ihre Sphäre ein, indem sie gleichsam zu einem Lichtkreis sich erweitert, und Erleuchtung bringt auf Erden. Das entspricht der Offenbarung des Sohnes. Endlich dringt die Sonne auch in die Dinge selbst ein, erwärmend und belebend: das entspricht der Heimsuchung durch den heil. Geist. In beiden Bildern liegt ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern der Trias, und ein Fortschritt: jedoch nicht so, als ob diejenigen, die den heil.

---

dasteht (die δημιουργία), so ist auch auf dem geistigen Gebiete im Gesetze zwar das Ideale da, aber es ist darin Gott nur als sprechender, und zwar so, daß das gesprochene Wort des Gesetzes nach Realität erst noch verlangt oder sie ankündigt, also als Vater gedacht, wogegen für das Gesetz in der Menschwerdung die Realität hinzukommt, zuerst in Christus, nachher durch den heil. Geist in der Gemeinde. Der Gottmensch ist der gesprochene Gott oder Gott in der Wirklichkeit. Der heil. Geist aber wäre es dann, der die erste Schöpfung zur zweiten erhöbe, etwa durch den ihr von Anfang an innewohnenden Zug zu Gott, der in der ersten Schöpfung das Werk des heil. Geistes heißen könnte. Sofern nun hienach zu sagen wäre, es sey Gott wesentlich, 1) nicht blos schweigend, sondern sprechend; 2) nicht blos Ideal- sondern objectivirendes Real-Princip; 3) der die Objectivität in sich zurückführende zu seyn, so hätten wir drei, zwar wesentlich auf die Welt der Offenbarung bezogne, aber doch objectiv unterschiedne und ewige Principien in Gott, die in der Geschichte sich allmählig darstellten, eine ewige Offenbarungstrinität, wie Neuere das bezeichnet haben. Aber da diese Stelle sich nicht eben durch Genauigkeit auszeichnet, und gar zu isolirt steht: so kann nicht so viel Gewicht auf sie gelegt werden. Der Sinn kann auch seyn: Sabellius macht aus unserem Vater, der den Sohn zeugt, nur den sprechenden Gott, aus unserm Sohn nur einen Gedanken oder ein Wort. Merkwürdig aber bleibt, daß hier der Unterschied zwischen Vater und Sohn überhaupt, also für die ganze Offenbarung, auf den zwischen dem redenden Gott und seiner Rede zurückgeführt wird, was nicht mit dem Unterschiede zwischen dem schweigenden und redenden Gott verwechselt werden darf, sondern die letztere Dyas ist die nothwendige Voraussetzung aller sabellianischen Trias. Vgl. übrigens Neander, K.G. 2, 1032.

Geist haben, mehr wären, als Christus, sondern nur so, daß in die vorhandne Welt die göttliche Offenbarung oder Monas sich immer tiefer einsenkt. Der Fortschritt also fällt auf die Seite des Menschen, dem der eine und selbige Gott durch seine verschiednen *σχηματισμούς* immer näher kommt. Für Gott selbst bringt der trinitarische Prozeß (*διάλεξις*) keinen Fortschritt; erleuchtende und erwärmende Kraft gewinnt die Sonne nicht erst später, sondern hat sie von Anfang an: aber durch besondere Vorkehr (Gesetz, Menschwerdung) kommt immer mehr das ganze Göttliche zur Wirksamkeit. Obwohl das ganze Göttliche in jedem dieser *σχηματισμοί* ist, so kehrt doch jeder derselben eine andre Seite des objectiven göttlichen Wesens nach dem Bedürfniß des Menschen besonders hervor, und bahnt dadurch der steigenden Aufnahme des Göttlichen den Weg.

Hiemit ist schon gegeben, daß die Menschwerdung Gottes, für die Sabellius übrigens auch den Ausdruck *ἐνανθρώπησις τοῦ λόγου* gebraucht, in seinem System keine andre Bedeutung hat, als die des Mittels, das also entbehrlich ist, wenn es das Seine gewirkt hat. Die Person Christi ist ihm nicht Selbstzweck; Christus ist ihm nicht das wesentliche Gut, oder als Haupt und König ein wesentlicher Theil des höchsten Gutes, dessen Verherrlichung auch wir wieder zu dienen haben. Sondern um unsertwillen ist der Logos geboren, und geht zurück, daß er sey, wie er war. [13]) Der Grund davon ist, daß die Menschwerdung nur durch die Welt veranlaßt ist, nicht aber ihren ewigen und

---

[13]) Athan. c. Ar. 4, 12. (s. Anm. 14.) 4, 25.: *Ἀνάγκη δὲ καὶ πανθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης, καὶ ἔσται λοιπὸν ἄχρι παιδιᾶς τὰ γινόμενα, ὅτι μὴ ἀληθείᾳ, ἀλλ' ὀνόματι ἐπεδείχθη.* Er fährt fort, das sey dann auch der Untergang der Kirche und der Welt. *Παυομένου δὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ κατ' αὐτούς, παύσεται καὶ τοῦ βαπτίσματος ἡ χάρις — καὶ τί ἀκολουθήσει ἢ ἀφανισμὸς τῆς κτίσεως;* Das Letztere wäre richtig, wenn die Welt durch den Sohn, nicht den Logos wäre. Vgl. Anm. 12.

nothwendigen Grund in Gott selbst hat, d. h. in einem innern Unterschiede des göttlichen Wesens. Ein solcher Unterschied ist nicht in Gott vor seiner Erscheinung auf Erden; „vor Christi Erscheinung war kein Sohn, sondern nur Logos, und wie der Logos Fleisch ward, zuvor aber nicht Fleisch war, so ward der Logos Sohn, aber ohne daß er zuvor Sohn war" (c. Ar. 4, 22.). Der Sohn ist eine zwar energische, aber vorübergehende Theophanie. Daher kann Sabellius die menschliche Seite in Christus nur als Accidens behandelt haben; und den von Origenes gegebenen Impuls, die volle Wirklichkeit der Menschheit Christi durch die Hervorhebung seiner Seele zu sichern, hat er so wenig fortgesetzt, daß wir nicht einmal wissen, ob er eine menschliche Seele Christi gelehrt hat. Es muß sogar unwahrscheinlich seyn, weil er sonst nicht so leicht das Aufhören dieser Offenbarung hätte durchsetzen können, welches nicht erst am Ende der Tage, sondern bei seinem Hingang zum Vater, mit der Offenbarung des heil. Geistes für ihn wird eingetreten seyn. [14])

Von dem Ebjonismus Aelterer, oder des Paul von Samosata ist Sabellius so weit entfernt, daß er vielmehr sagt: der Logos habe diesen Menschen getragen. Aber wenn er nun beifügt: nicht der Logos sey der Sohn, sondern dieser Mensch sey der eingeborne Sohn Gottes, [15]) so scheint doch wieder die Persönlichkeit, die ja in *υἱός* vollständiger liegt, als in *λόγος*, nur von der Menschheit herzustammen, und dieses würde, im Widerspruch mit der Grundanschauung des Sabellius zum Ebjonismus führen. Allein es entsteht nur

[14]) Vgl. die Stelle aus Epiph. in Anm. 9; Athan. c. Ar. 4, 12.: *Ἐν τῷ γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκτίσθημεν, καὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ συνέστηκεν ἡ κτίσις, ἀνατρέχει δὲ ἵνα ᾖ, ὅπερ πρότερον ἦν. — Παλινδρομοῦντος τοῦ λόγου οὐχ ὑπάρξει ἡ κτίσις.* (Für *λόγου* hat Sabellius wohl *υἱοῦ* gesagt) vgl. c. 22. 25. Ambros. de fide 4, 6.: ut in Patrem filius refundatur. Montfaucon, Coll. Nov. T. II, p. 2. in Eugenii Legatio ad Athan.

[15]) Athan. l. c. 20.: *Ἡ σάρξ, ἣν ἐφόρεσεν ὁ λόγος, αὕτη ἐστὶν ὁ υἱός.* ib.: *Τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρεσεν ὁ λόγος αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ.*

Verwirrung, wenn der moderne Begriff von menschlicher Persönlichkeit direct angewandt wird auf eine Zeit, die diesen Begriff erst noch zu erringen hat. Vielmehr ist des Sabellius System so angethan, daß es, jenen Begriff von Persönlichkeit vorausgesetzt, eher sie im Menschen Jesu ganz leugnen müßte. — Jedoch ist ihm die Persönlichkeit die reale Schranke an dem Göttlichen als dem wahren Seyn; und diese menschliche Persönlichkeit hatte er also vollkommen, nämlich die Grenze, welche der göttlichen ἔκτασις gesetzt ist nach ihrem Willen von der Menschheit Christi her. Der entgegengesetzten ebjonitischen Richtung dagegen, der die menschliche Persönlichkeit als etwas Positives, nicht blos als eine real gewordne Negation vorschwebt, ist das System frei. Der unbegrenzte Gott oder Logos, der in sich freilich als intelligentes Subject vorausgesetzt wird und nichts als die lebendige Monas ist, auf deren innere Persönlichkeit aber diß mehr in der Kategorie des Substantiellen sich bewegende System nicht weiter eingehen kann, erscheint in Christus begrenzt, in einem Menschen, und in diesem Sinn persönlich, oder als υἱὸς, während er als Logos nicht υἱὸς war. Fragt man also: macht nicht nach Sabellius die Menschheit die Offenbarung in Christus zu einer persönlichen? so kann man das zugleich bejahen und verneinen, weil eigentlich sowohl die göttliche Seite als die menschliche die Persönlichkeit gibt, nur jede auf andere Weise, oder in anderem Sinn. Sofern mit der Persönlichkeit etwas Positives gemeint wird, was als Solches auch Gott zukommt, ist das Göttliche das Princip der Persönlichkeit des Sohnes, aber freilich nicht anders als wie die persönliche Monas an sich und in jeder ihrer Offenbarungen ist. Sofern aber eine Grenze und Schranke an diesem Positiven mit zu denken ist, was wenigstens bei der menschlichen Persönlichkeit also auch bei Christus gelten muß, insofern ist Christi Menschheit, das Begrenzte und die göttliche Ausdehnung zum Sohn Begrenzende oder Umschreibende. Darum muß der genuine Sinn des Sabellius dieser seyn: der Sohn kommt zu Stande weder blos durch die entsprechende Ausbreitung

der Monas noch blos durch den von Maria gebornen Menschen, sondern durch das von Gott ursprünglich ausgehende Zusammentreffen jenes Positiven mit diesem Negativen, wie auch nur so das Göttliche nicht blos doketisch, sondern geschichtlich wird, das menschliche Leben Christi aber nicht ein blos menschliches Leben, sondern von höherer Bedeutung, wenn beide irgendwie geeinigt sind. [16])

Wenn nun aber das Zusammentreffen beider (ἡ ἀμφοῖν σύνοδος) den Sohn ausmacht, so erhebt sich doch sofort wieder die Frage: Leidet die göttliche That der ἔκτασις eine Modification oder Beschränkung durch die Negativität der endlichen, menschlichen Seite, oder setzt sie sich selbst durch ihre That in diese Beschränkung? [17]) Im erstern Fall übt die gegebene Welt einen Einfluß auf Gott aus, und macht, da ja Gott selbst in seinen Ausdehnungen ist, ihn selbst leidentlich oder beschränkt; womit eine falsche Selbständigkeit der Welt gegen Gott gesetzt wäre, wie sie etwa einer deistischen oder ethnischen Denkweise zustände, aber nicht dem Sabellianismus. So wird er also schon diese Begrenzung, wodurch die Person Christi wird, selbst wieder als That des Logos haben auffassen müssen; dieser setzt sich selbst in die Begrenztheit und Schranke, wenn auch durch Vermittlung der Welt, die ja doch diese Kraft, in Gott eine Schranke zu setzen, nur durch Gott könnte erhalten haben. Allein setzt Gott in sich selbst die Begrenztheit, und geht andrerseits in diesem σχηματισμὸς doch

---

[16]) Das berichtet auch wirklich Athanasius von den Sabellianern l. c. c. 21.: Φασὶ μὴ τὸν ἄνθρωπον καθ' ἑαυτὸν, ὃν ἐφόρεσεν ὁ κύριος, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον, τόν τε λόγον καὶ τὸν ἄνθρωπον, εἶναι υἱὸν, συνημμένα γὰρ ἀμφότερα, υἱὸς, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ὀνομάζεται.

[17]) Hilar. de trin. 1, 16.: die sabellianische Menschwerdung sey protensio potius in hominem, quam descensio. Damit die Einheit Gottes unverletzt bleibe durch die series ex solido in carnem deducta, dum usque ad virginem Pater protensus ipsi sibi natus sit in Filium, d. h. damit wie in einer ununterbrochenen Linie der sich ausdehnende Gott sich bis in die Maria hineinerstrecke. Ib. 1, 26.: Sabellius — Deum verum operatum in corpore esse non ambigit.

nicht die ganze göttliche Monas auf, weil sie zwar an sich ganz darin seyn soll, aber doch wirklich nur nach Einer Seite, so ist ebendamit der Unterschied schon in das innere göttliche Wesen gedrungen, und die Bestimmung hat die Monas in sich selbst gesetzt, durch die sie Sohn ward. Diese Schranke könnte nun das Princip der ὕλη an Christus seyn, das in Gott selbst hineinverlegt wäre mit dualistischem Anflug; und so wäre Christi Menschheit aus Gottes eignem Wesen als die materielle Umgrenzung für seine geistige ἔκτασις herausgesetzt; aber das besteht nicht mit Christi menschlicher Geburt, die Sabellius stehen läßt, sondern würde zurück zu der Lehre führen, daß Gott sich verwandelt habe in den Menschen Jesus. Und diß wird Sabellius nicht gewollt haben, weil er das Leiden Gottes, was die frühern Männer seiner Richtung haben, verworfen hat. [18]) Also hätte Sabellius, wenn er nicht zum Deismus oder zum patripassianischen Gottesbegriff zurücksinken wollte, die Unterscheidung, durch welche Gott sich zum Sohne macht, von aller ὕλη in Gott oder außer Gott unabhängig setzen, also im geistigen göttlichen Wesen selbst vorgehen lassen müssen, wie die Kirche will; es sey denn, daß er es vorgezogen hätte, die Bedeutung Christi herabzusetzen, und darauf gar nicht mehr zu bestehen, daß das Positive und die Basis der Persönlichkeit des Sohnes die Monas selbst sey. [19]) Fallen aber die Unterschiede in

---

[18]) Zwar Augustinus macht ihm auch diesen Vorwurf. Aber da Epiphan. haer. 62. ihn ausdrücklich hievon losspricht, was er ohne Noth gewiß nicht gethan hat, so wird es dabei sein Bewenden haben, daß Sabellius zu den Patripassianern nicht gehört, sondern einen neuen Knotenpunkt in ihrer Reihe bildet.

[19]) Auch Athanasius l. c. c. 21. hat schon erkannt, daß der Sabellianismus nicht könne auf seinem Standpunkt stehen bleiben. Er argumentirt gegen ihn so: wenn nicht der Mensch Jesus für sich Sohn und Eingeborner heißen kann, sondern, wie sie sagen, beide in ihrer Einheit, der Logos und der Mensch; so fragt sich: welcher von beiden ist Ursache des andern und hat ihn zum Sohn gemacht? Der Mensch den Logos? So wäre der Mensch der Eingeborne, der Schöpfer, der Erlöser; denn beides wird dem Sohne zuge-

Gottes Wesen, so folgen sie nicht erst aufeinander, noch sind sie vergänglich, sondern simultan zu denken, wie die Kirche will, und schon hier also zeigt sich, daß Sabellius auf seinem Standpunkt nicht beharren kann. Diß wird noch klarer werden, wenn wir auch entgegengesetzte Consequenzen betrachten, die sich aus seinem System ziehen lassen.

In der That fehlt es auch gar nicht an ebjonitischen Anklängen in dem sabellianischen System. Schon daß er Christi Offenbarung zu einem bloßen Mittel macht, ihn nicht auch wieder als den Zweck auffaßt, ist eine Herabsetzung dieser Person, die sich dem Ebjonismus nähert. Sieht man ferner darauf, daß er das Göttliche in dem Sohn einen Strahl (ἀκτῖνα) nannte, der ausgehend von der Monas zu ihr zurückkehre, daher neben dem häufigeren Vorwurf: er vermische Alles, indem er die hypostatischen Unterschiede in die Eine Hypostase des Vaters oder der Monas versenke, auch der entgegengesetzte vernommen wird, er lasse sich eine falsche Trennung (ἀποκοπή) und Zertheilung des göttlichen Wesens zu schulden kommen, [20]) die zum Subordinatianismus oder

---

schrieben in der Schrift, die ihn mit dem Logos identificirt (cf. c. 20.) und auf den Menschen würden wir getauft. Heißt aber der Mensch Jesus Sohn um des Logos willen, so muß ja der Logos die Sohnschaft schon haben abgesehen von der Menschwerdung, wie die Kirche will. Und weil er der wahre Sohn ist, konnte er andre zu Söhnen machen (c. 22.). Wird endlich der Sohn nicht durch eines von beiden zum Sohn, sondern durch ihre Verbindung: so muß eine Ursache der Verbindung dieser selbst vorangehen; diese Ursache ist über beiden und vor beiden und auch so geht das Princip der Sohnschaft voran, und diese vorangehende Ursache müßte man Sohn nennen. Also müsse Sabellius, wie man auch die Sache wende, zur Kirchenlehre übergehen, wenn er nicht auf die menschliche Seite ein falsches Uebergewicht wolle fallen lassen. Es entgeht ihm auch nicht, daß da der Sohn aus der Welt wäre, d. h. consequent nur ebjonitisch gedacht werden müßte und die Welt nicht erlösen könnte (c. 20.).

[20]) Es ist im Obigen schon zugestanden, daß Sabellius eigentlich den ganzen Gott in einer bestimmten Daseynsweise in Christi Offenbarung sehen will. Allein wenn diese etwas objectives Neues seyn

zur hellenischen Form des Ebjonismus führen mußte: erwägt man endlich, wie schwierig für ihn, der in Gott keine Unterschiede einlassen wollte, die Frage muß gewesen seyn, ob denn der ganze Gott in dem Prosopon des Sohnes so gewesen

soll im Verhältniß zu der vorherigen und nachfolgenden Offenbarung, so ist doch dasjenige, was die Offenbarung des Sohnes characterisirt, nicht im strengen Sinn der ganze Gott, sondern nur ein Moment in ihm, das er um der Menschen willen besonders hervortreten ließ, und das Mittel, um zur ganzen Monas zu führen. Ein Theil von Gott bleibt also auch außer Christus, sey es ruhende Monas, oder gar auch thätige: wie ja die schöpferische und erhaltende Thätigkeit doch auch außerhalb der Offenbarung des Gesetzes war und von Sabellius nicht wird geläugnet worden seyn. Nirgends finden wir, daß er in einer einzelnen Offenbarung die ganze Monas (totam totaliter) aufgehen ließ, womit ja auch der objective Unterschied der Offenbarungen nicht bestünde. Sabellius müßte nur diesen geläugnet, und allen Fortgang auf die subjective Seite hinübergespielt, also die Religionsgeschichte nur als fortschreitende Erkenntniß des an sich stets gleich und unbewegt bleibenden Gottes, nicht aber auch als einen Verlauf göttlicher Thaten angesehen haben, die, wenn auch ohne einen Inhalt, der Selbstzweck wäre, doch das nothwendige Mittel sind, um jene Erkenntniß zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Da er aber diß nicht thut, sondern in demjenigen, was nur Mittel seyn soll, doch auch wieder Gott selbst, göttliche Lebensbewegungen nicht eben allzu consequent gewahrt, so werden wir schon sagen müssen: er hat die Verschiedenheiten der Offenbarung nur dadurch gewinnen können, daß er nicht den ganzen Gott in jeder derselben präsent denkt. Und so geht dann der Sabellianismus nothwendig doch dazu fort, daß in jeder der drei Offenbarungen nur Etwas von Gott hervortrete. Hier nun ist der Punkt, von wo aus der Sabellianismus, wenn er nicht zur nicänischen Annahme simultaner Unterschiede in Gott fortgehen will, zur allmähligen Emanation von Kräften aus Gott übergehen kann; was sich besonders um der Person Christi willen empfiehlt, in der am bestimmtesten eine stete und feste Abgrenzung oder Umgrenzung eines Theils des göttlichen Wesens gegeben ist. Immerhin kann dann noch, wie nach Tertullian in dem einzelnen Strahl auch wieder die ganze Sonne das Auge trifft, in dem Strahl der in Christus war, auch der ganze Gott präsent gedacht werden. Die Emanationsidee ist dem Sabellianismus nicht fremd; sie erweist sich aber oft in der Dogmengeschichte als die Vermittlung, durch welche der Sabellia-

sey, daß er in der Zeit des Sohnes auch nicht außer ihm thätig war; so begreift man wohl, wie er auch wieder nach verringernden Ausdrücken für die Offenbarung des Sohnes greifen konnte, und damit schon das ebjonitische Princip in etwas Fuß fassen ließ. Davor hätte er allerdings bewahrt werden können durch ein intensives religiöses Interesse; aber so roh der Patripassianismus gewesen war, in dieser Beziehung war er dem Sabellianismus überlegen. Dieser war keine Vertiefung des religiösen Interesses, sondern seine Verfeinerung scheint schon auch Verflachung mit sich zu führen; denn frägt man, was nach ihm Christus gewirkt habe, so weist keine Stelle darauf, daß er Christi Passion in Betracht gezogen; mit dem Patripassianismus scheint er vielmehr auch die Bedeutung des Leidens des Gottmenschen überhaupt zurückgestellt, wo nicht beseitigt, und Christi Wirkung vornehmlich auf die Erleuchtung und Heiligung reducirt zu haben. Das scheint wenigstens das obige Bild von der Sonne zu enthalten, sowie das, was er von der Wirksamkeit des erwärmenden und belebenden heil. Geistes sagt.

Doch dieses Alles kommt dem Sabellianismus gleichsam wider Willen und nur nach jenem Gesetze zu, das die Extreme, wie hier Ebjonismus und Doketismus auch wieder aneinander kettet. Es ist interessant, auf diese ebjonitischen Züge in ihm zu merken, um zu sehen, wie von ihm aus die

---

nismus in Arianismus oder Ebjonismus übergeht. So im 4ten und 16ten Jahrhundert. Daher ist es nicht ungerecht, wenn auch auf die Gefahr einer falschen Trennung von Gott und Theilung Gottes bei Sabellius aufmerksam gemacht wird. Das thun (um von Athanas. l. c. c. 12. cll. Expos. fid. init. zu schweigen, der von der sabellianischen Stellung des Logos zur Monas bemerkt, wenn der Logos vor der Zeugung in Gott war, so ist er nach der Zeugung außerhalb Gottes d. h. Weltwesen) besonders oft die Arianer, Theodoret H. E. 1, 3. T. II, P. 2. p. 743. ed. Schulze: *Καὶ εἰς ἕνα υἱὸν θεοῦ μονογενῆ — γεννηθέντα οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς, ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις, ὥσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ.* Vgl. auch Anm. 6 und 33.

Ansicht des Paul v. Samosata nicht so fern lag. Gemeinsam ist beiden die Leugnung der Präexistenz des Sohnes und überhaupt des hypostatischen Unterschiedes in Gott; aber auch dieses, daß sie neben der Einheit Gottes doch zwischen dem offenbaren und verborgenen Gott unterscheiden. Die schweigende Monas des Sabellius entspricht dem λόγος ἐνδιάθετος des Paul, die sprechende Monas oder der Logos des erstern dem λόγος προφορικὸς des zweiten. Und obwohl Paul seinen Standpunkt auf der Weltseite nimmt, Sabellius aber auf der göttlichen, so rücken sie sich doch dadurch wieder näher, daß Paul eine wenn auch unpersönliche göttliche Kraft in dem Menschen Jesu wirksam denkt, Sabellius aber über eine bestimmte und momentane Krafterweisung Gottes (eine Ausstreckung der Hand) in Jesu, dessen Menschheit er doch auch nicht leugnen will, nicht hinauskommt. In der Krafterweisung ist ihm zwar der ganze Gott auf eine bestimmte Weise selbst präsent; aber weder diese Präsenz noch ihre Beschaffenheit ruht in innern göttlichen Wesensunterschieden; die Veranlassung dazu liegt rein auf der Weltseite; und was Gott anlangt, so kann es nur sein von der Welt den Impuls empfangender Wille, nicht aber sein Wesen seyn, was die dreifaltige Offenbarung hervorruft, die allerdings Offenbarung, Hervortreten seines Wesens ist. Was er will in der Offenbarung, das wird er zwar auch; seine That ist auch Seyn, Selbstentfaltung, aber nur momentanes Seyn, und hat nur den Zweck, der Menschheit mitzutheilen, was ihr eben abgeht. [21]) Sind die Bedürfnisse der Menschheit gesättigt,

[21]) Der häufig bei Athanasius wiederkehrende Vorwurf, daß Sabellius nur Unterschiede κατ' ἐπίνοιαν, also von blos subjectiver Bedeutung habe, ist also auf das Obige zu restringiren. Sabellius will Gott in seinen Offenbarungen objectiv verschieden seyn lassen. Die göttlichen Mittheilungen, so gut wie die menschlichen Bedürfnisse, sind ihm objective. Aber unverkennbar ist, daß wenn Sabellius die ungetheilte Einheit der Monas streng auch für die Welt der Offenbarung festhielte, so könnte nicht mehr von objectiv verschiedenen Offenbarungen die Rede seyn: an sich, und von Gott aus angesehen wäre in der Gesetzgebung dasselbe was in der Mensch-

so lebt sie in Einheit mit der ungetheilten Monas und diese mit ihr; ohne daß Christus noch irgend welche Bedeutung oder auch nur Existenz hätte.

Christus nun als eine vergängliche Gestalt, blos als vorübergehendes Mittel zu denken, widersprach dem christlichen Bewußtseyn im Innersten. Denn Christi Person ist in der christlichen Religion nicht blos momentan, wie andre Religionsstifter es auch seyn können, sondern ewig constitutiv und integrirend, und selbst Paul genügte in dieser Beziehung mehr; denn er gab doch dem Menschen Jesu eine bleibende, ja zum Lohn für seine Tugend nach der Erhöhung eine göttliche Stellung. Während bei Sabellius die Menschheit einst ohne Christi Person zum Leibe Gottes im heil. Geist werden wird (Anm. 11.), bleibt bei Paul noch eine Stelle für Christus als das ewige Haupt der Menschheit übrig. Aber damit hängt aufs Innigste etwas noch Wichtigeres zusammen. Die Menschheit und die Gottheit sind für den Sabellianismus noch nicht im innersten Mittelpunkte versöhnt und geeinigt; und in diesem Punkte stehen Paul und Sabellius sich völlig gleich, wenn auch von entgegengesetzten Enden her. Paul setzt als die letzte Ursache der Göttlichkeit, die er für Christus herausbringt, seine Menschheit; das Göttliche also wird ihm zum Accidens an dem Menschen Jesu. Bei Sabellius bleibt die Menschheit Accidens; diese wird verkürzt und ist vergänglich. Allein eine Vereinigung mit einer Menschheit, die es nicht ist, ist selbst eine illusorische. Mithin bleibt nach der sabellianischen Ansicht das Größeste, und das, was am meisten Bedürfniß ist, ungeschehen. Die christliche Religion kann man um so weniger bei der sabellianischen Ansicht noch die absolute nennen, als für die übrigen Menschen gleichfalls nur die Wahl zwischen einer selbstlosen Existenz oder einer unvoll-

werdung, nämlich die schlechthin identische Monas. Allein dieser Consequenz gibt sich Sabellius, wie wir sahen, nicht hin. Und nicht die Verschiedenheit der Offenbarungen überhaupt, sondern nur die hypostatische Verschiedenheit ihres jedesmaligen Princips ist ihm subjective Vorstellung, Prosopopöie.

kommenen Vereinigung mit Gott bleiben kann, wenn in Christus Menschheit und Gottheit so exclusiv gegen einander stehen.

Statt einer nur momentanen göttlichen Krafterweisung in Christi Erscheinung sieht die christliche Kirche in ihm den ewigen Mittelpunkt der wiedergeborenen Menschheit, in welchem und durch welchen Gott mit der Menschheit persönlich und wirklich verbunden ist. Daher muß sie das Göttliche in Christus in der ewigen Wesenheit Gottes befestigen, und die Kategorie des Willens Gottes zeigt sich als unzulänglich. Entspricht aber dem Göttlichen in Christus ein Ewiges in Gott selbst, und ist jenes nicht unter der Kategorie der Kraft, sondern hypostatisch zu fassen: so ist auch der Unterschied simultan und ewig zu setzen, der zwischen dem Göttlichen in Christus oder dem Sohn und zwischen dem Vater Statt findet, und die kirchliche Polemik wird nach dieser Seite besonders darauf dringen, daß das Göttliche, was in Christus war, präexistenter Sohn und bleibende Hypostase sey. Das Andere anlangend, so wäre es die Aufgabe der Kirche, die menschliche Seite zur vollen Wahrheit zu bringen. Diese Seite jedoch trat gegen ein Jahrhundert lang zurück vor der erstern. In der That ist auch die trinitarische Frage, die die ganze nächste Zeit erfüllt, die nothwendige Grundlegung für die andere Aufgabe. Denn die Menschheit wird nie in der Christologie zu ihrem vollen Rechte kommen ohne die vorangehende Selbstbeschränkung, Selbstentäußerung der Gottheit: wie aber soll man den Gedanken von dieser ernstlich zu vollziehen wagen, wenn die schlechthinige Einheit der göttlichen Monas festgehalten wird, also auch die ganze Monas in diese Selbstentäußerung einzugehen hätte?

Der Hauptgegner des Sabellius, Dionysius von Alexandrien hat auch wirklich von den zwei Hauptmängeln des Sabellianismus, daß er keine wahre Menschheit und also Menschwerdung herausbringt, und daß er das Göttliche in Christus nicht als eine ewige Wesensbestimmung Gottes zu bezeichnen vermag, wie es scheint, fast nur den letzteren ins

Auge gefaßt. War doch die Bezeichnung der Menschheit Christi als eines bloßen Gewandes auch bei den Kirchenlehrern noch lange unanstößig. Und wenn Origenes darüber hinaus wollte durch Hervorhebung der freien menschlichen Seele Christi, so gerieth ihm ja dieses nicht ohne einen ebjonitischen Fehltritt. Paul aber, der allerdings diß Erbe antrat und mehrte, konnte nur die Kirchenlehrer von der Hervorhebung der freien Menschenseele Christi zurückzuschrecken dienen. Daher diese Seite des Dogma vorläufig wieder ganz zur Ruhe geht, wie auch in der That die Zeit hiefür noch nicht gekommen seyn konnte, so lange die nothwendigen trinitarischen Voraussetzungen noch nicht festgestellt waren, deren Unsicherheit die Christologie in ihren ersten d. h. objectiven göttlichen Fundamenten in Frage stellte.

Drittes Kapitel.

Die origenistische Schule im dritten Jahrhundert, und der Subordinatianismus des Dionysius von Alexandrien.

Bevor wir zu Dionysius von Alexandrien dem bedeutendsten Schüler des Origenes übergehen, ist Einiges über die origenistische Schule überhaupt zu erwähnen. Eine große Zahl der ersten Männer im Orient in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist durch Origenes oder seine Schriften gebildet. Abgesehen von den exegetischen Schulen in Aegypten und Antiochien, die durch seinen Einfluß entstanden zu seyn scheinen und durch Hesychius einerseits, Lucian und Dorotheus andrerseits gebildet sind (vgl. Neander K.G. 2, S. 1247.), außer Methodius, der später ein Gegner des Origenes wurde, gehören hieher Gregorius Thaumaturgus mit seinem Bruder Athenodorus; Pierius mit seinem Bruder Isidorus (Phot. Cod. 119.), und Theognostus (cod. 106.). Auch Hierakas ist durch Origenes bestimmt. Aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts gehören hieher Pamphilus und Eusebius von Cäsärea.

Man kann nicht, wie Baur will (l. c. S. 308 f.) die gesammte Schule des Origenes subordinatianisch in Beziehung auf den Sohn nennen, noch weniger hat man ein Recht, zu sagen, daß sie das Prädikat der Ewigkeit fallen ließ. Von Pierius, der ein neuer Origenes genannt wurde, berichtet Photius l. c., er habe von Vater und Sohn εὐσεβῶς gelehrt; und wenn er auch dieselben in einer Stelle zwei οὐσίας oder φύσεις genannt habe statt zwei Hypostasen, so habe er das

doch nicht im arianischen Sinne gemeint, wie aus demjenigen deutlich werde was vorangehe und nachfolge (τῷ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως ὀνόματι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν ἑπομένων καὶ προηγουμένων τοῦ χωρίου, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως χρώμενος). Die Ehre und Verunehrung des Bildes (εἰκὼν) sey nach ihm auch Ehre und Verunehrung des Prototyp. Den heil. Geist aber ordne er der Herrlichkeit des Vaters und Sohnes unter. Hätte Pierius die ewige Zeugung des Sohnes geleugnet, so würde ihm Photius das nicht haben hingehen lassen. Das Lob was er seiner Lehre vom Sohne gibt, muß seinen Grund haben. Und am wenigsten kann er bei ihm gefunden haben, daß er die origenistische Subordination des Sohnes steigere. Die Subordination des heil. Geistes in jener Zeit rechtfertigt einen Schluß auf die Subordination des Sohnes nicht, der ja Photius ausdrücklich widerspricht. Denn wenn er ihn wegen der Subordination des heil. Geistes tadelt als δυσσεβῶς δογματίζοντα, seine Lehre vom Sohn aber als εὐσεβῆ lobt, so muß das Lob sich darauf beziehen, daß er den Sohn nicht subordinirt. Und da er sonst diese Subordination des Sohnes dem Origenes vorwirft, so ist eher wahrscheinlich, daß Pierius die Seite der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, die in dem origenistischen System liegt, mehr ausgebildet habe, als die subordinatianische. Dasselbe geschah nach Basilius (Ep. 210.) auch von einem andern bedeutenden Schüler des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgus, dem sogar sabellianische Vermischung von Vater und Sohn vorgeworfen wurde.[22]) In seinem Panegyrikus auf Origenes (c. 4.) nennt er den Logos die Quelle alles Guten, der allein unsre Mängel heilen kann, den Vorsteher und Erretter unsrer Seelen, Schöpfer und Regierer des Alls. Im Verhältniß zum Vater nennt er ihn den πρωτογενὴς λόγος τοῦ πατρός; er ist selbst die Wahrheit, die σοφία und δύναμις des Vaters des Alls. Zu dem ist er in ihm, und völlig mit ihm geeinigt, nicht ἀπεξενωμέ-

[22]) Basil. Ep. 210, 5.: πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν.

νος αὐτοῦ, nicht zu schwach den Vater zu erreichen, daher es unzulässig ist, zu meinen, er wolle oder könne nicht auch zum Preise des Vaters führen, während doch er allein dem Vater die vollkommenste Ehre geben kann für sich und für Alles. Denn ihn hat der Vater Eins mit sich gemacht, so daß man fast sagen kann, daß der Vater durch ihn aus sich selbst herausgeht um sich selbst zu umfassen (δι' αὐτοῦ μόνον οὐχὶ αὐτὸς αὐτὸν (leg. αὐτὸν) ἐκπεριὼν), und gewissermaßen in gleicher Ehre ihn hält wie sich selbst, und in gleicher Ehre gehalten wird. Vollkommen also und lebendig und als der obersten Vernunft beseelter Logos (τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὢν) befähigt er uns vollkommen, würdige Dankopfer Gott darzubringen. Wie weit dieses vom Arianismus entfernt sey, erhellt von selbst, wenn gleich etwas Subordinatianisches stark genug durchschimmert. Zum All rechnet er ihn nicht, sondern der Vater umfängt gleichsam in ihm sich selbst, nachdem er in dem lebendigen Logos aus sich selbst herausgetreten. Nennt er ihn dann auch wieder nach Basilius ποίημα und κτίσμα, so kann diß doch die früheren Sätze nicht aufheben. Von Wesensverschiedenheit zwischen Sohn und Vater kann keine Rede seyn, wie hätte er sonst auch als ein Gönner der Sabellianer können angesehen werden? Sondern jene Worte wird er nach Prov. 8. gebraucht haben, ohne damit den Hervorgang aus Gott durch Zeugung nach Origenes aufheben zu wollen. Mithin hat er wahrscheinlich Emanatistisches und Subordinatianisches, dem Origenes ähnlich, verbunden. [23])

---

[23]) In der Schrift ἡ κατὰ μέρος πίστις (griech. bei A. Mai, Coll. Nov. 7, 170 — 176.) scheinen spätere Zeiten immer neue Stücke nach Bedürfniß zugesetzt zu haben. Ob etwas ächt sey, läßt sich schwer ausmachen. Einzelnes, wie der Gegensatz gegen Paul den Samosatener, gegen patripassianische und sabellianische Sätze könnte ächt seyn: aber Gregors Lehre kann auch aus diesen Stücken nicht mit Sicherheit geschöpft werden. Sonst hätten wir gleich im Anfang l. c. S. 170. sogar den ausdrücklichen Beweis, daß er mit Origenes, bei dem ja auch die Worte κτίσμα, ποίημα vorkommen,

Theognostus suchte in seinen Hypotyposen zu beweisen, daß der Vater einen Sohn haben müsse, und ebenso,

---

die ewige Zeugung lehrte. Der Anfang hat Aehnlichkeit mit Theognostus bei Athan. de decr. Nic. 25. Die Rede am Epiphanienfest (ed. Paris. S. 30 — 37.) ist unächt. Ohnehin auch die 12 Κεφάλαια περὶ πίστεως. Die Ep. Canonica und die Metaphr. ad Eccles. ist ächt, aber enthält nichts Christologisches. Dagegen hat A. Mai (Spicil. Rom. 3, 696 — 98.) aus einem arabischen Codex Vatic. ein Fragment des Gregorius herausgegeben, welches dadurch merkwürdig ist, daß die göttlichen Personen darin nomina heißen. Bei gleicher Substanz und Wesenklasse habe Verschiednes doch verschiedne Namen: so sey es bei Vater, Sohn und Geist. Zwar seyen diese Namen nicht erst Hinzugekommenes, wie bei den Menschen; sondern sie seyen Realitäten (subsistentiae). Doch auch bei dem Menschen bringe nicht das Menschseyn, sondern der Name die Unterscheidung: so seyen Adam, Abraham u. s. w. Namen. Sed divinae personae sunt quidem nomina, nomina tamen sunt personae. Erst die Personen bezeichnen das was ist und subsistirt, und das ist essentia Dei. Hienach sieht es aus, als ob er das göttliche Wesen erst wirklich dächte in den drei nominibus, wie der Mensch erst mit seinem Namen der concrete Mensch werde. Darin ist nicht nothwendig etwas Sabellianisches; im Gegentheil sagt er nachher, der Logos sey weder blos gedachtes Wort (κατ' ἔννοιαν) noch blos von Gott ausgesprochenes (wie der λόγος προφορικὸς, der an die Propheten ergangen sey), noch blos ἀρθρικὸς, artikulirtes menschliches Wort, sondern substantiale Verbum etc. Doch könnte, wenn das Fragment ächt ist, die ganz ungewöhnliche Bezeichnung, daß die Person des Logos ein Name sey, den sabellianischen Schein erweckt haben, von dem Basilius l. c. spricht. Aber viel wahrscheinlicher dürfte Folgendes seyn. Nach dem Briefe des Basilius beriefen sich die neuen Sabellianer in Neocäsarea auf die Taufformel; in dieser heiße es: taufet auf den Namen, nicht auf die Namen. Also sey es Eine Person auf die getauft werde. Basilius gibt sich deßhalb Mühe, zu beweisen: es sey die Taufe auf drei Namen verlangt, und braucht in diesem Zusammenhang die ungewöhnliche Bezeichnung der drei Personen mit drei Namen. Da nun jene Sabellianer sich auf die ἔκθεσις πίστεως Gregors Thaum., die übrigens eine Disputation scheint gewesen zu seyn, und die also gewiß Stellen gehabt hat, welche mehr sabellianisch als arianisch lauteten, beriefen, so könnte das Veranlassung geworden seyn, durch Unterschiebung obigen Fragmentes, das von den Namen handelt, auch den Gregor zum Zeugen

daß ein heil. Geist zu denken sey.[24]) Den Sohn nennt er in der zweiten Rede ein *κτίσμα*, worüber ihn Photius scharf tadelt, jedoch da die Darstellung des Werkes dialogisch scheint gewesen zu seyn, und das letzte Gespräch nach Photius besonders gegen das Ende frömmer vom Sohne spricht, so fragt sich, ob nicht der Gedanke begründet ist, der dem Photius selbst auf-

---

wider die sabellianische Wendung der Taufformel aufzurufen. Ueber die verschiednen Glaubensbekenntnisse, die unter Gregors Namen herumgetragen wurden die *Ἔκθεσις πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν*, (schon von Rufin übersetzt), die Confessio fidei ad Aelianum (Basil. Ep. 210.) und das längere, im griech. Text von A. Mai (Coll. Nov. 7, 170—176.) mitgetheilte vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolischen Kirche 1842. Hahn hält mit Walch das erste für ächt, vom Schlusse abgesehen, der den Verdacht erwecken kann, antiarianischer Zusatz zu seyn; wiewohl schon Origenes solche Gegner vor sich hat. Es lautet: *Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργὸς, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική· υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου, καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου, καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ δι᾽ αὐτοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγὸς, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς υἱὸς ὁ διὰ πάντων, τριὰς τελεία δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. Οὔτε οὖν ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ, οὔτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλ᾽ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.* Für die Aechtheit spricht die origenistische Form der Sätze vor dem Schluß, die übrig gelassene Unbestimmtheit über das Wesen des Sohnes, zu welchem von der Persönlichkeit sich zurückzuwenden das charakteristische Merkmal der Zeit des arianischen Kampfes ist. Gegen die letzten Worte über den heil. Geist kann man Verdacht haben, weil seine Ewigkeit damit schon ausgesprochen ist. Doch vgl. Anm. 24.

[24]) Athan. de decret. syn. Nicaen. c. 25. Phot. Cod. 106. — Athan. Ep. 4. ad Serap. c. 9. 11. spricht er gegen die Ueberordnung des heil. Geistes über den Sohn.

stieg: Theognostus möge nicht im eignen Namen, sondern in der Person eines Andern, die Niedrigeres vom Sohne aussagenden Stellen geschrieben haben. Aber auch, wenn diß nicht der Fall seyn sollte: so kann das um Prov. 8. willen nichts beweisen gegen die Stelle, die Athanasius von ihm aufbewahrt hat, und die gleichfalls im zweiten Buch seiner Hypotyposen stand. „Nicht von außen, sagt er, ist des Sohnes Wesen hinzugekommen (*οὐκ ἔξωθεν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία*), noch ist er aus dem Nichtseyenden hinzugefügt, d. h. wohl in die Trinität, (*οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη*), sondern er ward aus des Vaters Wesen (*ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς*) wie der Glanz, der vom Licht, oder der Dunst, der vom Wasser aufsteigt. Der Glanz ist nicht die Sonne, der Dunst nicht das Wasser, aber auch nichts Fremdes, sondern *ἀπόῤῥοια*, Ausfluß aus des Vaters Wesen, das dabei keine Theilung erfuhr: so wenig als die Sonne, die auch dieselbe bleibt und nicht vermindert wird durch die ausgegossenen Strahlen, so wenig hat des Vaters Wesen eine Aenderung erfahren dadurch, daß es den Sohn zu seinem Ebenbilde hat." Hier haben wir also die emanatistischen Bilder, die auch bei Origenes mit einem gewissen Subordinatianismus sich wohl vertragen; aber von Arianismus, von einem Aufgeben der Ewigkeit der Zeugung ist keine Spur zu sehen. Von dem Arianismus aber ist Theognostus nicht blos durch die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geschieden, sondern auch dadurch, daß ihm der Sohn überhaupt nicht ein Weltwesen war: im Gegentheil polemisirt er schon gegen das Entstandenseyn des Sohnes aus dem Nichts, das später ein arianisches Stichwort ward. [25]) Außer Athana-

[25]) Da er nach Photius keine ewige *ὕλη* annahm, so wird er auch nicht die Welt aus einer *ὕλη* in Gott und so aus Gottes Wesen haben hervorgehen lassen, so daß auch von dieser Seite der Sohn ihm nicht kann der Welt gleich gestanden haben. Sondern die Welt wird von ihm nach der herrschenden Lehre seiner Zeit aus dem Nichts abgeleitet worden seyn.

stus hielt (Phot. Cod. 232.) auch Titus von Bostra mit den beiden Gregoren den Theognostus sehr in Ehren. Es wäre interessant zu wissen, wie er bewies, daß der Vater einen Sohn haben müsse. Schon durch den Gedanken dieses Beweises ist aber die Existenz des Sohns über alle Willkür oder Zufälligkeit erhaben. Was er sodann vom Wesen des Sohnes sagt, läßt vermuthen, daß er irgendwie im göttlichen Wesen selbst die Nothwendigkeit aufweisen wollte, daß ein Sohn sey. Ist aber dieses richtig, so kann auch er die ewige Zeugung des Sohnes nicht aufgegeben haben.

Die Christologie muß von ihm ausführlich behandelt worden seyn; denn der 5te und 6te Abschnitt seiner Hypotyposen handelte von der Menschwerdung des Sohnes. Photius fand darin viel Origenistisches zu tadeln; als das Schlimmste aber bezeichnet er, was er über Christi reale Allgegenwart lehre.[26]) Besondere Mühe gebe er sich, die Möglichkeit der Menschwerdung zu beweisen.

Methodius von Patara (vgl. s. Opp. ed. Combefis. Paris. 1644. S. 283—474.) hat in seinen ächten Schriften, soviel aus deren Resten zu ersehen ist, zwar das Wort ὁμοούσιος wie die römische Synode, vom präexistenten Sohn nicht gebraucht (denn die Schrift de Sym. et Anna halte ich für unächt), aber doch wahrscheinlich die ewige Präexistenz des Sohns, wenn auch nicht in der origenistischen Form der ewigen Zeugung angenommen. Die origenistische Erklärung der Worte: „heute habe ich dich gezeuget" von dem ewigen Heute eignet er sich nicht an, sondern stellt dafür die Erklärung auf: Gott wollte den, der vor den Aeonen war, auch für die Welt zeugen, d. h. offenbaren (l. c. 388.: τὸν προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐβουλήθη καὶ τῷ κόσμῳ γεννῆσαι ὃ δή ἐστι, πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι.) Das scheint sich der Lehrweise des Tertullian und Hippolytus wieder näher anzuschließen; jedoch bleibt der wesentliche

26) Ἀποτολμᾷ λέγειν ὅτι τὸν υἱὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περιγραφόμενον, μόνῃ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ περιγραφόμενον.

Unterschied, daß diese die Hypostase des Sohns bei der Weltschöpfung werden lassen, und so hat die Zeugung bei letzterer für den Sohn selbst die höchste Bedeutung; Methodius aber reducirt das, was in der γέννησις vorgeht mit dem Sohn, auf die Offenbarung desselben für die Welt (wahrscheinlich in Christus), während er in sich unverändert bleibt, was er vor den Aeonen war. Nicht erst bei seiner Taufe ist Christus Sohn geworden durch Adoption, wie auch nie die Zeit kommt, wo er aufhört, es zu seyn, sondern er ist Sohn ohne die Grenze der Zeit, zeitlos (ἀορίστως, ἀχρόνως S. 387.). Die Stelle: „im Anfang (ἐν ἀρχῇ) schuf Gott Himmel und Erde" erklärt er so: die ἀρχὴ sey die göttliche Weisheit. Damit, wie mit Prov. 8, 22. stimme wohl zusammen Joh. 1, 1 ff. Denn die ἀρχὴ, aus der der Λόγος hervorwuchs, ist der Vater (τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ἀφ᾽ ἧς ἀνεβλάστησεν ὁ ὀρθότατος Λόγος, τὸν Πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων φαμὲν ἐν ᾧ ἦν. Die Worte dagegen: „derselbige war im Anfang (ἐν ἀρχῇ) bei Gott" drücken aus: der Sohn war in der Herrschaft bei Gott (τὸ ἐξουσιαστικὸν τοῦ Λόγου, ὃ εἶχε παρὰ τῷ Πατρὶ καὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἰς γένεσιν παρελθεῖν, ἔοικε σημαίνειν, τὴν ἐξουσίαν ἀρχὴν εἰπών). Nach dem anfangslosen Anfang, dem Vater, wird er daher der Anfang für das Uebrige, durch welchen Alles gemacht wird (Οὐκοῦν ἀρχὴ, μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχὴν, τὸν Πατέρα αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι᾽ ἧς ἅπαντα δημιουργεῖται l. c. 345.). Wächst der Sohn hervor aus dem Vater, so ist damit seine gleiche Physis, die Wesensgleichheit aufs Stärkste ausgesprochen. Aber die angeführte Stelle läßt doch noch Raum für Subordinatianismus. Es ist nicht gesagt, daß der Sohn ward durch des Vaters Willen: aber auch nicht, daß er gleich ewig mit Gott war, sondern das Höchste, was er nach S. 388. dem Sohn läßt, ist das Prädikat ἄχρονος; das Prädikat ἄναρχος bleibt dem Vater vorbehalten. Doch ist daraus auch nicht zu folgern, daß er damit vom Sohn sagen will: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, denn ἀρχὴ bedeutet nicht nothwendig den zeitlichen Anfang (sonst wechselte der Context mit drei Bedeutungen des Wortes), sondern es

bezeichnet den Realgrund: so daß der Vater allein die ῥίζα für den Sohn ist. Ebenso kann eine andere Stelle subordinatianischer Art seyn, ist es aber nicht nothwendig: De Creat. p. 344.: „Es gibt zwei schaffende Kräfte eine, die aus dem Nichts, durch den bloßen Willen was sie will, bewirkt, das ist der Vater; die zweite dagegen, die in Nachahmung des schon vorhandenen die Welt in schöne Ordnung und Manchfaltigkeit bringt, ist der Sohn, des Vaters allmächtige starke Hand, wodurch er, nachdem die Materie aus dem Nichts ins Daseyn gerufen ist, die schöne Ordnung begründet." (*Δύο δὲ δυνάμεις ἔφαμεν εἶναι, ποιητικὰς, τὴν ἐξ οὐκ ὄντων, γυμνῷ τῷ βουλήματι, χωρὶς μερισμοῦ ἅμα τὸ* (leg. *τῷ*) *θελῆσαι αὐτουργοῦσαν, ὃ βούλεται ποιεῖν· τυγχάνει δὲ ὁ πατήρ· θάτερον δὲ κατακοσμοῦσαν καὶ ποικίλλουσαν κατὰ μίμησιν τῆς προτέρας τὰ ἤδη γεγονότα. ἔστι δὲ ὁ υἱὸς ἡ παντοδύναμος καὶ κραταιὰ χεὶρ τοῦ πατρὸς, ἐν ᾗ μετὰ τῷ ποιῆσαι τὴν ὕλην ἐξ οὐκ ὄντων κατακοσμεῖ.*) Wenn also Photius von arianischen Verfälschungen des Methodius spricht, so zeigt das Obige, daß diese sich wenigstens in unsern Fragmenten nicht mehr finden. Die Christologie anlangend, so bezieht er die Braut (Hohel. 6, 7.) unter anderm auf Christi Menschheit, derenwegen er den Vater verließ und hieher kam, um ihr anzuhängen (die *νύμφη* sey die *σὰρξ ἀμόλυντος τοῦ κυρίου, ἧς χάριν καταλείψας τὸν πατέρα κατῆλθεν ἐνταῦθα καὶ προσεκολλήθη αὐτῇ ἐνανθρωπήσας*. S. 386 f.). Die Königin ferner zur Rechten (Ps. 44. (45.), während Gott sich selbst sogar auf die linke Seite stellt, ist die mit Tugend wie mit golddurchwirktem Gewande geschmückte Menschheit Christi, das unbefleckte selige Fleisch, das der Logos in den Himmel emportragend zur Rechten des Vaters stellte. Näheres über die Christologie findet sich nicht in den echten Fragmenten; nur das verdient noch Erwähnung, daß Christus in dem Sympos. Virg. p. 392. das Urbild der Jungfräulichkeit genannt wird. In der Schrift de Sym. et Anna wird diese Hochschätzung der Jungfrauschaft bereits zur ewigen Jungfrauschaft der Maria ausgebildet.

Anders als mit den Genannten verhält es sich mit Dionysius von Alexandrien (um 260). Zwar daß er fern von Ebjonismus war, erhellt aus seinem Verhältniß zum ersten antiochenischen Concil gegen den Samosatener. [27]) Aber es ist schwerlich zu leugnen, daß er eine Zeit lang in seinem Eifer gegen die Sabellianer, da er nach festen Unterschieden zwischen dem Vater und Sohn suchte, im Subordinatianismus weiter gieng, als Origenes. In einem Briefe an Ammonius und Euphranor wider den Sabellianismus, der in Libyen sich so sehr ausbreitete, daß mehrere Bischöfe ihm anhiengen, und kaum mehr der Sohn Gottes in der Kirche gepredigt wurde, [28]) sagte er: „der Sohn sey ein Werk und ein Geschöpf Gottes, nicht der Natur nach ihm angehörig, sondern dem Wesen nach dem Vater so fremd, wie der Weingärtner dem Weinstock, und der Schiffsbaumeister dem Schiff; denn da er ein Geschöpf ist, so war er nicht, bevor er ward.“ [29]) Er greift hiemit also sowohl die ewige Zeugung des Sohnes bei Origenes und seiner Schule im Allgemeinen, als auch die Wesensgleichheit von Vater und Sohn an. Athanasius möchte nun zwar gerne diese Worte auf den Gottmenschen, statt auf den Logos beziehen, und auch Dionysius macht sich später diese Auskunft in etwas zu Nutz, [30]) so zwar, daß er in derselben Stelle seiner spätern Schrift doch für nöthig findet, auch den Gebrauch jener Worte vom Logos zu rechtfertigen. Aber freilich, wenn er sagt: auch die Griechen nennen die Verfasser

---

[27]) Euseb. K.G. 7, 27. 30. init., besonders aber aus 7, 6.

[28]) Athan. de sententia Dionysii c. 5.

[29]) Athan l. c. 4.: *Ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον, καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. Καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται.*

[30]) l. c. 20. 22. Er konnte es auch mit einigem Recht in Beziehung auf das Bild vom Weingärtner und Weinstock, das offenbar aus der Schrift genommen ist, wo es sich auf das Verhältniß des Vaters zum Gottmenschen bezieht. Allein seine Worte (Anm. 29.) hatten diese Bilder offenbar auf den präexistenten Sohn bezogen.

von Büchern und die Urheber von Gedanken Schöpfer derselben, obwohl eigentlich der Schriftsteller oder der denkende Geist ihr Vater sey: so entschuldigt ihn das doch wenig; denn auch diß Bild ist wieder suberdinatianisch. Am wenigsten sind die Worte: er war nicht, bevor er ward, damit gerechtfertigt; und diese sind kaum um ein Haar von dem arianischen Schiboleth entfernt. Noch weniger genügt des Athanasius Entschuldigung: er habe nicht sein positives Bekenntniß von Christus in jenem Briefe niederlegen, sondern nur den Sabellianismus bekämpfen wollen; daher habe er sich mit aller Macht auf die entgegengesetzte Seite gestellt, und durch die Schriftstellen vom Dürsten, Hungern, Leiden, dem Gebet zum Vater u. s. w. die Gegner zu nöthigen gesucht, die vom Vater unterschiedene Persönlichkeit des Sohnes anzuerkennen. Es ist zwar richtig, daß von der Person des historischen Christus aus die Kirche zu der Nothwendigkeit einer Unterscheidung Gottes von Gott geführt ward. Aber wer, wie in jenem Schlußsatze geschah, die wahre Gottheit des Sohnes in der Polemik verletzt, der kann nicht das positive Bekenntniß derselben sich vorbehalten haben, wie Athanasius vorauszusetzen scheint. Sondern hier galt es einfach zu retraktiren: und das offene Geständniß, daß er hierin sich im polemischen Eifer zu weit habe fortreißen lassen, hätte ihm nur Ehre machen können.

So bestimmt nun aber dieses anzuerkennen ist: so verlangt doch der so entschieden achtungswerthe Charakter des Mannes um der Unterlassung dieses Geständnisses willen eine Entschuldigung. Er ist eine mehr auf das Praktische gerichtete und mit gesundem Sinn für die Wirklichkeit ausgestattete als speculative und mit wissenschaftlicher Schärfe begabte Natur: daher er die Consequenzen seiner Sätze nicht so vollständig übersah. Sodann, wenn man ihn mit Arius vergleicht, kann kein Zweifel darüber seyn, daß seine Grundrichtung und Intention von der des Arius sehr verschieden war. Si duo faciunt idem, non est idem. Jener Satz, der im arianischen System zum Mittelpunkte ward, ist für Dio-

nysius nicht der Mittelpunkt gewesen, sondern eine schiefe und übereilte Folgerung aus dem Unterschiede, der zwischen dem Vater und dem Sohn seyn müsse. Die wirkliche Gottheit des Sohnes zu leugnen, hatte er kein Interesse: und da er sie verletzte, war er sich dessen nicht bewußt. Sondern in demselben Brief, in welchem er jene ganz arianische Folgerung zog, setzt er auch ganz Widersprechendes. Denn statt jenes ξένον τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς findet sich da auch wieder das alte Bild von der Quelle und dem Fluß, der Wurzel und dem Stamm (de sent. Dion. c. 18.), und das neue von den Eltern und dem Kind (de decr. Nic. Syn. 25.), in welchen die Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater entschieden enthalten ist. Sonach konnte er sich mit einigem Recht über seine Verkläger wegen ihm widerfahrener Entstellung seiner Ansicht beklagen. Denn sie stellten, sagt er, die oben zuerst angeführten Worte als seine Ansicht hin: während er jene Gleichnisse als unvollkommnere nur obenhin, die treffenderen, so eben genannten aber ausführlich behandelt habe. Aber ihm, der die Widersprüche seines Briefes nicht fühlte, muß um so mehr die dogmatische Unklarheit vorgeworfen werden, die ihn zuerst unbehutsam, nachher etwas zu rasch nachgiebig machte, und ihm selbst das Bewußtseyn davon trübte, daß er wirklich, wenn auch nicht in seiner innersten Meinung und Tendenz, doch in seinen dogmatischen Sätzen nachher auf einen andern Standpunkt übergieng, was einzugestehen seine Pflicht gewesen wäre, wenn er mehr Schärfe und Klarheit des Denkens gehabt hätte.

Durch jenen Brief an Ammonius und Euphranor konnte er nicht, wie im nepotianischen Streit, die Gegner überzeugen: vielmehr mußte der sabellianische Widerspruch gesteigert werden, wenn die andere Ansicht auf solche Resultate führte. Ja es erregte sein Brief auch bei Nichtsabellianern Anstoß und einige derselben reisten nach Rom, um dem dortigen Dionysius die Sache vorzutragen. Außer dem schon Erwähnten beklagten sie sich darüber, daß er den Sohn nicht dem Vater wesensgleich (ὁμοούσιος) nennen wolle. In seiner Erwiederung auf diese

Klage (ἀπολογία καὶ ἔλεγχος) sagt der alexandrinische Dionysius: es sey nicht richtig, daß er diß Wort verwerfe (c. 20.). In der Schrift zwar finde er es nicht, wohl aber den Sinn desselben, und dieser Sinn sey auch seine Meinung. Mit der größesten Bestimmtheit spricht er nun aus, daß ihm der Vater das ewige Licht sey: der Sohn aber sein ebenso ewiger Abglanz, weil nie das Licht ohne Glanz sey. Er nennt den Logos eine ἀπόῤῥοια aus Gott, so sehr gleichen Wesens mit ihm, wie der menschliche Sohn mit dem Vater (c. 22.). Wenn er sage: der Vater habe Alles geschaffen, so wolle er damit nicht den Sohn zu einer Creatur machen, sondern im Vater sey der Sohn schon mitgesetzt und gemeint; d. h. das Wort Vater habe ihm nicht blos Beziehung auf die Weltwesen, sondern seine Bedeutung auch im göttlichen Wesen selbst (c. 15—21.). Mithin kehrt er rücksichtlich der Ewigkeit und Wesensgleichheit in der Hauptsache zu Origenes zurück. Ja während, wie wir sahen, Origenes diese Wesensgleichheit nie rein herausbrachte, weil ihm immer noch das unmittheilsame, unmittheilbare Ὄν als die eigentliche Gottheit erschien, so scheint Dionysius durch die Unterscheidung zwischen dem Ὄν und der δόξα Gottes nicht mehr geirrt worden zu seyn, was seinem mehr praktischen Standpunkte ganz entspricht. [31]) Vielmehr

---

[31]) In seiner ersten Schrift gegen Sabellius hat Dionysius Alex. (Euseb. Praep. Evang. 7, 19.) gesagt: Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ, ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία, οὐκ ἂν ἀγέννητον εἴη ἡ ὕλη, also das Ungezeugtseyn zum Wesen Gottes gemacht, wie die Arianer thun. Ist aber Gottes Wesen das Ungezeugtseyn, so muß der Sohn, den er auch in dieser Schrift gezeugt wird genannt haben, außerhalb des göttlichen Wesens stehen. Jedoch läßt sich hierauf antworten: in der Stelle ist Gottes Ungezeugtheit, nicht des Vaters, der ὕλη als dem γεννητὸν entgegen gestellt, und nicht dem Sohn. Ohnehin tritt später bei dem alex. Bischof hievon nichts mehr hervor. Nur diejenige Subordination des Sohnes behält er bei, über welche noch lange kein Kirchenlehrer hinaus kam, nämlich die, daß der Vater der Quell der Gottheit sey, womit gesagt wäre, daß er Ganzes und Glied der Trinität zugleich sey (vgl. de sent. Dionys.

ist ihm der Vater die Wurzel aller Gottheit, also wirklich in Beziehung auf die θεότης mittheilsam. Hatte Origenes gesagt: der Sohn sey der aus dem göttlichen νοῦς hervorgehende Wille: so nennt Dionysius den Vater den λόγος ἐγκείμενος, die in sich seyende Vernunft, den Sohn λόγος προπηδῶν, die sich objectivirende Vernunft, das hervortretende Wort, dem die Vernunft immanent ist, wie es selbst die Erscheinung von dieser sey (c. 23.). [32]) Wie aber Vater und Sohn unge-

c. 18. 22. 23. Hieher gehört vielleicht auch das Fragm. aus der Schrift des Dionysius περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας bei A. Mai, Coll. Nov. T. 7, 96.: Ἀναρχία μᾶλλον καὶ στάσις, ἡ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία, woraus übrigens auch sein Gegensatz gegen Tritheismus sich ergibt.

32) Προείρηται μὲν οὖν, sagt Dionysius, ὅτι πηγὴ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστὶν ὁ θεός, ποταμὸς δὲ ὑπ' αὐτοῦ προχεόμενος ὁ υἱὸς ἀναγέγραπται· ἀπόῤῥοια γὰρ νοῦ λόγος (das Wort.). Καὶ ὡς ἐπ' ἀνθρώπων εἰπεῖν ἀπὸ καρδίας διὰ στόματος ἐξοχετεύεται, ἕτερος γενόμενος τοῦ ἐν καρδίᾳ λόγου ὁ διὰ γλώσσης νοῦς προπηδῶν· ὁ μὲν γὰρ ἔμεινε προπέμψας, καὶ ἔστιν οἷος ἦν· ὁ δὲ ἐξέπτη προπεμφθεὶς καὶ φέρεται πανταχοῦ· καὶ οὕτως ἐστὶν ἑκάτερος ἐν ἑκατέρῳ, ἕτερος ὢν θατέρου· καὶ ἕν εἰσιν, ὄντες δύο· οὕτω γὰρ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἓν καὶ ἐν ἀλλήλοις ἐλεχθήσαν εἶναι. Eine andere Stelle lautet so (ebendas.): Ὡς ὁ ἡμέτερος νοῦς ἐρεύγεται μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν λόγον — καὶ ἔστι μὲν ἑκάτερος ἕτερος θατέρου, ἴδιον καὶ τοῦ λοιποῦ κεχωρισμένον εἰληχὼς τόπον, ὁ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ, ὁ δὲ ἐπὶ τῆς γλώττης καὶ τοῦ στόματος οἰκῶν τε καὶ κινούμενος· οὐ μὴν διεστήκασιν, οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων στέρονται, οὐδέ ἐστιν οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος οὔτε ἄνους ὁ λόγος, ἀλλ' ὅ γε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον ἐν αὐτῷ φανείς· καὶ ὁ λόγος δείκνυσι τὸν νοῦν ἐν αὐτῷ γενόμενος· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷον λόγος ἐγκείμενος, ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν· καὶ μεθίσταται μὲν ὁ νοῦς εἰς τὸν λόγον, ὁ δὲ λόγος τὸν νοῦν εἰς τοὺς ἀκροατὰς ἐγκυκλεῖ, καὶ οὕτως ὁ νοῦς διὰ τοῦ λόγου ταῖς τῶν ἀκουόντων ψυχαῖς ἐνιδρύεται συνεισιὼν τῷ λόγῳ· καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς ὁ λόγος τοῦ νοῦ· πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἔξωθέν ποθεν σὺν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ· οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει. Diese Darstellung erinnert an Origenes und Hippolytus; noch mehr aber hat sie mit der Logologie der Apologeten Aehnlichkeit.

schieden und ungetrennt von einander sind (ἀχώριστοι, ἀδιαίρετοι), so ist in ihren Händen der Geist, der weder dessen, der ihn sendet, noch dessen der ihn trägt, entleert werden kann (c. 19.).

Doch ist der Fortschritt seit Tertullian die Unterscheidung des Sohnes vom λόγος = νοῦς nicht aufgegeben; zwar ist der Sohn auch νοῦς, aber nicht als solcher, sondern als der in das Andersseyn umgesetzte νοῦς (μεθίσταται ὁ νοῦς εἰς τὸν λόγον). So hat er also durch diese μετάστασις des καθόλου νοῦς in das hypostasirte Wort, oder den objectivirten νοῦς eine Verdoppelung Gottes. Denn jene Metastase soll keine Verwandlung seyn, in der Gott der Vater nun aufhörte zu seyn, was er war.



Dritte Abtheilung.

Hervorrufung des kirchlichen Bekenntnisses zu Nicäa von der ewigen Hypostase des Sohnes und seiner Wesensgleichheit mit dem Vater.

Erstes Kapitel.

Die vorläufige kirchliche Bekämpfung des Sabellianismus und Subordinatianismus.

Der römische Dionysius (S. Athanas. de decret. Nic. Synodi c. 26.) hatte dem alexandrinischen Bischof die Klagen mehrer afrikanischer Bischöfe über ihn gemeldet. Er hielt auch eine Synode zu Rom, deren Schlüsse wir im Allgemeinen wissen; Athan. de Synodis c. 45.: Ἀλλά τινων αἰτιασαμένων παρὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον, ὡς λέγοντα ποίημα καὶ μὴ ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν, ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ. Außerdem, wie es scheint, schrieb er auch eine Schrift unter dem Titel ἀνατροπή u. s. w., woraus uns Athanasius (de decr. Nic. Syn. 26.) ein größeres Fragment aufbewahrt hat. In diesem wird zuerst gegen die Sabellianer, dann gegen Diejenigen gesprochen, welche die Monarchia in drei Kräfte und getheilte Wesen und Gottheiten trennen und zerschneiden (διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὴν μοναρχίαν εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς, ib.: ξένας ἀλλήλαις καὶ παντάπασι κεχωρισμένας). Ich möchte nicht mit Neander (K.G. 2, 1045.) die Angabe des römischen Dionysius, daß Solches in Afrika von

Einigen gelehrt werde, als unrichtig bezeichnen. Wie in diesem trinitarischen Jahrhundert es an sich gar nicht unwahrscheinlich ist, daß das Gefühl der Nothwendigkeit, eine Trinität zu haben, das die damalige Kirche mächtig durchzog, und auf alle möglichen Weisen Befriedigung suchte, auch dem tritheistischen Abweg in Einigen sich näherte, so gibt uns die Stelle selbst einen Wink, wo wir diese Richtung zu suchen haben. Es ist ein modificirter, dem trinitarischen Jahrhundert angepaßter Marcionitismus, was sich uns hier darstellt. Zu dem marcionitischen Gott der Gesetzgebung und dem Gott der Menschwerdung wird noch der heil. Geist gefügt worden seyn. Sieht man nun ferner, wie der römische Dionysius thut, darauf, daß die Sabellianer vor allem die göttliche Einheit wollen, diese Tritheiten aber in eine Dreiheit von Principien gerathen, so sind freilich, wie er sagt, beide einander diametral entgegengesetzt. Aber das hindert nicht, auch den Zusammenhang zwischen beiden zu sehen. Wir fanden schon oben (vgl. S. 726 und Anm. 20.), daß die Sabellianer, wenn sie die Neuheit der objectiven Offenbarung in Christus, die dem Marcion die Hauptsache war, festhalten wollten, oder, wie wir nun sagen können, dem trinitarischen Drange der Zeit nachgaben, wirklich zu *τομαῖς, διαιρέσεσιν, ἀποῤῥοίαις,* wie Theodoret sie ihnen vorwirft, geführt werden konnten. Es ist auch ein fast stehender Vorwurf der Arianer gegen die Sabellianer, daß sie die göttliche Einheit theilen, [33])

[33]) de synodis 16.: Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπατέρα εἶπεν. Vgl. Hilar. de trin. 4, 12. 6, 5. 11. Hilarius fügt in der letzteren Stelle bei: Divisae a Sabellio unionis (d. h. der Monas) crimen exprobrant, cujus unionis divisio non nativitatem intulit, sed eundem divisit in virgine. Schleiermacher l. c. findet diese Worte dunkel; allein der Sinn wird seyn: Es wäre nichts gegen eine Unterscheidung, oder weniger gegen die Theilung der Monas einzuwenden, wenn sie der Geburt Christi schon vorangienge, und das Princip von dieser wäre; aber vielmehr theilen sie Gott in der Jungfrau; d. h. die Geburt und Menschheit Christi sey Princip einer Theilung in Gott und seit der Menschwerdung stehe die Person des Sohnes der des Vaters gegenüber. Ganz so heißt es

und dasselbe wird ihnen von Athanasius und Hilarius zum Theil nachgesagt, so daß nicht unwahrscheinlich ist, es hat in Afrika der Marcionitismus und Sabellianismus sich so gemischt, daß das gesammte göttliche Wesen eigentlich aus drei Principien zusammengesetzt wurde.

Nachdem der römische Dionysius sodann auch die sabellianische Lehre mißbilligt, geht er zu des alexandrinischen Bischofs Lehre über, ohne ihn zu nennen, deren Consequenz sey, den Sohn zu einem der Weltwesen zu machen. Ist der Sohn geworden (γεννητός), kommt ihm das Gebildet- und Geschaffenseyn zu, so war eine Zeit, da er nicht war. Er war aber immer im Vater (der nie ohne die Kraft und Weisheit kann gewesen seyn), als seine Kraft und Weisheit. [34]) Auf

---

auch in der Schrift adv. Sab. Gregal. c. 3.: wenn den Sabellianern entgegen gehalten werde, daß doch die Schrift so oft Christus und den Vater als zwei Personen unterscheide, so antworten sie: auch bei ihrer Ansicht kommen zwei Hypostasen heraus, der eine sey Gott der Vater, der andre der Sohn, der Mensch sey (καὶ οὕτω δύο ὑποστάσεις φαίνεσθαι, ἕνα τὸν πατέρα θεὸν, ἕτερον δὲ τὸν υἱὸν ἄνθρωπον), worauf ihnen geantwortet wird: so habe auch der Samosatener zwei Hypostasen heraus gebracht. Hier ist zugleich der wunde Punkt im sabellianischen System, wo der Patripassianismus wieder hervorbrechen, wie durch die Menschwerdung eine ἀποκοπή in Gott gesetzt werden kann. Dasselbe wird aus c. 6. und 12. deutlich. Hier wird als eine sabellianische Ausflucht, um scheinbar der trinitarischen Forderung zu genügen, angegeben, wenn sie Unterschiede zugeben, so wollen sie wenigstens, daß Gott (sofern er in der Welt sich offenbart) aus drei Dingen zusammengesetzt sey (σύνθετος ἐκ τριῶν πραγμάτων).

[34]) Hier bleibt einiger Unterschied zwischen den beiden Dionysen; der römische entwickelt nichts, was einer Verdoppelung, Selbstobjectivirung des νοῦς gleich sähe, muß daher entweder den Vater an sich, abgesehen vom Sohn, ohne Kraft und Weisheit denken, oder den Sohn blos eigenschaftlich vorstellen, was er doch beides schwerlich gewollt hat; der alexandrinische aber rechnet auch später die Kraft und Weisheit zum Wesen des Vaters, da ihm dieser selbst der λόγος als ἐγκείμενος ist (s. S. 746.). Diß ist an sich richtiger, und wird auch von spätern Kirchenlehrern angenommen, damit nicht der Sohn zu einer bloßen Eigenschaft des Vaters werde und es nicht Eigenschaften gebe, die dem Vater an sich fehlen. Aber bei

diese absurde Consequenz, fährt er fort, daß der Vater einst ohne Sohn gewesen wäre, scheinen diejenigen nicht geachtet zu haben, die den Sohn ein Geschöpf (κτίσμα) nennen. Sie verstehen die Stelle Prov. 8, 22.: „der Herr hat mich geschaffen als den Anfang seiner Wege“ unrichtig, denn sie beziehe sich auf die übertragene Herrschaft über das Geschaffne, und andere Stellen, die von der Zeugung des Sohnes handeln, seyen mit beizuziehen. Als die wahre kirchliche Lehre, welche ebenso sehr die göttliche Trias und die heil. Verkündigung der göttlichen μοναρχία wahre, spricht er aber dieses aus: „Mit dem Gott des Alls muß nothwendig der göttliche Logos geeinigt, in Gott aber muß auch der heil. Geist seyn und wohnen. Nun muß aber auch wieder die göttliche Trias in Einen, ich meine in den allmächtigen Gott des Alls als in einen Gipfel zusammengebracht und zusammengefaßt werden.“ [35]) Diesem bedeutungsvollen Satz schloß sich der alexandrinische Dionysius in seiner Vertheidungsschrift so sehr an, daß man diese Formel selbst aus dem Hauptsatz, den er aufstellt, durchscheinen sieht. „So entfalten wir (πλατύνομεν), sagt er, die untrennbare Monas zur Trias, und die Trias fassen wir unver-

---

dem alex. Dionysius dürfte das noch die Bedeutung haben, den Vater als schon in sich vollkommen zu bezeichnen, selbst abgesehen vom Sohn, während der röm. Dionysius mit seiner Lehrform sagen will, daß der Vater ohne den Sohn selbst unvollkommen gedacht wäre. Er will also bestimmter den Sohn mit dem göttlichen Wesen selbst zusammenschließen. Bei dieser Formel aber bleibt stets die Hypostase des Sohns sabellianisch bedroht. Und in der That scheint der römische Dionysius nicht so stark gegen den Sabellianismus sich ausgesprochen zu haben, als gegen die Tritheiten und Subordinatianer der obigen Gattung.

[35]) de decr Nic. 26.: Ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Μαρκίωνος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος δίδαγμα, εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν (sc. εἰςφέροντος.) κ. τ. λ.

ringert in die Monas zusammen (εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα, de sent Dionys. 17.)." Als Unterschied dürfte sich höchstens bezeichnen lassen, daß der alexandrinische Dionysius den Unterschied bestimmter hervortreten läßt, als die Formel des römischen; ferner daß das Uebergewicht der Hypostase des Vaters bei Ersterem mehr hervortritt, wenn nämlich, was wahrscheinlich, die Monas bei ihm die Stelle des Vaters einnimmt. Jedoch könnte auch bei dem Römer unter der κορυφὴ der Vater verstanden werden, und die gesammte göttliche Sphäre ihm unter dem Bilde des Dreiecks vorgeschwebt haben, dessen oberste Spitze der Vater darstelle. [36])

Man möchte fast mit Neander wünschen, daß Dionysius von Alexandrien nicht so rasch hätte nachgeben mögen, sondern daß der Kampf, der der Kirche so nahe bevorstund, und wovon durch ihn noch in das dritte Jahrhundert ein schwaches Vorspiel fallen sollte, unter den gleichgesinnten Männern friedlich und gründlich wäre vertragen worden. Allein nicht nur einzelne Männer, sondern die gesammte Kirche sollte zu der großen Arbeit berufen werden, damit auch die aus dem schrofferen Auseinandertreten der Gegensätze zuletzt resultirende Erkenntniß ein um so klareres und gesicherteres Gemeingut würde. Sodann aber haben doch schon diese Verhandlungen auf das bevorstehende Größere vom wichtigsten gleichsam die Bahn vorzeichnenden Einflusse seyn müssen. Wie der Kampf ein Vorspiel der großen arianischen Streitigkeiten ist, so auch die Entscheidung. Wie der alexandrinische Dionysius, indem er seinen arianischen Satz zurückzog, dem christlichen Gemeinbewußtseyn, das auch in ihm stets eine Macht

[36]) Die andere Auffassung wäre: die Drei bilden den Einen allmächtigen Gott, indem sie wie verschiedene Linien in Einer Spitze, oder in Einem Mittelpunkte zusammentreffen. Bei dieser Anschauung, wie bei der andern, sind die Unterschiede, oder daß eine Trinität ist, vorausgesetzt als gegebene, und von da wird zu ihrer Zusammenfassung fortgeschritten. Aber bei der letzteren Anschauung sind und bleiben die Drei einander völlig coordinirt, was auch bei Athanasius noch nicht Statt findet.

geblieben war, und dem es nicht genügen konnte, von einem wenn auch noch so hohen Geschöpf erlöst zu seyn, sein gutes Recht ließ: so läßt sich zum voraus nichts Anderes erwarten, als daß, wie große Schwankungen auch vorangehen mögen, die Kirche in demjenigen, was ihr Fundament bildet, sich sicher zurecht zu finden gewußt habe. Es muß aber auch zur Zeit der Dionyse auf die Befestigung jenes Gemeinbewußtseyns von großem Einfluß gewesen seyn, daß sich in dem Kampfe zeigte, es wolle von den Streitenden Keiner den Sohn zu einer Creatur machen, oder auch nur ihn entschieden und bewußt dem Vater subordiniren. Der altkirchliche Satz von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater war durch diese Kämpfe nur neu belebt worden, aus ihm aber hatte sich endlich um so klarer durch den momentanen Versuch, den Sohn in der Zeit gesetzt zu denken, die Einsicht entwickelt, daß des Origenes Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes eine unausweichliche und in die Kirchenlehre aufzunehmende Folgerung der Wesensgleichheit oder wahren Gottheit des Sohnes sey, wenn man nicht in Sabellianismus oder Arianismus übergehen wollte.

Seit Tertullian ist der Schauplatz der dogmatischen Bewegungen nur die orientalische Kirche gewesen: die occidentalische verschwand aus dem Gesichtskreis. Erst mit Dionysius von Rom greift sie wieder ein: zeigt sich aber in Vergleich mit Tertullian plötzlich so fortgeschritten, ja geändert, daß uns nach Mittelgliedern verlangen muß, die auch nicht werden gefehlt haben. Zwar während die griechische Kirche sich mit der hellenischen Philosophie so befreundete, daß sie von Gott als dem Ὄν nicht ganz hinwegkommen konnte (auch das ἀγέννητον, was die Gottheit sensu strictissimo bezeichnen und nur dem Vater zukommen sollte, ist nur eine neue Wendung des alten Ὄν), womit dann von selbst gegeben war, daß der Sohn an diesem innersten göttlichen Wesen nicht Antheil haben könne, mithin dem höchsten Gott wenn auch zum Theil wider Willen subordinirt werden mußte: so ist die occidentalische Kirche der hellenischen

Philosophie und ihrem Gottesbegriff, wie es scheint, stets fremd geblieben. Sie wagt es darauf, ausgehend von den christlichen Thatsachen, den alten Gottesbegriff trinitarisch umzugestalten; sie läßt nie davon ab, dem Sohn wahrhaft göttliche Substanz zuzuschreiben, was sich von selbst dadurch vollzieht, daß sie nicht, wie Origenes ein göttliches Ὄν hinter der göttlichen δόξα hat, sondern diese δόξα, woran jedenfalls der Sohn Theil hat, zu dem inneren göttlichen Wesen rechnet oder dieses zu ihr zieht. Aber während Tertullian diese Hypostase des Sohnes, auf die wir ihn und seine Schule so stark dringen sehen, nur mit einer entschiedenen Subordination des zwar aus dem innersten Wesen Gottes hervorgegangenen Sohnes unter den Vater erkaufen sahen, so zeigt sich dagegen bei dem römischen Dionysius ein halbes Jahrhundert später eine sehr veränderte Physiognomie, die Subordination nämlich mächtig zurückgedrängt, die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn nicht blos behauptet, sondern auch so fortgeführt, daß fortan der hypostatische Unterschied des Sohnes nicht mehr in Tertullians strengerer Weise bleibt, sondern sich in etwas dem Sabellianismus nähert, nur daß die Unterschiede selbst nicht erst durch die Welt eintreten, sondern in das immanente göttliche Wesen selbst als ewige und simultane verlegt werden. Zur Ausfüllung dieser Lücke dürfte nun eine in der neuern Dogmengeschichte übersehene Erscheinung alle Beachtung verdienen, ich meine Zeno, Bischof von Verona. Die Meinung, die ihm zugeschriebenen, zuerst 1508 zu Venedig herausgegebenen Werke (Bibl. Max. PP. T. 3, 356 ff.) gehören, so weit sie nicht ganz andere Urheber haben, einem Zeno an, der etwas vor Ambrosius (um 360 n. Ch.) blühte, und Bischof in Verona gewesen sey, stützt sich auf den Brief des Ambrosius an Bischof Syagrius in Verona (Ambr. Opp. 5, 297.: puellam (Indiciam) Zenonis sanctae memoriae judicio probatam ejusque sanctificatam benedictione — in periculum reatus deducendam arbitrare.). Allein diese Stelle sagt nicht, daß die Nonne aus Verona, oder dieser Zeno, der sie einsegnete, Bischof in Verona war. Aus äußern Gründen

wird nicht viel dagegen einzuwenden seyn, der Angabe Glauben zu schenken, daß diese Werke einem Bischof Zeno in Verona gehören, der um die Zeit des Origenes und Cyprian und unter Gallienus gelebt habe: es sey denn, daß innere Gründe widersprechen (vgl. Bibl. Max. l. c. 357 ff.). Allein die Stücke, die wir hier in Betracht ziehen werden, haben einen trinitarischen Lehrbegriff, der nach dem nicänischen Concil gar nicht mehr kirchlich zulässig war, und der ihnen zwischen Tertullian oder Hippolytus und Dionysius von Rom ihre Stelle anweist. Dabei ist er so höchst eigenthümlich und originell, daß er schon um deßwillen eine eingehendere Erörterung verdient. In der Homilie 1. über die Genesis (l. c. 359ª.) wird zuerst gegen die ewige Materie und die Zweiheit von entgegengesetzten Principien ähnlich gesprochen, wie vom alex. Dionysius in der obigen Stelle. Vielmehr sey Gott das Princip: er habe aus sich selbst sich das Princip des Seyns selbst gegeben. Aus sich ist er, was er ist, allein unveränderlich und immer sich selbst gleich. Das ist unser Gott, der sich in Gott unterschieden hat. Der Vater, der sich in seinem bleibenden Stande (statu, man erinnere sich an Tertullian) in seiner Ganzheit verdoppelt hat zum Sohn, um sich nichts zu rauben. Hic est Deus noster, qui se digessit in Deum, hic Pater, qui suo manente integro statu, totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibimet derogaret. Denique alter in altero exultat, cum spiritus s. plenitudine una originali coaeternitate renitens. Quemadmodum, si dicere dignum est, duo maria quae in semet recumbunt, freto aestus alternos in unum conferente connexa: quae licet sui proprietate, locis, vocabulisque discreta sint, tamen trini profundi vaporis (*ἀποῤῥοίας*) una virtus, una substantia, una est fluendi natura, nec potest incomprehensibilis communisque undae dividi magnitudo, et tamen utrunque (utrinque?) commeando largiflua, utrisque propria, nulli privata. Etenim damnum patientur ubertatis et gratiae si adimatur (sc. id), quod uno eodemque aestu alterum ex altero decoratur. Die dunkle Stelle vergleicht Vater und Sohn mit zwei in sich

ruhenden Meeren, deren Wasser aber in einer Meerenge verbunden sind und zusammenschlagen. Jedes der Meere ist etwas für sich, durch seine Eigenthümlichkeit, durch Ort und Namen von dem andern unterschieden; aber beide sind nicht verringert dadurch, daß noch ein anderes ist: sondern verbunden sind sie durch die Meerenge, vermöge deren beide, die ohnehin Eines Wesens sind, an Fülle gewinnen, während sie beide verlören, wenn der Austausch aufhörte und ihnen das genommen würde, daß durch die zusammenschlagende Brandung von beiden das Eine durch das andere geschmückt wird. Der heil. Geist scheint hier als das Verbindende bezeichnet, aber das Hauptgewicht der Betrachtung fällt noch auf Vater und Sohn. Aehnlich die dritte Homilie: „Der Sohn ist dem Vater gleich. Er sagt: der Vater ist in mir, und ich in dem Vater; einer umfaßt den andern (invicem se capit) mit dem heil. Geist." Das Verhältniß zwischen Vater und Sohn wird noch specieller behandelt in den Homilien de aeterna Dei generatione (l. c. S. 386.), und wenn das Angeführte zeigt, daß die successive Trinität Tertullians ihm zur simultanen geworden ist, die sabellianischen Kämpfe also nicht umsonst an ihm vorübergezogen sind, denn die tertullianischen gradus verlegt er als simultane in den status des göttlichen Wesens, in welchem er mehrere Centra denkt, die unbeschadet ihrer Verbindung in sich ruhen, so zeigt die letztere Stelle dagegen doch noch auffallende Verwandtschaft mit Tertullian. Zwar der Sohn heißt totus de toto, nicht blos portio: der Vater zeugte in den Sohn ein anderes Ich (pater in ipsum alium se genuit ex se) aus sich, aus seiner ungewordnen Substanz (ex innascibili [i. e. ἀγεννήτῳ] sua substantia), aus Gott wird Gott geboren, aus dem Ungebornen der Eingeborne. Aber er sagt auch: vor allen Aeonen habe der Vater in dem tiefen Geheimniß seines heil. Verstandes, in unerforschlichem, allein ihm bekanntem Bewußtseyn den Sohn umfaßt nicht ohne Liebe zu ihm, aber ohne ihn noch zu offenbaren. Hom. 2.: „Aus dem Munde des ewigen, seines Geheimnisses allein bewußten Vaters, gieng, damit das All, was nicht war,

geschaffen würde, der eingeborne Sohn hervor, seines Herzens edler Gast (cordis ejus nobilis inquilinus). Von da an ward er sichtbar, weil er das menschliche Geschlecht besuchen sollte, sonst in Allem dem Vater gleich." Ja noch bestimmter sagt die dritte Homilie, daß vor der Weltschöpfung der Vater den Sohn in seinem Bewußtseyn verschlossen hielt (nescio qua sua conscientia velatum) und ihn zwar mit Liebe, aber noch ohne die volle Unterscheidung von sich umfaßte (non sine affectu, sed sine discrimine.). Aber damit er die ausgesonnene Ordnung der Dinge ins Werk setzte, stößt jene unaussprechliche Kraft und unbegreifliche Weisheit aus dem Herzen das Wort aus. Da pflanzt die Allmacht sich fort, aus Gott wird der Gott geboren, der das All des Vaters in sich hat, nichts dem Vater entziehend, denn was des Sohnes ist, ist des Vaters: was des Vaters, ist beider (excogitatarum ut ordinem instrueret rerum, ineffabilis illa Virtus, incomprehensibilisque Sapientia e regione cordis eructat verbum. Omnipotentia se propagat. De Deo nascitur Deus, totum Patris habens, nihil derogans Patri — quia, quod est Filii, Patris est, quod Patris, amborum). Es freut sich der Vater in seinem andern Ich, das er aus sich erzeugte (Laetatur Pater in alio se, quem genuit ex se). Die Art dieser Erzeugung ist unerforschlich; aber zu meinen, der könne nicht gezeugt heißen, der hervorgieng, ist wahnsinnig. Denn der Sohn beschränkt sich (temperat se) der Natur wegen; ne aeternae majestatis dominum non possit mundi istius mediocritas sustinere. Das Letztere sucht das ewige göttliche Wesen des Sohnes gegen den Schein sicher zu stellen, daß der Sohn der Welt zu nahe gerückt werde, wenn er erst zur Weltschöpfung aus Gott hervorgieng als sein Wort. Allein unverkennbar haben wir doch hier den Hervorgang des Sohnes aus dem Herzen des Vaters, und das bestimmte discrimen erst mit der Weltschöpfung, und in Vergleich mit Tertullian ist nur noch das Bemühen sichtbar, die ewige volle Gottheit des Sohnes in dem Vater (in corde Patris), nach dem Hervorgang zu hypostatischem Daseyn die Coordination des Sohns mit dem Vater, überhaupt

aber die bleibende, simultane Trinität bestimmter zu sichern. Der Satz, daß der Vater in dem Sohn sein anderes Ich (alterum se), oder sich in der Objectivität habe, wird später (im 5. Jahrh.) in der den Werken Cyprians angehängten Schrift de Sina et Zion adv. Jud. so ausgebildet: Salvator speculum Patris immaculatum, eo quod sanctus spiritus, Dei filius geminatum se videat Pater in Filio, et Filius in Patre utrique se in se vident; ideo speculum immaculatum. Aehnliches werden wir aber auch schon bei Athanasius und Hilarius finden.

Die Hauptmomente von Zeno's Christologie (wenn die betreffenden Abschnitte ächt sind, wofür mir Vieles spricht, was ich aber doch nicht so sicher behaupten möchte, als von den vorigen Stücken) sind folgende. Es ist eine doppelte Geburt (ähnlich wie Tertullian und Hippolytus sagten) bei dem Sohne zu unterscheiden: die erste war ohne Mutter, die zweite ohne Vater. Im Leib der heil. Jungfrau bereitet er sich einen Leib (von der Seele ist nicht die Rede). Gott weint, aus Liebe zu seinem Bilde in ein Kind zusammengedrängt (Amore imaginis suae coactus in infantem vagit Deus). Die Jungfrau faßt den, den die Welt und ihre Größe nicht faßt. Er entkleidet sich inzwischen seiner Würde, aber nicht seiner Macht. Der unterwirft sich den Stufen des Alters, dessen Ewigkeit kein Alter in sich zuläßt. Menschliches Leben entlehnt derjenige der Zeitlichkeit, der den Zeiten die Ewigkeit verleiht. Gegen sein Bewußtseyn leidet er als schwacher Mensch, damit dem Menschen, der durch des Todes Gesetz hingerafft war, die Unsterblichkeit zu Theil würde. Diese Stelle erinnert an altchristliche Gesänge. Etwas Doketisches tritt de nat. Chr. hom. 2. hervor, wo begründet wird, daß zur jungfräulichen Empfängniß auch die jungfräuliche Geburt (sine dolore u. s. w.) gehöre. Als Gott mußte er seyn können, was er wollte: so ward er, was er nicht war, hörte aber nicht auf, zu seyn, was er zuvor gewesen war (hom. 1. de nat. Chr.: Vultis scire in compendio veritatem? Factus est, quod non erat: nec tamen desiit esse ante quod fuerat).

Jenes Doketische darf aber nicht befremden, es ist, wenn wir an Hippolytus oder Methodius denken, der Zeit nicht fremd. Das Zurückstellen der Seele Christi ist nach Origenes lange allgemein, und ist ein starkes Zeichen des Alterthums. Ohnehin kann die Verwerfung (hom. de nativ. Chr. 1.) des Ebjonismus, welcher lehre, Jesum Chr. ab utero Mariae sumsisse principium, Deumque exinde ob justitiam factum esse, non natum), des Subordinatianismus, der zwar den Sohn Gottes Gott nennt, sed non ex Patre nobilitatis perpetuitate progenitum, fuisseque tempus quando non fuit, und der Judaea secta, die Vater und Sohn nicht unterscheiden will, nicht auffallen. Denn was das Zweite besonders anlangt, so fanden wir ja jedenfalls die Lehre, daß eine Zeit war, wo der Sohn nicht war, im dritten Jahrhundert in mehrfacher Form vorgetragen, aber auch von vielen Kirchenlehrern, z. B. Origenes, ausdrücklich mißbilligt.

Es dürfte hier der angemessenste Ort seyn, um noch von einigen andern Männern der lateinischen Kirche zu sprechen, von Arnobius und Minucius Felix, von denen wenigstens der Erstere ein Afrikaner ist, und welche beide noch in das dritte Jahrhundert fallen, sodann von Lactantius, dem Schüler des Ersteren.

Arnobius sucht aus Christi Wundern zu zeigen, daß er nicht Einer aus uns war (adv. Gent. 1, 45 f.), sondern um der großen Gaben willen, die er uns gebracht, Gott genannt zu werden verdient (1, 42.). Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intima, Deus ab incognitis regnis et ab omnium principe Deus sospitator est missus. „Zwar sagt ihr," ruft er den Heiden zu: „euer Gott ist gestorben." „Aber der Tod ist nichts Schimpfliches, Sokrates und Andere haben durch den Tod nicht verloren, ebensowenig ihre Sache. Aber es hat auch das einfache göttliche Wesen in seinem Tode nicht gelitten. Wäre die Sibylle, die ihr von Apoll erfüllt glaubt, von frevelnden Räubern getödtet worden: würdet ihr sagen, Apollo sey in ihr getödtet? Der Tod traf den angenommenen Menschen, nicht ihn, das Getragene nicht den Tragenden (mors

gestaminis fuit, non gestantis). Und auch dieses hätte er nicht zu erdulden gehabt, wenn nicht ein so großes, geheimnißvolles Werk zu vollbringen gewesen wäre" (1, 62.). Jenes Beispiel von der Sibylle könnte andeuten, daß ihm Christus nur ein Prophet war. Allein er nennt ihn ja auch Deus radice ab intima und 1, 60.: vis invisibilis, habens nullam substantiam corporalem: und von solcher Hoheit war er, daß er eine Decke düsterer Materie um sich nehmen mußte, worauf das Auge könnte geworfen, und worauf der Blick der trägen Betrachtung möchte geheftet werden. Hätte er sich auf Erden so darstellen wollen, wie seine primogenia natura ist, wer hätte ihn sehen können? Also nahm er menschliche Form an, und verdeckte seine Macht unter der Aehnlichkeit mit unserem Geschlecht, um gesehen zu werden und alles ausführen zu können, um dessen willen er in die Welt gekommen war, in Befolgung des Gebotes und Auftrages des höchsten Königs. So wenig ist sein Christus ein Mensch, daß er vielmehr stark genug an das Doketische streift, und selbst das Wort: homo simulatus sey Christus gewesen, sich scheint gefallen zu lassen (1, 61.). Der eigentliche Kern des velamen oder tegmen, d. i. seiner Menschheit ist seine primogenia natura. Daher leitet er von Christi Tode, als der Wegnahme jener Hülle die eigenthümliche Wirkung ab, daß er nun nach seinem Wesen gesehen wurde, besonders von den Geistern, deren sich ein Schrecken bemächtigte, da derjenige als Gott erkannt ward, der als Einer von uns war geachtet worden. (Exutus corpore, quod in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cujus esset aut magnitudinis sciri: novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit etc. Quid enim restabat, ut fieret, postquam Deus est cognitus is, qui esse jam dudum unus judicabatur e nobis? 1, 53.) Als Christi Werk behandelt er vornehmlich nur die Lehre des wahren gegen Alle gleichgesinnten, nicht strafenden, keine Opfer verlangenden Gottes und die Darstellung der göttlichen Sanftmuth und Milde in seiner Person. Er ist Mittler der Offenbarung

Gottes; constitutive Bedeutung hat ihm die Idee des Gottmenschen nicht, die er bei seinem unausgebildeten Lehrtypus auch kaum erreicht. Doch bleibt die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß er nicht mit allen Mysterien des Christenthums vor den Heiden hervortreten wollte, und namentlich die Trinität zurücktreten läßt, weil ihm die Einheit Gottes besonders ein schlagender Grund gegen die Heiden schien, den er durch die Trinitätslehre konnte zu erschüttern fürchten, zumal er deren Auseinandersetzung sich nicht gewachsen fühlen mochte; was aber wieder beweist, daß er nicht tiefer in die christliche Lehre eingedrungen ist. — Noch dürftiger ist die Ausbeute bei Minucius Felix. Er sagt (Octavius c. 20.), alle Philosophen von Namen lehren Einen Gott, wenn auch unter verschiedenen Namen. So daß Jedermann glauben muß, entweder die Christen seyen jetzt Philosophen, oder die Philosophen seyen schon damals Christen gewesen. Als Hauptlehren, die das Christenthum charakterisiren, erscheinen bei ihm, ähnlich wie bei Arnobius, nur die Einheit Gottes, seine Unsichtbarkeit und Allwissenheit, seine Vorsehung, sodann das Ende der Welt und die Auferstehung der Todten. Nur beiläufig wird von Christus (c. 29.) gesagt: „Unserer Religion schreibt ihr einen schuldigen Menschen zu und rechnet ihm sein Kreuz an. Darin irrt ihr weit von der Wahrheit ab, wenn ihr meint, ein Schuldiger habe verdient, oder ein Irdischer vermocht und bewirkt, als Gott geglaubt zu werden (— erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum)". Doch liegt darin nicht blos, Christus sey heilig, sondern auch nicht von der Erde, und darum werde er als Gott geglaubt. „Wehe dem," fährt er fort, „dessen ganze Hoffnung auf einem sterblichen Menschen ruht; seine ganze Hülfe ist dahin, mit dieses Menschen Hingang." Vom heil. Geist und der Trinität reden beide nicht.

Lactantius (Instit. 4, 5—29.) gehört zwar durch seine bisher wenig beachtete eigenthümliche Christologie an eine andere Stelle: doch Dasjenige, was er Traditionelles hat, und was mit seinem Eigenen in einem gewissen Wider-

spruche steht nach Ton und Form wie nach seinem Inhalt, ist dem von Zeno angeführten merkwürdig ähnlich. Ich meine dasjenige, was er von dem präexistenten höheren Wesen Christi sagt, was um so merkwürdiger ist, da sich ihm die Lehre von Christi höherer Natur schon sichtlich abgeschwächt hat, in seine Anschauungsweise nicht mehr paßt, so aber wie er sie noch hat, von dieser nicht producirt seyn kann, also sich als Trümmer einer ganz andern Weltanschauung darstellt; so daß Lactantius ebendadurch zu einem schlagenden Beweise für die Richtigkeit unserer Auffassung der Geschichte des Dogma's vor Arius wird. Der Sohn Gottes, sagt er, ging aus Gott hervor zur Weltschöpfung, wie ein Wort aus dem Munde, aber hypostatisch, nicht als tacitus spiritus. Dieser Sohn heißt auch Wort Gottes, was bei den Griechen noch besser durch Logos ausgedrückt wird, denn Logos heißt auch Vernunft (l. c. 8. 9.). Von den andern Engeln ist er sehr verschieden. Quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, spiritus naribus, ore sermo procedit, magna inter hunc Dei Filium ceterosque angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt, qui non ad doctrinam Dei tradendam sed ad ministerium creabantur. Ille vero, quum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce ejus ad populum fuerat usurus, i. e. quod ille magister futurus esset doctrinae dei et coelestis arcani ad homines perferendi. So ist er also der Sprecher Gottes, von Gott hervorgebracht, daß er spräche quod ipsum primo locutus est, ut per eum ipse ad nos loqueretur, et ille vocem Dei ac voluntatem nobis revelaret. Merito igitur Sermo et Verbum Dei dicitur: quia Deus procedentem de ore suo vocalem spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam majestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit. Diesen sensus und die potentia hat er vom Vater (de Patre tanquam rivus de fonte traduxit). Stellt diese Ableitung des Sermo Dei aus Gott für den Zweck der Weltschöpfung und der Offenbarung den Lactantius ganz in die

Reihe der abendländischen Kirchenlehrer besonders seit Tertullian, so ist er dem Zeno insbesondere auch ähnlich durch die mehrfach vorgetragne Lehre von Christi duplex nativitas, zur Weltschöpfung und zur Menschwerdung, sodann noch näher durch die Beschreibung der ersten, in der er sine matre sey, wobei er gegen die Lehre des Orpheus und Hermes protestirt, die den Sohn aus einem Geschlechtsdualismus in Gott, der sowohl αὐτοπάτωρ, als αὐτομήτωρ sey, hervorgehen lassen. Ein orpheischer Vers lautete nach Apulejus: Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη. In der ersten Geburt vielmehr sey der Sohn ἀμήτωρ, in der zweiten ἀπάτωρ. Endlich wendet Lactantius mit den Aelteren, besonders aber auch mit Zeno auf die erste Geburt des Sohnes die Worte an: eructavit cor meum verbum bonum und zeigt in der obigen Stelle, wie auch ihm der Sohn zuerst in der mens Gottes verschlossen war, dann aber durch Gottes Sprechen hervortrat. Diß Alles beweist hinreichend auch bei ihm die Wesensgleichheit der präexistenten Hypostase des Sohns mit dem Vater.— Allerdings verräth sich aber auch bei Lactantius eine starke rückläufige Bewegung. Ist der Sohn hervorgegangen zur Weltschöpfung und Offenbarung Gottes in ihr: so kann zwar an sich der Lehrbegriff noch schwanken zwischen der sabellianischen und arianischen Möglichkeit, und diß Schwanken ist den Vätern von Tertullian bis Origenes charakteristisch, konnte auch nur durch eine Sonderung der Elemente gehoben werden, durch eine consequente Durchführung der heterogenen Principien, denen sie sich alternirend hingaben, zu entgegengesetzten Systemen. Diese Unentschiedenheit geht jedoch schon durch das bestimmte Hervortreten des Sabellianismus im dritten Jahrhundert theilweise auseinander: und auch Lactantius, wie wir sehen, hat sehr bestimmt, wenn auch noch inconsequent, Parthei ergriffen, die hypostasenlose sabellianische Ansicht weit von sich stoßend, aber auch dafür dem Subordinatianismus um so entschiedener zugewandt, während dagegen Zeno die Subordination, die mit dem Hervorgange des Sohnes erst zur Weltschöpfung gegeben ist, zwar durch die Lehre, daß schon zuvor der Sohn im Her-

zen des Vaters Gegenstand seiner Liebe war, gleich ewig mit Gott, zu paralysiren sucht, aber nicht über die Unklarheit hinauskommt, wie sich denn das ewige Seyn des Sohnes im Vater zu seiner Hervorbringung für den Zweck der Weltschöpfung und Menschwerdung verhalte. Dionysius von Rom dagegen scheint die Hervorbringung ganz bei Seite gelassen und allein bei der ewigen Einheit des Sohns mit dem Vater im Unterschiede von ihm beharrt zu haben, ohne die Art dieses Seyns und ob in Gott eine ewige Zeugung oder Hervorbringung des Sohnes sey näher zu erörtern. Der alexandr. Dionysius endlich kommt, wie Zeno auf eine Art Verdoppelung des νοῦς in Vater und Sohn.[37])

[37]) Mit einem Worte mag hier der Vollständigkeit wegen des Victorinus gedacht werden, der als geborner Grieche, und doch lateinischer Bischof in der Mitte zwischen dem Morgen- und Abendlande steht. Wir haben von ihm ein größeres Fragment de fabrica mundi, und Scholia in Apocalypsin (vgl. Victorini Petavionensis in Pannonia superiore episcopi opera in Gallandii Biblioth. Vett. PP. T. 4, p. 49—64.). Die Aechtheit des Fragments ist unbezweifelt: es ist aber zum Theil kaum verständlich um der schlechten Latinität und der Unbeholfenheit des Ausdrucks willen, die auch dem Hieronymus auffiel, und die in der andern Schrift in etwas minderem Grade sich zeigt, was Sache der Abschreiber seyn könnte. In dem Fragment nun wird nicht blos gesagt: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum; — sic dicit Pater ejus: eructavit cor meum verbum bonum, und Johannes: in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum — omnia per ipsum facta sunt, et sine eo factum est nihil, sondern auch der Menschwerdung des Sohnes gibt er eine so hohe Stelle, daß er sie und die Geschichte Christi als die das All beherrschende Idee vermöge einer Zahlenmystik, die sich schon bei Aelteren findet, ansieht. Der Sohn bei dem Vater ist ihm die Einheit der sieben Geister bei Jesaja; in den 6 Schöpfungstagen sollten diese der Reihe nach sich offenbaren. Die Siebenzahl aber kommt dadurch heraus, daß er am Menschengeschlecht zwei Hauptoffenbarungen vollzog: denn erstens stellte er sich in der Menschheit dar als Princip der Gottesfurcht, zweitens des Segnens und der Heiligung. Aber weiterhin wird auch das Sechstagewerk typisch für die Parallele mit Christi Geschichte und besonders der Leidenswoche benützt. (c. 2. 6.). Z. B.,

Dieſe ganze Reihe von Männern aus der morgen- und abendländiſchen Kirche zeigt bei allen noch übrigen Differenzen und Unbeſtimmtheiten offenbar einen feſten, ſich gleichbleibenden Kern der Lehre. Alle halten an der Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, wie an dem Unterſchied ſeiner präexiſtirenden Hypoſtaſe von der des Vaters feſt. Aber ebenſo

da Chriſtus gekommen ſey (in carnem conversus), daß Adam umgeſchaffen würde, ſo habe er an demſelben Wochentage die Menſchheit angenommen, an welchem Adam geſchaffen ward, gelitten an dem Tage, wo er fiel u. ſ. w. Da liegt der Gedanke der vollen recapitulatio zu Grunde., den wir bei Irenäus ſchon fanden. Mit dieſem Fragmente, deſſen Schluß auch von der Apocalypſe handelt, hat die andre Schrift in Styl und Gedanken die unverkennbarſte Verwandtſchaft. So werden ſehr häufig die septem spiritus zur Erklärung apocalyptiſcher Stellen benützt; es iſt die Zahlenmyſtik des Fragments auch in den Scholien, beſonders aber auch die Conſtruction der Weltgeſchichte nach der Siebenzahl, die dem Verfaſſer der letztern den ungerechten Vorwurf des Chiliasmus z. B. bei Cave zuziehen, während der Schluß der Scholien ausdrücklich dagegen proteſtirt, daß das vollendete Reich Chriſti nur 1000 Jahre und nicht ewig währen werde. Beide Denkmale legen aber allerdings auf die Eſchatologie, das Gericht durch Chriſtus und die Vollendung am letzten Weltentag ein ſehr ſtarkes Gewicht. Dieſe Scholien geben eine weit reichere chriſtologiſche Ausbeute; allein es hat die Schrift wahrſcheinlich durch Interpolationen gelitten, die daher auch die chriſtologiſchen Elemente verdächtigen können. So wird die Zahl 666 zu Apoc. 13, 18. neben älteren und abgeſchmackten Erklärungen (τειταν, Diclux) auch auf ein verbum gothicum Γενσῆριχος bezogen. — Die Stelle nun 1, 4.: „der da iſt und der da war, und der da kommt“ erklärt er ſo: Est, quia permanet, erat, quia cum Patre omnia fecit, et nunc ex virgine initium sumsit, venturus est, utique ad judicandum. Er hat die Menſchheit erlöst durch ſeine Leiden (1, 5. 5, 4. 12, 1—4.). Der Tod iſt debitum jedes Nachkommen Adams; aber nicht Chriſti (qui de semine natus non erat, nihil morti debebat, propter quod eum devorare non potuit, id est in morte detinere). Er ward agnus, aber tanquam leo confregit mortem (5, 5.). So ward er Erbe (heres Domini, nicht Diaboli), ut possideret substantiam morientis, i. e. membra humana (5, 4. 5.). Ut sicut per unum corpus omnes homines debito mortis suae ceciderant, per unum etiam corpus universi credentes renati in vitam resurgerent. Die

stellen sich auch schon mancherlei Anzeichen eines immer fester concrescirenden kirchlichen Lehrtypus in derselben Richtung ein. Der Sabellianismus tritt seit dem Streit der Dionyse zurück, und wird auch im folgenden Jahrhundert von den Arianern und

höhere Natur Christi wird auch hier als Einheit der sieben Geister beschrieben (Apoc. 1, 4. 5, 6.), aber zu c. 11, 1. sagt er: Patrem esse dicimus et hujus Filium Christum ante originem seculi apud Patrem genitum, hominem factum in anima vera (?) et carne, — morte devicta et in coelos cum corpore a Patre receptum effudisse Spiritum S. — Hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc esse manum Dei et Verbum Patris ex Deo, per omnia Dominum et conditorem orbis. Der Verfasser kämpft besonders eifrig gegen den Dualismus, der das alte und neue Testament auseinander reißen wolle. Das Wort sey der Stifter beider Testamente. Alles im A. T. behandelt er als Typus auf Christus. Aber der Typus ist noch einem ungeöffneten Siegel ähnlich, einem verschlossenen Tempel; ja ein Siegel hat sich in dem alten Bunde an das andere angereiht. Die Eröffnung der Siegel (Apoc. 5.), die keiner vollbringen kann, als der Löwe aus Juda, die Wurzel aus Davids Stamm, ist die Eröffnung des A. T. (v. 8. 9.); von Christus sind alle sieben Siegel gelöst auf Einmal: Er ist der geöffnete Tempel Gottes (vgl. Apoc. 5.). Der neue Gesang, der gesungen wird nach Eröffnung der Siegel durch seinen Tod, ist das Bekenntniß des Neuen im Christenthum. Neu ist, daß der Sohn Gottes Mensch werde (dessen Haupt Gott ist, Apoc. 1, 14.), daß er aufsteige gen Himmel mit dem Körper (den er mit dem Geist seiner Herrlichkeit geeinigt, Apoc. 1, 12.), neu, daß er die Sünden vergibt u. s. w. (Apoc. 5, 8. 9.). Demgemäß sieht er in dem Weibe, das mit der Sonne geschmückt und in Geburtswehen ist, die alte Kirche der Väter und Propheten, der Heiligen und Apostel (vor ihrer Verbindung mit Christo). Diese alte Kirche gemitus et tormenta desiderii sui habuit, usquequo fructum ex plebe sua secundum carnem olim promissum sibi videret Christum ex ipsa gente carnem sumsisse. So ist ihm also die Menschwerdung Gottes die Enthüllung des göttlichen Mysteriums, an dem die Edelsten der alten Zeit sich abarbeiteten in Sehnsucht. Natürlich denkt er diese Menschheit dann auch bleibend mit dem Worte verbunden. Um seiner Menschwerdung willen ist der Sohn nach dem Scholion zu Ap. 1, 16. zum Richter der Welt bestellt; der Vater wollte zeigen, quoniam verbo praedicationis judicabuntur homines (vgl. zu Ap. 6, 1. 2. 5.). Nur die höchste Offenbarung Gottes kann den Menschen richten.

Orthodoxen als eine kirchlich schon verworfene Ansicht behandelt, was auf die genannte römische Synode zurückweist. Auch gegen den Arianismus beriefen sich die späteren Kirchenlehrer auf diese Synode. Besondere Beachtung aber verdient die beginnende Reaction gegen das origenistische System, besonders dessen subordinatianische Seite, die freilich viel Unerfreuliches hat, aber das Gesagte schlagend erweist. Die erste noch leisere Polemik könnte schon am Schlusse des Glaubensbekenntnisses der antiochenischen Synode enthalten seyn.[38]) Aber eine weit stärkere findet sich schon um das Jahr 300. Es ist lehrreich, aus der Apologie des Pamphilus die Anklagepunkte gegen Origenes zu vernehmen, da dieselben schon vor dem arianischen Streit vorgebracht wurden, und wir daraus deutlich sehen können, was schon damals zur Rechtgläubigkeit im Allgemeinen verlangt wurde. Da Pamphilus in diesen Punkten nicht sagt, die Gegner des Origenes irren selbst und verlangen was falsch sey, sondern da er die Stellung einnimmt, zu zeigen, Origenes leiste, was sie verlangen, ja zugibt, es wäre häretisch, wenn er lehrte, was die Gegner ihm zuschreiben, so ist diß Denkmal um so interessanter; wo-

---

[38]) Die Einheit Christi εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται wird ausführlich vertheidigt: Es ist aber von Pamphilus Apol. c. 5. als fünfte Beschuldigung gegen Origenes dieses zu widerlegen für nöthig befunden worden, daß er zwei Christus lehre. Da nun Paul von Samosata nicht zwei Christus, sondern einen Logos und einen Menschen lehrt, den letztern aber durch die Verbindung mit dem erstern zum Christus werden läßt, so werden die Worte des Glaubensbekenntnisses (Hahn, Bibliothek S. 96.) sich nicht auf Paul beziehen: es wäre denn, daß Paul auch hier unredlich, von der Zeugung des Logos so gesprochen hätte, daß es den Schein gewinnen konnte, auch er gebe dem Logos eine Hypostase (wie dem Menschen Jesu), sey es vor der Weltschöpfung, wie der unächte Brief des Dionysius von Alex. will, oder bei der Menschwerdung, wie Ehrlich meint, bei der die bis dahin unpersönliche ἐνέργεια persönlich geworden sey: eine Ansicht die mit Tertullians u. A. Personwerdung bei der Schöpfung Analogie hätte, aber nicht dem Paul angehört hat, vgl. Schwab, de Pauli Samos. vita atque doctrina diss. inaug. 1839. §. 12. S. 64 f.

bei uns hier gleichgültig seyn kann, ob er den Origenes reinigen konnte oder nicht; ebenso auch, ob Eusebius vielen Antheil an dem ersten Buche der Apologie hatte oder nicht. Sie ist jedenfalls zwischen 307 und 309 n. Ch. geschrieben.

Der erste Vorwurf ist, daß Origenes den Sohn nicht geboren oder gezeugt seyn lasse: was nicht den Sinn hat, er mache keinen Unterschied zwischen dem ungezeugten Vater und dem Sohn, sondern wie die Antwort zeigt, er lasse den Sohn nicht Sohn Gottes von Natur seyn: während er hätte sagen sollen, er sey aus des Vaters Substanz, und andern Wesens als die Creatur.[39]) Der zweite: Der Sohn sey zur Subsistenz durch προβολή nach valentinianischer Weise gekommen. Der dritte: er wolle Christus nicht auch Gott nennen, sondern einen bloßen Menschen. Der vierte: er behandle Christi Geschichte doketisch. Der fünfte: er lehre zwei Christus. Bei dem letztern Punkt ist noch besonders die Andeutung merkwürdig: die starke Hervorhebung der menschlichen Seele Christi erwecke Manchen diesen Schein und mache Anstoß. „Si quis sane offenditur, quod dixit, Salvatorem etiam animam suscepisse, nihil de hoc amplius respondendum puto, nisi quod hujus sententiae non Origenes auctor est, sed ipsa sancta scriptura etc." Woraus wieder ersichtlich, wie sehr über dem vorwaltenden Gedanken an Christi höhere Natur die Vollständigkeit der menschlichen Seite im Bewußtseyn der Kirche zurücktrat. Wir werden dasselbe auch in den Anfängen des Athanasius finden.

Ein anderes sehr wichtiges Dokument für den Charakter des kirchlichen Gemeinbewußtseyns in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. sind die zwei antiochenischen Synoden gegen Paul

[39]) Pamphilus führt dagegen eine Reihe von Stellen an, in welchen der Sohn Licht vom Licht, Liebe aus Gott der die Liebe ist, Ausfluß aus Gott, ja ὁμοούσιος mit dem Vater heiße. Letzteres stammt vielleicht von Rufin: wiewohl wir fanden, daß später auch Dionysius Alex., als diß Wort von ihm verlangt ward, dazu sich bereit zeigte. Aber daß in der Hauptsache Rufins Uebersetzung uns des Pamphilus und Eusebius Schrift gibt, beweist Hieronymus durch den Vorwurf, daß arianisches Gift in der Abhandlung sey. Vgl. die Einleitung zu dieser Schrift bei de la Rue T. IV.

von Samosata (im Jahr 265 und 270.).[40]) Die Beschlüsse, die allerdings noch der strengeren dogmatischen Formulirung entbehren, und mehr exegetisch gehalten sind, sind auch von den Späteren als rechtgläubig anerkannt. Es zeigt sich darin noch ein starkes Uebergewicht des Vaters über den Sohn, z. B. gleich in dem Anfang; aber auch sonst sind Wendungen und Worte gebraucht, die nach dem Nicänum dürften vermieden worden seyn. Das Bekenntniß lautet: „Wir glauben, daß Gott d. h. der Vater ungezeugt, Einer, anfangslos, unsichtbar ist u. s. w." Durch seines geliebten Sohnes Offenbarung bekommen wir aber eine wenn auch bei unserer Schwäche unvollkommene Erkenntniß von ihm." „Der Sohn ist γεννητὸς," fährt es fort, „der eingeborne Sohn, des unsichtbaren Vaters Bild, der Erstgeborne der Schöpfung, Weisheit und Logos und Kraft Gottes, vor den Aeonen seyend nicht blos im göttlichen Vorherwissen (προγνώσει), sondern wir bekennen und verkündigen ihn, wie wir es aus dem A. und N. T. gelernt haben, als Gott dem Seyn und der Hypostase nach (οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει).[41]) Wer leugnet, daß der Sohn Gottes Gott sey vor Grundlegung

---

[40]) Eusebius der (s. o.) K.G. 7, 27 — 30. große Bruchstücke über die Verhandlungen dieser Synode gibt, sagt auch, daß ein dogmatischer Theil niedergeschrieben wurde, aber hat ihn nicht aufbewahrt. Das in den Acten der Ephesin. Synode gegen Nestorius aufgefundne Glaubensbekenntniß (bei Hahn l. c. S. 129.) ist unächt, denn es hat das Wort ὁμοούσιος, während wir wissen, daß die ant. Synode es vermied um des Mißbrauchs willen, den Paul damit trieb. Dagegen das bei Mansi 1, 1035. Hahn S. 91 ff. gegebene halte ich mit Hahn und Walch für ächt. Es steht weder ὁμοούσιος in demselben noch sonst eine Bestimmung, die nicht vollkommen in jene Zeit paßte. Nach dem Nicänum wäre seine Unbestimmtheit in wichtigen Punkten, die sich auch die Arianer zu nutz machten, nicht mehr begreiflich. Gerade um dieser noch übrigen Unbestimmtheit willen scheint jenes andere, unächte Glaubensbekenntniß unterschoben worden zu seyn.

[41]) Οὐσίᾳ wird sich nach dem Zusammenhang, als Gegensatz gegen προγνώσει, auf die Realität der Präexistenz beziehen. Das Vorherige bekennen später oft die Arianer, vielleicht gerade, weil es den Forderungen der antiochenischen Väter entspricht.

der Welt, und behauptet, daß man damit zwei Götter lehre, den achten wir als entfremdet der kirchlichen Regel und alle Gemeinen der allgemeinen Kirche stimmen uns bei (τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα, καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν). [42]) — Von diesem, der immer bei dem Vater war (σὺν τῷ πατρὶ ἀεὶ ὄντα) glauben wir, daß er des Vaters Willen zur Schöpfung des Alls vollbracht hat. — Durch ihn hat der Vater Alles gemacht, nicht als durch ein Werkzeug, noch als durch eine unpersönliche Weisheit (οὐχ ὡς δι' ὀργάνου οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου), da der Vater vielmehr den Sohn als lebendige persönliche Kraft (ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον) zeugte. Er erschien dem Abraham, unterredete sich mit den Patriarchen, bald als Engel, bald als Herr, bald als Gott bezeugt. Aber wir sagen auch, daß das Gesetz dem Mose durch den Dienst des Sohnes (διακονοῦντος τοῦ υἱοῦ) gegeben ward." [43]) — Und nun schreitet das Bekenntniß von dem präexistirenden Sohn zur Menschwerdung desselben fort. „Wir glauben und bekennen aber ferner, daß der Sohn, der Gott war bei dem Vater und Herr alles Gewordenen, vom Vater aus dem Himmel gesandt und Fleisch ward, die Menschheit annehmend: daher auch der Leib aus der Jungfrau, [44]) die ganze Fülle

[42]) Die orientalischen Bischöfe sandten auch die Epistola Synodica zu der diß Bekenntniß gehörte, in die occidentalische Kirche, an Dionysius von Rom, und an die alexandrinische, aber auch an alle Bischöfe, Presbyter und Diakonen κατὰ τὴν οἰκουμένην (Euseb. l. c. 7, 30. init.).

[43]) Wie überhaupt alles, was auf die hypostatische Präexistenz des Sohnes geht, zunächst zwar gegen Paul, von selbst aber auch gegen den Monarchianismus überhaupt, also auch gegen Sabellius gerichtet ist, so möchte ich namentlich in dieser emphatischen Hervorhebung der Betheiligung des Sohnes am Gesetz eine Beziehung auf die Sabellianer sehen, die ja den Orientalen nach dem Streit der Dionyse nicht unbekannt seyn konnten. Denn dem Vater schrieben die Sabellianer die Gesetzgebung zu, den Sohn aber schlossen sie vom ganzen A. T. aus.

[44]) Von der Seele ist gar nicht die Rede, was nach Apollinaris nicht mehr begreiflich wäre. — Der christologische Theil lautet so: Τὸν

der Gottheit leibhaftig in sich fassend, unwandelbar mit seiner Gottheit geeinigt und vergöttlicht ist. Daher Ein und derselbe Jesus Christus als Gott und Mensch im Gesetz und den Propheten verkündigt ward, in der ganzen Kirche aber, die unter dem Himmel ist, geglaubt wird als Einer."

Eröffnet wird das Bekenntniß durch folgende Worte: „Es däuchte uns gut, den Glauben, so wir vom Anfang her empfiengen und haben, der uns überliefert ist und bewahrt wird in der heil. allgemeinen Kirche bis auf diesen Tag, der in ununterbrochener Reihenfolge von den seligen Aposteln, die Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, auf uns kam, schriftlich folgender Gestalt auseinander zu setzen."

So ist durch diesen kirchlichen Act auch die höhere hellenische Form des Ebjonismus ausgeschieden (was auch, wie wir sehen werden, für die arianischen Kämpfe nicht ohne Bedeutung war): und wenn für diesen Zweck die Präexistenz der Hypostase des Sohnes bekannt werden mußte, so ist damit auch der Sabellianismus ausgeschlossen; wenn endlich das eigentliche Motiv der Verwerfung des Paul die

---

δὲ υἱὸν παρὰ τῷ πατρὶ ὄντα, θεον μὲν καὶ κύριον τῶν γεννητῶν ἀπάντων, ὑπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐνηνθρωπηκέναι (ὁμολογοῦμεν κ. τ. λ.)· διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται. (Diß lassen sie sich von Paul gefallen.) Οὗ χάριν ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς προεφητεύετο ἐν νόμῳ καὶ προφήταις, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάσῃ πεπίστευται, θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ, ἄνθρωπος δὲ καὶ ἐκ σπέρματος Δαυῒδ τὸ κατὰ σάρκα, τὰ μὲν σημεῖα καὶ τὰ τέρατα τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ἀναγεγραμμένα ὁ θεὸς ἦν ἐπιτελέσας, τὸ δὲ σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι τὸν αὐτὸν πεπειραμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς πρὸ τῆς σαρκώσεως ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς, ὡς εἷς, ὠνόμασται. (Folgen die Stellen Thr. 4, 20. 2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 10, 4. 9. Hebr. 11, 26. 1 Petr. 1, 10 f. 1 Cor. 1, 24.). Εἰ δὲ Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία πρὸ αἰώνων ἐστίν, οὕτω καὶ καθὸ Χριστὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὢν τῇ οὐσίᾳ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται.

Einsicht war, daß zum Begriffe des Christenthums die Gottheit des Sohnes in persönlicher Form, nicht als Kraft, gehöre, und wenn demgemäß des Sohnes vorweltliche Zeugung aus dem Vater gelehrt, dieses beides aber, die präexistirende Hypostase und die Zeugung aus dem Vater zu der bestimmten Lehre von dem ewigen Seyn der Hypostase des Sohnes bei dem Vater fortgebildet und darin zusammengefaßt ward: so sehen wir schon sehr bestimmt, welche Richtung die kirchliche Strömung gegen Ende des dritten Jahrhunderts eingeschlagen hat. Es ist diejenige, die ihre innere Nothwendigkeit in dem großen Gang der bisherigen Geschichte, ihrer anschwellenden und abklärenden Lehrentwickelung nicht minder als in dem innern, stets gegenwärtigen und Impuls gebenden Princip hat, und zu welcher die Arianer sich nur als die Spätgekommenen, oder, um in dem obigen Bilde fortzufahren, als die stehen gebliebenen auch wohl zurücklaufenden Wasser sich verhalten, die sich einstellten, als die Kirche mit ihrer günstig gewordenen politischen Stellung statt des frühern kampfreichen aber lebensvollen Laufes in die bequeme und weite, aber auch flache Ebene übergieng, und als in Folge dessen mit der massenhaft eindringenden Heidenwelt das Maaß der die vorchristlichen Elemente verarbeitenden, reinigenden und sich aneignenden Lebenskraft der Kirche wenigstens momentan außer allem Verhältniß zu seyn anfieng. Hiemit hat sich aber die Betrachtung zu einer neuen Seite zu wenden.

Schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zeigt sich, abgesehen von dem rasch eindringenden Heidenthum, innerhalb der Kirche selbst eine gefährliche Vermischung mit der Welt, eine bedenkliche Richtung auf das Aeußerliche, auf Macht und Ausbreitung, selbst auf Kosten der innern Wahrheit; endlich eine Befreundung mit heidnischer Philosophie ohne die nöthige Productivität zu deren Umgestaltung, welche trübend auf das christliche Bewußtseyn zurückwirken, und die Energie des Gewissens der christlichen Wissenschaft nach der Seite ihres Inhaltes, d. h. den Glauben lähmen mußten. [45])

[45]) Man denke an Paul v. Samosata (Euf. H. E. 7, 30.), dessen selbst

Schon diese mehr äußeren Gründe lassen das Gewitter, das sich im Anfang des vierten Jahrhunderts zusammenzog nicht als einen Blitz aus blauem Himmel erscheinen. Der Historiker hat aber auch noch die Aufgabe, aus dem Stande des dogmatischen Bewußtseyns jener Zeit selbst die große arianische Bewegung als eine mögliche, ja nach höherer Ordnung als eine für die kirchliche Lehrentwickelung noch nothwendige und heilsame zu begreifen.

Und hievon soll die Einleitung des nächsten Abschnitts handeln, wo wir die dogmatischen Zündstoffe zu dem großen Kampfe d. h. sowohl die Schwächen und Lücken des Dogma's in der Gestalt, bis zu der wir es gediehen sahen, als die besonders in der Welt der gebildeten Laien zahlreichen Hinneigungen zu subordinatianischen und arianischen Vorstellungen sehen werden: Hinneigungen, die um so mehr eine Macht in der Kirche werden mußten, als diese eine weltförmige Gestalt mehr als je zuvor suchen gieng.

Lucian der Märtyrer sich etwas soll angenommen haben; an die bereits mit Erfolg sich steigernden Ansprüche der römischen Bischöfe, an die beginnende Pracht und Aeußerlichkeit des Cultus, an die bereits nöthige Opposition gegen den Märtyrerdienst (z. B. bei Commodian), an die unreine Auffassung der Ehe und des Cölibats, an das beginnende Mönchthum —, eine Weltflucht, die nur ein mattes christliches Bewußtseyn als die Weltverläugnung des Christenthums gelten lassen kann, während sie mit jenem Andern in Wahrheit dazu diente, die Kirche hierarchisch, d. h. weltförmig in scheinbarer Christlichkeit zu machen. Endlich erinnere man sich daran, wie häufig angesehene Männer der Kirche in dieser Zeit Rhetoren und Sophisten heißen, was gar nicht so unverfänglich ist, als der Philosophentitel des zweiten Jahrhunderts.

Zweites Kapitel.

Arius mit seinen Vorgängern.

Was vom Ende des dritten Jahrhunderts an und seit Constantin d. G. auch so viele Gebildete der Kirche zuführte, war nicht sowohl eine allgemein verbreitete tiefere Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit und die Nothwendigkeit eines Erlösers, als vielmehr die völlige Zersetzung des Heidenthums durch Philosophie oder Aufklärung und Christenthum. Im Gegensatz gegen den abergläubischen Polytheismus stand das Christenthum als die Religion des Monotheismus da, vom alttestamentlichen unterschieden durch seinen Universalismus. So galt es als die wahre Religion, die das letzte Wort der heidnischen Philosophie, daß nur Ein Gott sey, zu lebendiger Wahrheit mache, in das Bewußtseyn der ganzen Menschheit einzuführen geeignet sey. Wobei nicht übersehen ward, daß der blos negative Universalismus, bei dem die Heidenwelt nach Vernichtung ihrer Nationalgötter angelangt war, in ihm zu einem positiven geworden sey. Denn dieser Eine Gott, dessen Erkenntniß das Christenthum zur wahren Philosophie macht, ist in dem Christenthum nicht blos als ein Vernunftbegriff, sondern als lebendige, wachende Vorsehung, als der sich für die gesammte Menschheit offenbarende gedacht, und befriedigt dadurch erst nicht blos das Denken, sondern auch den religiösen Trieb, der ohne Mittheilung seiner an die Menschen unerfüllt bliebe. So ist der ungeheure extensive Fortschritt des Christenthums zu begreifen, der eben darum zum Theil auf Kosten des intensiven gieng.

Den Gefahren der Verflachung die hierin lagen, und den Versuchen, die bisher betrachtete Lehrentwickelung als Nebensache, dagegen den lebendigen Monotheismus als Hauptsache im Christenthum anzusehen, hätte nur dann leicht gesteuert werden können, wenn die Lehre von der Person Christi an einer ausgebildeteren Lehre von Christi Werk und Amt einen Halt für das Bewußtseyn gehabt hätte, was aber seinerseits wieder eine tiefere Erfassung der anthropologischen Lehren, des Zustandes der Sünde und Gnade vorausgesetzt hätte. Allein dazu war die Zeit noch nicht gekommen. Die vom kirchlichen Geiste wahrhaft Beseelten verwandten ihre beste Kraft auf die Trinität und hatten damit genug zu thun. War doch zuerst der Grundstein zu legen und zu erkennen, was das objective Christenthum an ihm selbst ist: gleichsam der vorläufige Begriff der ganzen dogmengeschichtlichen Aufgabe rein zu gewinnen. Allein wenn nun so noch ungenügend erkannt blieb, warum Gottes Sohn in hypostatischer Form in Christus zu denken sey, warum man so kühn um der Erscheinung Christi willen den alten Monotheismus nicht gelten ließ? — so mußte es vielen Christen, besonders der so eben gezeichneten monotheistischen Art, als ein unnützer Aufwand Gottes erscheinen, daß, wie die Kirchenlehre wollte, Gott selbst in der Hypostase des Sohnes in Christus erschienen sey: und weder Schrift noch kirchliche Tradition konnten hiegegen ein hinreichendes Gegengewicht bilden, wenn es an der Lebendigkeit des religiösen Triebes, der eine Vermählung des vollkommenen Gottes mit der Menschheit verlangt, und des Bewußtseyns der Erlösungsbedürftigkeit fehlte. In dieser Beziehung kommt aber gerade in Betracht, daß die orientalische Kirche eine vorwiegend theoretische, die abendländische eine vorwiegend praktische Richtung genommen hatte, beide vielfach von dem religiösen Centrum etwas ausgewichen waren.

Im Morgenlande kam die Wissenschaft zu immer größerer Blüthe seit Origenes, gieng aber auch häufig in jenen allerdings supernaturalen Intellectualismus über, dem das Hauptgewicht auf die Lehre, und zwar, dem Charakter dieser

Kirche gemäß, auf die Lehre von Gott fällt. Allein wenn Christus vorherrschend nur als der Lehrer, der Offenbarer Gottes aufgefaßt wird, so ist er zum voraus nur Organ und Mittel, nicht constitutives Element dessen, was offenbar werden soll, und den Inhalt seiner Lehre kann dann seine Person und also die Trinität nicht mitbilden, da er vielmehr nur principium cognoscendi oder formales Princip wird. Dabei kamen dann auch in der That Manche an, sowohl Arianer als Sabellianer. Sodann aber war die Theologie in der orientalischen Kirche von dem abstracten Gottesbegriff der hellenischen Philosophie noch nicht frei: was sich am meisten darin ausspricht, daß die Aseität nicht dem ganzen trinitarischen Gott, sondern Einer Hypostase zugeschrieben wurde, die dadurch unwillkürlich die Stellung entweder des höchsten Gottes, oder des ganzen einnahm, ebendamit aber in der Schwankung entweder zwischen Subordinatianismus oder Sabellianismus blieb. Besondere Beachtung verdient in dieser Beziehung noch, daß Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts sehr häufig neben Philo auf Porphyrius, Plotin, Amelius, Numenius u. a. Neoplatoniker sich berufen, und bei diesen, die allerdings, unter starken christlichen Einflüssen stehend, eine Art von Trinitätslehre construirten, den christlichen Gottesbegriff fast rein gegeben finden. Der Vater ist das Ὄν, αἴτιον etc. In diesem Ὄν, das der Vater ist, dürfte besonders der letzte Grund von dem Subordinatianismus liegen, dem sich die orientalische Kirche so schwer entwand, obwohl er sichtlich gegen ihr religiöses Bewußtseyn angeht. Es bedarf kaum der Andeutung, wie dieser Intellectualismus auch Christi ewige Bedeutung, ja überhaupt seine Menschheit nicht sicher stellen kann, sondern immer auf den Logos an sich einseitig sich zu stützen geneigt ist; endlich, wie immer hinter demselben eine oberflächliche Ansicht von der Sünde schlummert, die vornehmlich durch Erleuchtung soll beseitigt werden, wie also dieser Intellectualismus, der die Anthropologie, die Lehre von der Sünde und Christi Werk zu wenig beachtet, im Hintergrunde schon pelagianischer Art ist.

Im Abendlande dagegen ist der Geist mehr praktischer oder ethischer Art. Hier begriff man am schnellsten die veränderte Weltstellung des Christenthums und wußte sie zu benützen, indem statt der früher mehr negativen Stellung zur Welt, oder statt theoretischer Isolirung von ihr nun dieselbe nach dem christlichen Princip sittlich gestaltet werden sollte. Dieser mächtige ethische Trieb zeigte sich schon in der abendländischen Gestalt des Montanismus, bei Tertullian; setzt sich aber von ihm ab fort in Novatian, Cyprian, sowie in Arnobius, Minucius Felix und Lactantius, von welchen der letztere seinen Institutionen eine Art von Ethik einverleibte. Und von dieser Richtung ist später Ambrosius und Augustin nur die religiöse Vertiefung, Pelagius die Verflachung.

1. Lactantius.

Bleiben wir aber bei unserer Zeit stehen, so konnte, wo im Abendland zwar der praktische Trieb im genannten Sinn lebendig, aber das Bewußtseyn von der Erlösungsbedürftigkeit und der Macht der Sünde gleichfalls unausgebildet war, die Bedeutung der Person Christi vorherrschend nur eine dem Willen geltende seyn. Er erschien, um das richtige Handeln zu bewirken. Es erhellt nun zwar von selbst, daß wenn Christus nur kam, um ein Lehrer und Beispiel der Tugend zu seyn, die Kirchenlehre sehr unnützen Aufwand mit ihrer Trinität macht. Aber es tritt hier zum erstenmal ausgebildeter etwas auf, was in die Christologie als Moment aufgenommen seyn will, die ethische Menschwerdung Gottes. Es wird auch nicht so sehr befremden dürfen, daß dem Lactantius, der diese Seite kräftig und originell vertritt, ihre Combination mit der Trinität noch sehr unvollständig gelingt, sondern wir werden anzuerkennen haben, wie gewaltig in der Kirche die Tendenz zur Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater muß gewesen seyn, daß sie dem Lactantius bei seiner einseitig ethischen Grundanschauung eine solche, freilich unförmliche Christologie abzudringen vermochte.

Den Mittelpunkt des Christenthums bildet dem Lactan-

tius das Ethische. Wie sein kräftiges sittliches Bewußtseyn sich in seiner Schrift de ira Dei merkwürdig und im starken Gegensatz gegen die meisten orientalischen Väter kund gibt: so besonders auch in seiner Christologie. „Seinen eingebornen Sohn", sagt er (Instit. 4, 11.), „den Schöpfer (opificem) der Dinge, seinen Berather, hieß er vom Himmel sich senken, daß er die heil. Religion Gottes hintrüge zu den Völkern der Heiden und sie lehrte die Gerechtigkeit, die das treulose Volk von sich geworfen hatte." Hier setzt er zwar die Religion und das Ethische neben einander; aber bekanntlich leitet er religio von religare ab (4, 28.), auch in der Religion das ethische Element vor Allem hervorhebend. Christus nennt er daher den magister, doctor virtutis (4, 11.) doctor, praeceptor justitiae (4, 10. 13. 23. 24. 25.). Aber das meint er nicht blos von seinen Worten, sondern der Sohn ist gesandt als die viva praesensque lex, vom alttestamentlichen Gesetz so verschieden, daß Moses der Gesetzgeber selbst seine Erscheinung weissagen mußte (4, 17. 25.). Er ist Bringer eines neuen Gesetzes. Keiner seit Grundlegung der Welt war so wie Christus, der durch sein Wort die Weisheit lehrte, und seine Lehre durch die Gegenwärtigkeit seiner Tugend befestigte (c. 23.). Warum mußte aber ein solcher Lehrer vom Himmel kommen? Damit zwischen Irdischem und Himmlischem kein Unterschied mehr sey. Hier lehnt er sich an seinen Supernaturalismus an. In homine interna et propria doctrina nullo pacto esse potest. Der in den Leib und dessen vergängliches Wesen eingeschlossene Geist kann die Wahrheit nicht durch sich begreifen und fassen, wenn er sie nicht anderswoher lernt. So muß also die reine Erkenntniß der Tugend von oben kommen. Aber warum genügt nicht ein irdischer Lehrer (terrenus doctor), dem etwa das Gute geoffenbart wird? Weil es nicht blos auf das Lehren der Tugend ankommt, sondern auf das Darstellen, ohne das jenes selbst unvollständig und wirkungslos bliebe. Ein irdischer Lehrer könnte nicht vollkommen seyn: denn wäre bei ihm auch ein reines Wissen des Guten denkbar, er könnte doch die höchste

Tugend nicht fassen, noch allen Sünden widerstehen, wozu der Brennstoff in dem Leibe liegt. Dagegen der himmlische Lehrer, dem seine Gottheit die Weisheit, und seine Unsterblichkeit die Tugend verleiht, muß auch in seinem Lehren, wie in Allem vollkommen seyn. Sonach muß nicht blos der rechte Lehrer der Tugend von Gott herab kommen, sondern der rechte Lehrer ist auch nur derjenige, der das Gute persönlich darstellt, oder der das lebendige und gegenwärtige Gesetz ist. So wird er durch das Ethische zur Nothwendigkeit der Menschwerdung, zur **Incarnation des Gesetzes** geführt. Gott muß Mensch werden, um die Gerechtigkeit zu verwirklichen auf Erden. Und diesen Gedanken führt er mit besonderer Liebe aus, und weiß selbst die Entäußerung und den Tod Christi von hier aus zu verstehen. „Man leugnet oft," sagt er (c. 22.), „daß der unsterblichen Natur etwas abgehen, oder daß Menschwerdung, Belastung mit dem Fleisch und seinen Leiden, Gottes würdig oder nöthig seyn konnte. Es mußte ihm doch leicht seyn, ohne die Schwachheit des Körpers sich den Menschen zu zeigen, und sie die Gerechtigkeit zu lehren: ja mit mehr Erfolg, wenn er als Gott sich bekannte. Denn wenn des gebietenden Gottes Kraft und Macht den Menschen sich genähert hätte, so würden ihm alle gehorcht haben. Warum kam er also nicht als Gott, sondern arm und niedrig, so daß er von ihnen sich verachten und strafen ließ? Warum wies er nicht die Menschen, die Hand an ihn legten, zurück durch seine Macht, oder entwich ihnen nicht durch seine Gottheit? Warum offenbarte er nicht wenigstens seine Majestät im Moment des Todes?" Das Alles, sagt er, wolle er sorgfältig und so widerlegen, daß Jeder nicht blos aufhören müsse, sich zu verwundern, daß Gott gekreuzigt sey, sondern auch leicht einsehen, Christus hätte nicht einmal als Gott können geglaubt werden, wäre nicht das, was man tadle, geschehen.

Wer ein Gebot gibt, muß es selbst beobachten, sonst ist es ungültig. Denn ist das Gebotne an sich gut, so darf der Gesetzgeber sich nicht von der Zahl und Gemeinschaft der

Menschen aussondern, vielmehr auch er muß so leben, wie er lehrt, daß gelebt werden müsse. Nur dadurch bleibt dem, der gehorchen soll, die Freiheit, daß auch der Gebietende sich gleichstellt dem Gehorchenden; so sind sie frei im Gehorsam; unterwirft sich nicht auch der Gebietende dem Gesetz, sondern lebt er anders als er gebietet, so sind sie nicht frei im Gehorsam und können nicht verbunden werden zum Gehorsam. Darum mußte Gott auch dem Gesetz sich unterwerfen, und das konnte nur dadurch geschehen, daß er Mensch ward und lebte, wie wir. So erst ist nun auch die Verbindlichkeit eine vollkommene. Denn nun kann Keiner mehr sagen: Ich kann nicht thun, was du gebietest, meine Natur ist zu schwach. Du verbietest mir den Zorn, die Begier und Leidenschaft, die Furcht vor Schmerz und Tod, und doch ist das gegen die Natur; oder wenn du meinst, wir können der Natur widerstehen, so zeige es, daß ich wisse, es gehe. Wie anmaaßend, dem freien Menschen Gesetze auflegen, denen man selbst nicht gehorcht! Daher kommt es, daß den Geboten der Philosophen Keiner gehorcht. Lieber will man Beispiele als Worte; denn Reden ist leicht, aber Thun schwer. Solche Entschuldigungen nun, die, wenn die Lehrer Menschen sind, auf Verachtung derselben hinauslaufen, wenn aber Gott der Lehrer ist, die menschliche Gebrechlichkeit vorschützen, verstummen, wenn Gott selbst dem Gesetz sich unterwirft, wozu aber Menschwerdung gehört.

Aus diesem Satz des Lactantius würde strenge genommen folgen, daß die Menschwerdung zur ethischen Vollkommenheit Gottes selbst gehöre, zur vollen Wirklichkeit seines ethischen Daseyns. Doch diese Seite läßt er mehr zurücktreten, um die ökonomische desto mehr hervorzuheben (c. 24.). „Ohne den sterblichen Körper anzunehmen, konnte Gott nicht vollkommener Lehrer der Gerechtigkeit seyn. Denn käme er zu den Menschen als Gott, so könnte er — auch abgesehen davon, daß sterbliche Augen den Glanz seiner Majestät nicht ertrügen, — selbst als Gott die Tugend nicht lehren, weil er, ohne Körper, nicht thut was er lehrt, und so wird seine

Lehre unvollkommen seyn. Du sündigst wohl nicht, könnte sonst Einer sagen, weil du nämlich frei bist von diesem Körper. Du hast keine Begierden, weil du als Unsterblicher keine Bedürfnisse hast. Ich aber bedarf Vieles, um diß Leben zu fristen. Du fürchtest den Tod nicht, weil er nichts über dich vermag. Du verachtest den Schmerz, weil er dir kein Leides anthun kann. Aber ich Sterblicher fürchte beides, denn mir machen sie Schmerzen. Solche Ausflüchte mußte der Lehrer der Tugend abschneiden, konnte es aber nur, wenn er sprechen kann: Was du unmöglich nennst, thue ich selbst — also ist deine Sünde keine Nothwendigkeit, sondern deine Schuld. Das Fleisch, von dem du sagst, das Sündigen sey ihm wesentlich, trage auch ich, und doch herrscht die Sünde nicht in mir. Der Schmerz und Tod für die Gerechtigkeit, die dir unerträglich scheinen um der Schwachheit des Fleisches willen, hat auch in mir seine Macht, und das, was du fürchtest, besiege ich, um auch dich zum Sieger zu machen über Schmerz und Tod. Ich gehe voran durch das, was du unerträglich nennst: kannst du dem Gebietenden nicht folgen, so folge dem Vorangehenden. Siehst du also, wie viel vollkommener ein sterblicher Lehrer ist, als ein unsterblicher, weil jener den Sterblichen lehren, dieser aber, selbst den Leiden nicht unterworfen, in der Geduld sie auch nicht unterweisen kann? Doch, fährt er einlenkend fort, ich sage das nicht, um den Menschen über Gott zu stellen, sondern um zu zeigen, daß ein Mensch nicht vollkommener Lehrer seyn könne, wenn dieser nicht zugleich Gott ist, und so durch himmlische Auctorität die Nothwendigkeit des Gehorsams einprägt: noch umgekehrt, daß Gott jenes seyn kann, wenn er nicht in menschlichen Leib sich kleidet, um seine Worte durch die That erfüllend, die andern Alle unter die Nothwendigkeit des Gehorsams zu beschließen. Der Führer zum Leben, der Lehrer der Gerechtigkeit muß leiblich seyn; und anders ist's nicht möglich, daß seine Lehre die Fülle und Vollkommenheit besitze, Wurzel und Grund habe, bei den Menschen beständig sey und hafte. Er selbst aber mußte des Fleisches und Lei-

des Schwachheit sich unterziehen, und in sich die Tugend aufnehmen, deren Lehrer er ist, damit er sie zugleich mit Wort und That lehrte (c. 24.)."

Also daß das Gesetz und die Tugend hafte in uns, uns vollkommen eingepflanzt werde, meint Lactantius, mußte es selbst lebendig auftreten, Mensch werden, das Gute mußte leiden, die Tugend mußte sich incarniren. Diß lebendige Gesetz aber, diese lebendige Tugend ist Christus, Gott und Mensch, als Mittler zwischen beiden. (Fuit ergo et Deus et homo, inter Deum atque hominem medius constitutus. Unde illum Graeci Μεσίτην vocant. c. 25.)

Man könnte nun denken: Christus auch als lebendiges Gesetz, als persongewordne Tugend gedacht, stehe doch außer uns, wie das Gesetz Mosis. Allein er erinnert daran, daß das Beispiel eine andere Wirkung habe, als das Gebot. Es ist eine Hand, die uns nach sich zieht (er ist praevius et manum porrigit secuturo, c. 24.), es ist eine Lockung und ein Antrieb (incitamentum), wie erst damit, daß der Gesetzgeber Mensch wird, sein Gesetz die vollkommen verpflichtende Macht, also seine vollkommene Gestalt empfängt (c. 25.). Durch ihn, der ewig ist, und als Mensch auch Gott, hat Gott das ewige Gesetz bestätigt (c. 17.) und eine Auctorität und Kraft wächst dem Gesetze zu, die es nicht hätte, wenn der Gesetzgeber ein bloßer Mensch wäre. Gezwungen konnten die Menschen nicht werden zur Gerechtigkeit durch einen bloßen menschlichen Gesetzgeber, wenn nicht eine höhere Kraft und Auctorität hinzukam (c. 25.). Aber nun, da er Gott ist und Mensch, ist den Menschen die Nothwendigkeit zu gehorchen auferlegt (d. h. ist das Gesetz wirkungskräftig geworden), nicht durch irgend eine Gewalt, sondern durch Schaam und so, daß doch die Freiheit blieb, Lohn und Strafe; jene, weil sie auch jetzt noch ungehorsam seyn konnten, wenn sie wollten, indem er nicht gleich in Macht und Herrlichkeit erscheinen durfte, noch erschien, sondern in Niedrigkeit; diese, weil sie gehorchen konnten, wenn sie wollten. Ins Fleisch gehüllt, hat er gezeigt, daß auch das Fleisch die Tugend fas-

sen könne (carnem posse capere virtutem). Der Meister der Tugend ward den Menschen vollkommen ähnlich, um durch den Sieg über die Sünde den Menschen zu lehren, daß die Sünde von ihm besiegt werden könne (c. 24.). Ein leibloser Geist könnte freilich nicht zur Unsterblichkeit führen: denn das Fleisch ist es, was uns Menschen hindert, Gott zu folgen, es zieht weil es irdisch ist und sterblich, den mit ihm geeinten Geist zur Erde und von der Unsterblichkeit zum Tode. Darum kam der Mittler, Gott im Fleisch, daß das Fleisch ihm folgen könnte, und daß er den Menschen dem Tode entrisse, dessen Herrschaft das Fleisch unterworfen ist. Damit wir den Lüsten des Fleisches widerstehen könnten, hat Gott uns einen Weg geöffnet und gezeigt, das Fleisch zu überwinden. Die vollkommne und ideale Tugend (omnibus numeris absoluta) reicht den Siegern den Kranz, und den Lohn der Unsterblichkeit (c. 25.).

Diese ethische Auffassung der Person Christi führt Lactantius dann auch in der Betrachtung seines Werkes durch. Zwar leugnet er keineswegs die äußern Wunderthaten Christi, sondern sieht sie als Beweise seiner höheren Natur an; aber mit besonderer Liebe sucht er ihre ethische Bedeutung auf. Sie sind Vorbilder noch viel höherer geistiger Wunder: und so sind auch seine Leiden von tiefer figürlicher Bedeutung (c. 26.). Die himmlische Kraft öffnete die Augen der Blinden, und kündigte durch diese That an, sie werde, zu den Nationen gewandt, die Gott nicht kannten, das Herz der Unverständigen erleuchten mit dem Lichte der Weisheit und die Augen ihres Gemüthes öffnen zur Betrachtung der Wahrheit. Er öffnete die Ohren der Tauben: aber kündigte damit auch an, bald werde es geschehen, daß die die Wahrheit nicht kannten, die göttlichen Worte hören und verstehen. Er machte die Zungen redend, denn erst wenn die Zunge die Kraft und Majestät Gottes verkündigt, ist sie zu ihrem natürlichen Gebrauche gekommen, während sie zuvor stumm ist. Aehnlich führt er die Heilungswunder durch und die Auferweckungen der Todten. Aber nicht blos was er that, sondern auch was er litt, ist

vorbedeutend für die Zukunft und kündigt an, daß die Weisheit Gegenstand des Hasses seyn werde. Der Essig mit Galle vermischt, der sein Trank war, verheißt seinen Jüngern Bitteres und Herbes: denn die Wahrheit ist herb und allen verhaßt, die die Tugend nicht kennend ihr Leben in tödtlichen Lüsten zubringen. Und der Dornenkranz, der sein Haupt umgab, deutete an, daß er aus Sündern ein göttliches Volk um sich sammeln werde. Wir, die wir ungerecht waren und aus Dornen zusammengelesen, umgeben das heil. Haupt Gottes, umgeben, von ihm berufen, ihn wie ein Kranz, den Meister und Herrn alles Lebendigen. Er trug Qualen, Schläge und zuletzt den Tod, damit der Mensch unter diesem Führer den Tod unterjocht und mit Ketten gefesselt wie im Triumphe mit sich führen könnte. Diese schmählichste Todesweise aber, die für die Niedrigsten bestimmt ist, ward ihm, damit er auch den Niedrigen und Schwachen Hilfe brächte und Keiner wäre, der ihn nicht nachahmen könnte, ferner damit sein Leib, der wieder auferstehen sollte am dritten Tage unverstümmelt bleibe. Vor allem aber, weil er erhöhet werden sollte, damit allen das Leiden offenbar würde. So streckt er in der Passion seine Hände aus und umfängt den Erdkreis, um schon damals zu zeigen, daß vom Sonnenaufgang bis zum Niedergang ein großes Volk, aus allen Sprachen und Stämmen versammelt, unter seine Flügel kommen werde, um jenes höchste und erhabene Zeichen auf der Stirne zu empfangen (c. 26.).

Man wird nicht leugnen können, daß hiemit Lactantius einen neuen und sehr beachtenswerthen Ton anschlägt: auch sage man nicht, daß dieser ethische Weg nur zu einem vollkommenen Menschen, nicht aber zur Menschwerdung Gottes führe. Kann doch nach ihm der Mensch nicht einmal das vollkommene Gute wissen ohne Gott, geschweige denn darstellen. Und wenn es zur ethischen Vollkommenheit des Gesetzes und also auch Gottes gehört, wie er andeutet, daß Gott auch die Wirklichkeit der Tugend darstelle als Mensch unter Menschen lebend, wie auch die Offenbarung des Guten erst vol-

lendet ist, wenn das Irdische und Himmlische ganz ausgeglichen sind, dieses in jenem ganz hervortritt: so hatte Lactantius Grund genug, eine Menschwerdung Gottes im strengsten Sinne zu lehren, zumal da ihm nahe liegen mußte, als das innerste Wesen Gottes die Liebe zu setzen, die in der viva praesensque lex oder virtus hervortrat.

Dennoch führt er das nicht durch, tritt vielmehr um des Monotheismus willen mit der Kirchenlehre in starken Widerspruch, aber freilich nicht, ohne auch mit sich selbst in Conflict zu kommen. Gott ist ihm schlechthin einfach und untheilbar (Inst. lib. 1.). Ungebildete freilich und die Schrift Mißverstehende, Unvorsichtige und im Glauben Unbefestigte nehmen Christus für einen zweiten Gott (4, 29.). Aber nie habe er selbst sich Gott genannt, damit er nicht seinem Auftrage untreu würde, das Heidenthum zu stürzen, indem er statt dessen eine neue Vielgötterei einführe, und damit er nicht das Seine suche, von Gott aber der ihn gesendet, abfalle (4, 14.). Zwar ein bloßer Mensch hätte nach Lactantius nicht das lebendige Gesetz und die persönliche Tugend seyn können, denn das Fleisch zieht alle zur Erde, zur Sünde und zum Tod, Christus ausgenommen. Damit es über ihn nichts vermöchte, mußte er ein unwandelbarer und vollkommener Geist seyn, der das Fleisch nur annahm, um es zu überwinden, aber zuvor schon im Guten befestigt war, so daß er die Anfechtungen des Fleisches bestehen konnte. So kommt er zwar auf eine höhere Natur in Christo, denkt auch diese als präexistirende Hypostase; aber in den inneren Kreis des Göttlichen will er sie nicht stellen lassen, um des Monotheismus willen. Man sieht aus diesem Zusammenhang, daß Lactantius eigentlich Christum eine von der Geschlechtssünde afficirte Menschheit hätte annehmen lassen müssen, damit er die Versuchungen, die wir erfahren (die nach ihm nur aus dem Leibe kommen), auch erdulden und überwältigen könnte. Wirklich hat ihm auch die übernatürliche Geburt Christi nicht die Bedeutung, diese Person vor der Geschlechtssünde zu schützen, sondern er mußte (c. 25.) anders geboren werden als die Menschen,

damit gewiß und offenbar würde, in diesem Menschen sey vielmehr ein himmlischer Geist Mensch geworden. Er nahm mit dem Fleische, das er trug, die Sünden auf sich oder an, natürlich nicht eigene, denn deren hatte er keine, sondern eben die Sünden des Fleisches, und seine Taufe hatte die Bedeutung, diese Sünden als in einem geistlichen Bade zu tilgen (4, 15.).

Dieser höhere selige Geist (beatus 4, 8.), obwohl er ein Geist ist unter andern Geistern (ceteri angeli 4, 8. 16.), obwohl er geschaffen ist und zur Welt gehört (factus), ist doch auch wieder sehr von ihnen verschieden. Er ist geschaffen vor Allem, um der Schöpfer des Alls und Gottes Berather zu seyn. Da Gott Hand anlegen wollte an diß herrliche Werk der Schöpfung, brachte er einen heiligen, unverderblichen und untadelhaften Geist hervor (sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum genuit), den er Sohn nannte. Und obwohl er nachher unzählige andere Geister durch ihn schuf, die wir Engel heißen, so hat er doch diesen Erstgebornen allein, das Haupt der Engel (4, 14.), des göttlichen Namens gewürdigt, nämlich weil die Fülle der väterlichen Kraft und Majestät in ihm war. Seinen eigentlichen Namen weiß Niemand als er selbst, er wird aber offenbar werden am Ende der Tage. Bei den Menschen heißt er Christus, d. i. König, nicht um dieses irdischen Reiches willen, welches einzunehmen die Zeit für ihn noch nicht gekommen ist, sondern um des himmlischen und ewigen Reiches willen. Wie aber seine Entstehung aus Gott (s. oben S. 762 f.), eine eigenthümliche war, aus Gottes Herzen, daher er auch die Worte gigni, generari auf ihn anwendet (c. 6. 8.), so war auch sein Wesen erhaben. Das persönliche Wort Gottes, das er ist, bleibet in Ewigkeit, denn vom Vater ist, wie ein Bach vom Quell, die Kraft und Weisheit in ihn übergeflossen (c. 8.). Da nun Gott beschlossen hatte, den Menschen das vollkommene Gesetz und den Lehrer der Tugend zu senden, gebot er dem Sohn, sich einer zweiten Geburt zu unterziehen. Und so geht er in den reinen Schooß der Jung-

frau ein, und umkleidet sich mit einem menschlichen Leibe. Weil aber Christus mit Tugend und Gerechtigkeit geschmückt auf Erden kam, ja vielmehr weil er selbst die Tugend und Gerechtigkeit ist, so durfte er (und verdiente es um dieser Tugend willen, von allen Völkern) als Gott geglaubt werden (4, 16.). Um der Tugend und Treue willen, die er Gott auf Erden bewies, ward ihm das Reich gegeben und die Ehre und Herrschaft, und alle Völker und Stämme und Zungen werden ihm dienen, und seine Macht ist ewig und sein Reich wird nicht vergehen. Schon jetzt hat er Macht bei denen, die seinen Namen verehren, seine Majestät bekennen, seiner Lehre folgen, seine Tugend nachahmen, aber wenn er wiederkommen wird, um alle Seelen zu richten und die Gerechten zum Leben herzustellen, dann wird er wahrhaft die Regierung der ganzen Erde inne haben und die goldne Zeit wird beginnen (c. 12.). In dem ewigen Tempel, den er gründet, wird er der ewige Priester seyn (c. 14.). Bei all jener Subordination stellt er ihn daher doch so hoch, daß er nicht blos in dem All eine ganz einzige Stellung hat, sondern sogar zu der Rechtfertigung Veranlassung sieht, wie die Christen Einen Gott zu verehren behaupten und doch zwei nennen können, Gott den Vater und Gott den Sohn (c. 29.)? Wenn wir so sagen, erklärt er, so meinen wir nicht einen ganz verschiednen, noch trennen wir beide (non diversum dicimus, nec utrumque secernimus), denn es kann weder der Vater vom Sohn, noch der Sohn vom Vater getrennt werden, kann er doch nicht einmal Vater heißen ohne Sohn, noch der Sohn erzeugt werden (generari) ohne Vater. Da also der Vater den Sohn macht (faciat) und der Sohn gemacht wird, so ist beiden Eine Vernunft, Ein Geist, Eine Substanz gemeinsam (una utrique mens, unus spiritus, una substantia est). Aber jener ist gleichsam die überfließende Quelle (fons exuberans), dieser der aus ihm ausfließende Bach. Ille tanquam Sol, sagt er mit Tertullian, hic quasi radius a Sole porrectus. Weil dieser dem höchsten Vater sowohl treu als lieb ist, so wird er so wenig von ihm ge-

50*

trennt, als der Bach vom Quell, der Strahl von der Sonne: denn auch das Wasser des Quells ist in dem Bach, und der Sonne Licht in dem Strahle. So kann auch das Wort nicht gedacht werden ohne den Mund, der es spricht, und die Hand oder Kraft nicht getrennt von dem Körper. Diese Namen alle aber hat der Sohn. Und gesteht ein Vater seinem einzig geliebten Sohne den Titel und die Macht des Hausherrn zu, so bleibt darum doch das Haus Eines und der Herr Einer. So sind Vater und Sohn Ein Gott. Einer ist allein, frei, der höchste Gott, ohne Anfang (carens origine), denn er ist selbst der Anfang der Dinge und in ihm ist Alles, auch der Sohn, beschlossen. Darum da des Einen Geist und Wille in dem des Andern ist, oder vielmehr in beiden Einer (vel potius una mens et voluntas in utroque), so heißen mit Recht beide Personen der Eine Gott; denn alles was im Vater ist, fließt über in den Sohn und was in dem Sohn ist, steigt herab vom Vater. Und es kann daher jener höchste und einzige Gott (singularis Deus) nur durch den Sohn verehrt werden. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht.

So tritt Lactantius am Schlusse seiner Abhandlung von Christus der Kirchenlehre wieder näher: denn mit ihr nimmt er die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater an, seine hypostatische Präexistenz und göttliche Würde. Wenn er dagegen die Gleichewigkeit mit dem Vater nicht hat, dem allein-Anfangslosen, so tritt er damit freilich mit der Wesensgleichheit der präexistirenden Hypostase des Sohnes in Widerspruch; wie auch nach dem im vorigen Abschnitt Gezeigten, mit der deutlich indicirten kirchlichen Strömung in der Zeit nach Origenes, aber es hatte auch seine Ansicht noch ein unüberwundnes Recht, so lange noch in der Kirche selbst es vorkam, wie wir es bei Zeno von Verona fanden, daß die Erzeugung des Sohnes mit dem Anfang der Welt zusammengenommen wurde. Denn dadurch blieb immer die Erzeugung der Weltschöpfung zu nahe gerückt. Wenn er dann aber diese im occidentalischen Afrika traditionelle Ansicht von der Entstehung

des Sohnes vor der Weltschöpfung für den Zweck derselben so modificirte, daß der Sohn, wenn auch als oberstes Geschöpf in die Reihe der Weltwesen zu stehen kam, so brachte er zwar das Unverträgliche und doch Ungeschiedne in Tertullians Lehre zur Scheidung, aber so, daß er doch mit sich in Widerspruch kommt, und seiner eigenen ethischen Construction der Christologie nicht genügt (S. 784 f.); auch den Polytheismus nicht abwendet, indem er einem Geschöpf den Namen Gottes beilegt, Vater und Sohn den Einen Gott nennt, und Wesensgleichheit mit Gott in einer Art auf den Sohn bezieht, daß der Begriff der Schöpfung ethnisch alterirt und emanatistisch gewendet wird. Schon von hier aus kann deutlich seyn, daß der Monotheismus, dessen Interessen ihn zu seinem Subordinatianismus treiben, vollständiger bei der Gleichstellung des Vaters und Sohnes gewahrt wird, als bei dem Subordinatianismus, der überhaupt noch dem christlichen Bewußtseyn genügen will. Wie ja auch Lactantius zuletzt (c. 29.) selbst sich entschließen muß, durch die Gleichheit des Sohnes und Vaters (una mens, unus spiritus, una substantia) die Einheit Gottes zu wahren.

Durch diese Lehre vom präexistirenden und geschöpflichen Sohn muß dann auch seine Christologie gedrückt werden. Denn eine wahre Menschheit läßt sie nicht zu, noch eine wahre Selbsterniedrigung: der höchste der Engel kann natürlich nur eine menschliche Hülle, den Leib annehmen, sonst wären ja zwei vollständige endliche Wesen gleichsam ineinander geschachtelt. Jener höhere Geist kommt ferner schon mit vollendeter Tugend auf die Erde: und doch soll er den Menschen ein Beispiel seyn, und soll wachsen in der Tugend und belohnt werden für sie, während er als ewiger Geist unverrücklich ist und also die Anfechtungen des Fleisches ihm gar nichts anhaben können. Der Schein der Aehnlichkeit eines solchen Wesens mit uns, die wir auch eine Seele haben, und Anfechtungen durch diese, kann sich dem Lactantius nur durch einen weitern Fehler verbergen, nämlich den, daß er auch des Menschen Geist an sich vollkommen gut und rein denkt,

das Böse nur in den Leib verlegt; wie auch hiemit pelagianische Sätze zusammenhängen, namentlich die Voraussetzung, daß wenn wir nur das vollkommene Bild der Tugend vor uns haben, so sey der Geist auch derselben Tugend und der Besiegung des Fleisches fähig, wodurch er wieder in offenen Widerspruch mit seinem Beweise kommt, daß ein irdischer Lehrer nicht ohne Sünde seyn könnte, vielmehr eine höhere Kraft, ein himmlischer Lehrer nöthig sey, wenn die vollkommene Tugend im Fleische soll dargestellt werden. Denn in der That wäre unsre sittliche Kraft eine größere als die Christi, wenn er nur durch das Einwohnen des Wortes die vollkommne Tugend darstellen konnte: wir aber nur diese Darstellung anzuschauen bedürfen, und ohne Mittheilung seiner Kraft, ja auch ohne die Sündenvergebung zuvor durch ihn erlangt zu haben, zum Himmel emporsteigen können. Hier ist der Ort, wo man sieht, Lactantius muß entweder Christus eine höhere Bedeutung geben, oder ist der Aufwand überflüssig und ungenügend motivirt, auch nur eine solche Person, wie er thut, zu setzen. Daran ist aber keineswegs das große Gewicht schuldig, das er auf das Ethische legt, sondern die ungenügende Auffassung des Ethischen. Seine Tugend versirt in den sekundären Gebieten, das ethische Verhältniß zu Gott selbst wird nicht näher betrachtet. Hätte er das Ethische scharf als das Höchste gedacht, wie er eigentlich nach seiner ganzen Tendenz es meint, so hätte er nicht ein secundäres Wesen das lebendige Gesetz nennen können, sondern nur den höchsten Gott selbst. Da fragt sich aber: kann ein untergeordnetes Wesen im eignen Namen unbedingt verpflichten zum Gesetz? oder kann die Willkür, die nicht an das Gesetz gebunden ist, zwar in demjenigen keine Stelle finden, der das lebendige Gesetz ist, wohl aber in Gott? So ist das Ethische doch schließlich ohne Haltung, auf Willkür gebaut, nicht in der absoluten Sphäre begründet, sondern nur in der secundären. Dächte er aber Gott selbst als das lebendige Gesetz, so wäre, wie die Kirche will, die Erscheinung des lebendigen Gesetzes zur Erscheinung Gottes selbst geworden,

und letztere durch ethische Nothwendigkeit motivirt. Die sonderbare Lehre des Lactantius von der manus sinistra Dei, dem heil. Geist, der bei dem Bösen, dem interpretamentum boni betheiligt, trägt deutlich genug den Beweis in sich, daß er Gott in falscher vermeintlicher Erhabenheit über dem Ethischen glaubt denken zu müssen. Aber die Willkür als das Höchste in Gott zu setzen, ist nur der practische, occidentalische Ausdruck für das absolut bestimmungslose Ὀν des Orients, ein Rückfall in das Physische. Ein ähnlicher Rückfall ist die Verlegung der Sünde in die Leiblichkeit. Weil er aber nicht vollkommen die Begründung des Ethischen in Gott selbst, und darum seine Absolutheit erkannt hat, darum sieht er auch nicht, daß das Ethische in der Gemeinschaft mit Gott wurzeln muß, und in seiner realen Selbstmittheilung. Hätte er dieses bedacht, so wäre ihm bei seiner tiefern Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit (de ira Dei) die Nothwendigkeit der Versöhnung klarer geworden, die jetzt selbst in dem Schönen, was er über Christi Tod sagt, ganz zurücktritt; Christi, des Mittlers Bedeutung aber wäre ihm gestiegen, und er hätte sowohl um der Versöhnung als um der (schon des Ethischen wegen nothwendig zu stiftenden) Lebensgemeinschaft mit Gott willen nicht anders gekonnt, als in Christus die Gegenwart des höchsten Gottes selbst, nicht blos eines hohen endlichen Geistes erblicken.

Bei all diesem ist aber zu rühmen, daß er Christus nicht blos als Organ Gottes, als Mittel auffaßt, wie der Sabellianismus muß, und wozu auch der Arianismus eine Neigung hat. Sondern er ist ihm auch Selbstzweck, und zwar anders als alle Menschen oder Geister dieses sind, nämlich Gegenstand göttlicher Verehrung zugleich mit dem Vater. Und die Nothwendigkeit der Gemeinschaft mit diesem, ja der Einheit mit seiner Substanz zur Vollkommenheit des Sohnes ist von ihm anerkannt.

2. Eusebius von Cäsarea.

Werfen wir nun einen Blick auf die morgenländische Kirche vor dem Auftreten des Arius, so kann uns das treueste Bild von den Punkten, die bei der dortigen Trinitätslehre und Christologie noch unerledigt waren und Schwankungen zwischen Subordinatianismus und Sabellianismus noch zuließen, das System des Eusebius von Cäsarea geben. Er steht dem Arius und dem Athanasius sowohl nahe als fern genug, um anschaulich machen zu können, wie in Nicäa die Entscheidung gegen Arius ausfallen mußte, und doch die bald darauf folgenden Kämpfe noch möglich waren, sowie, daß man an dem Punkte angelangt war, auf dem man nicht stehen bleiben konnte, sondern daß nur die Wahl blieb, noch einen Schritt vorwärts zu thun und das Unbestimmte zu bestimmen, oder aber eine rückläufige Bewegung anzutreten, die heidnisch oder jüdisch ausfallen konnte.

Es ist seit langer Zeit über den Eusebius Streit gewesen, ob er zur nicänischen Orthodoxie oder zu Arius zu zählen sey. [1]) Zu der letztern Annahme hat die katholische Kirche in neuerer Zeit eine vorwiegende Neigung gezeigt: die erstere Annahme ist bei den Forschern der anglikanischen Kirche fast traditionell geworden. [2]) Die deutsche Wissenschaft dagegen ist ziemlich darin einverstanden, daß keines von beiden der Fall sey; [3]) und in der That ist sein Lehrbegriff eine schil-

---

[1]) Unter den Aelteren sprechen sich für seine Orthodoxie aus Sokrates, Theodoret, Gelasius Cyzic.; mit einigem Verdacht betrachtet ihn Athanasius; härter läßt ihn Epiphanius und Hieronymus an.

[2]) Für arianisch hält ihn Petav, Baronius, Montfaucon (Coll. Nov T. I, XV—XXIX.), Clericus und Möhler; für orthodox Montacutius, G. Bull, Cave (Hist. liter. Appendix. Diss. 3. p. 193—206.) und mit Zuziehung der von ihm zuerst edirten Schrift des Eusebius über die Theophanie Sam. Lee in einer längern Abhandlung (p. XXIV—XCII.). Auch Valesius ist ihm günstig.

[3]) Martini, Eusebii Caesar. de divin. Christi sententia 1795. Baur,

lernde Gestalt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgaben der Kirche jener Zeit.

Gott ist nach Eusebius in seinem innersten Wesen Einer; nur, wenn man auf die Welt und Gottes Verhältniß zu ihr blickt, kann von Trinität die Rede seyn. Daß die Einheit Gottes, oder die Monas das Innerste in Gott aussage, und nicht die Mehrheit in der Einheit selbst zu denken sey, erscheint ihm nothwendig, mag man nun mehr auf den allgemeinen Gottesbegriff, oder den christlichen insbesondere sehen. Da nämlich doch Gott das Höchste ist, dieses aber nur Eines seyn kann, und nicht mehrere; da ferner nur Ein Ungewordenes seyn kann, so langt die höchste Betrachtung bei dem Einen an. Dieses ist erhaben über alle Vielheit, die nur in den untergeordneten Gebieten Raum hat, es ist schlechthin vollkommen in sich, sich selbst genügend, und so wenig einer Ergänzung durch ein Anderes bedürftig, als sie zulassend. Es ist jenseits alles Gewordnen, weil es schlechthin durch sich ist; daher absolut nicht mit der Welt vergleichbar, sondern jede Vergleichung wäre gottlos. Darum ist es das Unsagbare, das Geheimnißvolle, das Seyende schlechthin (τὸ Ὄν), oder das Wesen (ἡ πρώτη οὐσία); es ist die persönlich gedachte Aseität. Eusebius ist sich in diesem, wie er meint, erhabenen Gottesbegriff der Einstimmung mit den Neoplatonikern wohl bewußt; aber nimmt daran keinen Anstoß, daß der außerchristliche Gottesbegriff und der christliche derselbe seyn soll. Mit Beziehung auf alles, was außerhalb dieser Einheit ist, nennt er dieses Ὄν auch die ἀρχὴ ἄναρχος, das πρῶτον αἴτιον. [4]) Was aber den christlichen Gottesbegriff anlangt, so ist allgemein zugestanden, daß selbst der Sohn nicht durch sich selbst ist, sondern durch den Vater; und wenn jener gezeugt ist, so ist der Vater allein ungezeugt. Da nun aber das Ungezeugte ein und dasselbe ist mit dem Ὄν, so ist

---

Trinit. 1, 473 ff. und besonders **Haenell**, de Eusebio Caes. religionis christ. defensore. Gött. 1843. S. 42 ff.

[4]) Vgl. Praep. ev. 11, 9. 16 — 19. Theophan. 2, 24. 27. 29.

der christliche Ausdruck Vater auf das *Ὄν* zu beziehen, und da jene Aseität und die oberste Einheit die in ihr liegt, das eigentliche Wesen der Gottheit ausmacht, so kommt dem Vater einzig und allein sensu eminenti die Gottheit zu. Er repräsentirt die *μοναρχία*. Wäre noch ein andrer, z. B. der Sohn gleich ewig mit dem Vater, so hätten wir zwei Ewige, oder Polytheismus (adv. Marcell. 2, 12.).

Hiemit will aber Eusebius die Trinität nicht aufheben, sondern begründen. Da der Polytheismus dem Glauben zuwiderläuft, so könnte man auf eine Trinität nicht kommen, wenn Vater und Sohn sich völlig gleichstünden. Bildeten sie nämlich zusammen das Eine Ewige, so kämen wir auf Sabellianismus. Denn entweder wären da beide ganz dasselbe; und da wäre alle Trinität ausgelöscht; [5]) oder bildeten sie das Eine so, daß Eines das Andere ergänzte, keines für sich vollständig, keines es selbst ganz wäre, ohne das andere. Aber bedürfen sie noch ein anderes sie constituirendes Element in ihrem Seyn, so ist keines von beiden eine in sich vollkommene, geschlossene Hypostase, [6]) sondern das Eine wird herabsinken zu göttlichen *ποιότητες*, also Prädicat seyn, während das andere Subject ist, mit dem Unterschiede aber wird es kein Ernst seyn; oder wird das Eine Accidens, das Andere Substanz seyn, oder wird das Eine göttliche Wesen zertheilt in mehrere Theile, die sich zusammen zur Gottheit ergänzen, und in all diesen Fällen wird es mit der Hypostase des Sohnes kein Ernst, was doch allgemein als nothwendig anerkannt ist, da Gott in Christus nicht blos als eine Kraft, oder

---

[5]) adv. Marc. 2, 12.: — *ὁ δὴ Μάρκελλος, οἰηθεὶς ἀΐδιον εἶναι αὐτὸν τοῦ θεοῦ λόγον, τουτέστιν ἀγεννήτον, πολλάκις ὡρίσατο, οὐ συνορῶν, ὅτι εἰ μὲν ἕτερον τοῦ θεοῦ τὸν Λόγον φάσκει, δύο ἔσται ἀΐδια, ὁ Λόγος καὶ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔτ' ἔσται ἀρχὴ μία. Εἰ δὲ ἓν λέγοιτο ἀΐδιον, τὸν αὐτὸν ὁριζόμενος εἶναι τὸν Θεὸν τῷ Λόγῳ, γυμνὸν τὸν — Σαβέλλιον ὁμολογήσει, υἱοπάτορα τὸν ἕνα εἰσάγων.*

[6]) Demonstr. ev. 4, 3. ed. Paris. 1628. S. 148.: *Ὁ μὲν καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατὴρ καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος, οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρὰ τοῦ υἱοῦ λαμβάνων.*

vorübergehend sein Seyn haben kann, sondern nur ein persönliches Seyn Gottes in ihm dem christlichen Bewußtseyn genügt.

Gerade also, damit Christi Bedeutung hoch genug und bleibend und eine Trinität möglich sey, muß der Sohn etwas Anderes seyn, als der Ungezeugte, der die höchste Gottheit selbst ist. Er muß der *δεύτερος θεός* seyn, an Rang (*τιμή*) unter dem Vater; er ist die *δευτέρα οὐσία* oder *ὑπόστασις*; der Vater ist vor ihm existirend zu denken (*προϋπάρχων*), zwar nicht der Zeit nach, denn vor der Welt war keine Zeit, der Sohn aber gehört nicht zur Welt; aber der Ursache nach: denn der Vater ist das Höchste und Letzte *Αἴτιον*. [7]) Sein Seyn und sein Soseyn hat der Sohn von dem Vater, und zwar durch dessen Willen und Vorsatz (*γνώμη*, *προαίρεσις*, *βουλή*) vermittelt. [8]).

Der Gottesbegriff ist also schon vor der Trinität vollendet; nicht die Mehrheit constituirt den Gottesbegriff zusammen mit der Einheit, sondern nur die Einheit macht ihn aus; die *μοναρχία* ist Gott sensu eminenti, und diese kommt dem Vater zu. Daß Gott trinitarisch ist, ist von seinem Willen abhängig. Doch muß darin nicht liegen, daß Gott auch könnte nicht trinitarisch seyn: denn das Vollkommne kann Gott nicht nicht wollen. Ja der Wille und das Bewußtseyn scheint nur beigezogen, damit nicht irgend etwas in Gott als beherrscht von einem bewußtlosen Seyn, von einer bloßen Naturnothwendigkeit erscheine, was eigentlich auch die Kirchenlehre will, wenn

---

7) Dem. ev. 4, 3.: *Ὁ δὲ ὡς ἐξ αἰτίου (πατρός) γεγονὼς υἱὸς, δεύτερος οὗ ἐστιν υἱὸς καθέστηκεν, παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ εἶναι καὶ τοιόςδε εἶναι εἰληφώς.*

8) l. c. *Ἡ μὲν αὐγὴ* (das war noch das origenistische Lieblingsbild gewesen, das nun aber dem Eusebius als physisch, ja emanatistisch, ungenügend ist) *οὐ κατὰ προαίρεσιν τοῦ φωτὸς ἐκλάμπει, κατὰ δέ τι τῆς οὐσίας συμβεβηκὸς ἀχώριστον. Ὁ δὲ υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ πατρός. Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατὴρ, καὶ φῶς δεύτερον κατὰ πάντα ἑαυτῷ ἀφωμοιωμένον ὑπεστήσατο.* Er nennt den Sohn auch *δημιούργημα, ἀρχιτεκτόνημα.* Dem. ev. 4, 2.

sie die ewige Selbstbegründung Gottes mit seiner Selbstliebe verbindet, nur daß Eusebius aufs Bestimmteste die Selbstbegründung des trinitarischen Gottes zu einer Begründung der Trinität durch den Vater macht, dieser aber allein sich begründet, während der Sohn nur begründet wird. Nur von Einer Seite her kann Eusebius den Sohn als ewig in Gott, und so gewissermaßen den ganzen Gottesbegriff mit constituirend denken. Was nämlich der göttliche Wille setzt, oder erzeugt, das muß schon ewig in Gottes Verstand und Willen (potentia) gelegen haben; vor allem der Sohn, der aus dem Herzen des Vaters herausgesprochen, sein hervortretender Wille und Verstand ist. Aber dieses ewige Seyn des Sohnes, wo er noch ganz dem Vater immanent, und gleichsam nur eine Beschaffenheit an Gott selbst ist, wird von Eusebius nicht weiter betont noch verfolgt; dieses für sich wäre ihm sabellianisch, weil anypostatisch. Er nennt auch dieses ewige Seyn des Sohnes in dem Vater nicht seine ewige Zeugung. [9])

Aber welche vernünftige Nothwendigkeit hat nun Eusebius, noch wirklich eine Trinität zu setzen, wenn der Vater, und also die oberste Gottheit schon ohne Trinität vollständig die Gottheit ist? Es ist theils das christliche Interesse, theils schon die Rücksicht auf die Welt überhaupt, was ihn hiebei leitet; und hier ist er nun so wenig sparsam mit hohen Prädikaten für den Sohn und Christus, daß man entschieden sagen darf, die Subordination desselben ist ihm nicht Selbstzweck: sondern

---

[9]) Theodoret H. E. 1, 12.: Ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι, δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως, ὄντος τοῦ πατρὸς ὡς καὶ βασιλέως ἀεὶ, καὶ σωτῆρος καὶ δυνάμει πάντα ὄντος ἀεί τε καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ, καὶ ὡσαύτως ἔχοντος. Die Stelle findet sich nicht bei Sokrates. Auch ist nicht ganz gewiß, ob diese Worte dem Constantin oder dem Eusebius gehören. Daß sie in des Eusebius System passen, wenn er auch nicht sagen konnte: es war eine Zeit, wo der Sohn nur in Gott war, zeigt das Obige. Die Art dagegen, wie Lee l. c. L. not. Diese Stelle mit nicänischer Orthodoxie einigen will, ist ungenügend. Denn δυνάμει im Gegensatz gegen ἐνεργείᾳ ist nicht Gewalt (power) sondern „der Potenz nach."

er steigt gerne so hoch empor, als er es vor dem ἀγέννητον, das der Vater ist, glaubt verantworten zu können.

Der Vater oder Gott kann sein Seyn, d. h. die ἀγεννησία nicht mittheilen; er ist unnahbar, und kann in gar keine Vergleichung, also auch in keine unmittelbare Beziehung zur Welt treten. Daraus folgt, daß er für sich auch nicht Schöpfer seyn könnte. Er ist zu hoch dazu: womit gegeben ist, daß auch sie zu niedrig für ihn ist, sie könnte ihn und seine Hand nicht ertragen, er wäre verzehrend für sie. [10]) Hieraus ist recht deutlich zu sehen, daß er in seinem Innersten nicht als Liebe, sondern als abstracte Unendlichkeit vorgestellt ist. Darum ist ein Mittelwesen nothwendig, welches nicht der Vater selbst ist: aber auch nicht die Welt; denn beidemale könnte es sonst nicht schöpferisch seyn. Diß Mittelwesen ist, auch abgesehen von der Menschwerdung, der Sohn; [11]) er ist der nicht in Gott bleibende (ἔνδον μένων ἐν ἡσυχάζοντι τῷ πατρὶ, adv. Marc. 1, 1.), sondern aus Gott hervorgetretne und dadurch zu einer selbständigen Existenz gewordne Logos, zu einer Hypostase, die keines Andern zu ihrer Ergänzung, wenn gleich des Vaters zu ihrer Begründung bedarf, vielmehr eine in sich abgeschlossene Totalität ist. Er ist nicht zu Gott im höchsten Sinn zu zählen, denn er hat das Princip seines Seyns in einem Andern; aber wie er nicht Gott ist, so ist er auch nicht Welt; denn er ist ausgestattet mit allen göttlichen Attributen, Allmacht, Allweisheit u. s. w. wie der Vater; er ist nicht blos nicht aus dem Nichts (auch die Welt ist nach Eusebius nicht aus dem Nichts, sondern der Stoff für sie ist gleichsam der göttliche Wille und die göttliche Kraft), sondern er ist auf einzige Weise aus Gott gezeugt, Licht vom Lichte (Dem. ev. 4, 3.), und Gottes Wesen nicht blos ähnlich, sondern in sich tragend. Auch hier begegnen wir wieder der origenistischen Unterscheidung zwischen Gott als Subject und den göttlichen Prädikaten (δόξα). Sofern der Vater das oberste göttliche

---

[10]) Dem. ev. 4, 13.
[11]) Dem. ev. 4, 13.

Subject ist, kann der Sohn freilich nur abbildlich und abgeleitet Gott heißen; er heißt nämlich so, insofern er ähnlich wie Gott in sich Einer ist, so durch seine Einzigkeit für die Welt die Einheit Gottes darstellt, und wie Gott in sich das oberste Princip von Allem ist, so ist er das Princip des Alls. [12]) Aber sieht man auf die Prädikate, die doch im weiteren Sinn auch zu Gottes Wesen gehören (πλήρωμα θεοῦ, oder τῆς πατρικῆς θεότητος), auch oft von Eusebius dazu gerechnet werden, so kommen diese selbst, und nicht blos ihre Aehnlichkeit dem Sohne zu. Dieser ist, um es kurz zu bezeichnen, eine zur Person gewordene Verdoppelung der Daseynsweise der göttlichen Prädikate, die auch göttliches Wesen sind, nur abgesehen von dem göttlichen Subject, was als ἀγέννητον unmittheilbar ist. [12]) Das ist der Sinn seiner beliebten Bezeichnung: der Sohn sey des Vaters vollkommnes Ebenbild (Theol. eccl. 1, 2. l. c. p. 61. 62. Dem. ev. 4, 3.), daher man ihn, ins Ganze die Sache angesehen, fast eher zu den Tritheiten als zu den Arianern zu rechnen hat. Das Original ist der Sohn nicht, auch nicht eine Verdoppelung Gottes in sich, sondern er ist das Abbildliche, das Gesetzte: hat aber nicht blos die charakteristischen Züge des Urbildes, d. h. die göttlichen Prädikate vollkommen, sondern ist selbst lebendig und hypostatisch und auch darin dem Vater ähnlich oder gleich. Daher konnte es dem Eusebius keine Schwierigkeit machen, auch wieder die gleiche Natur dem Sohn, wie dem Vater zuzuschreiben, ohne damit etwas von der ἀγεννησία des Vaters zurückzunehmen.

---

[12]) de eccl. theol. 1, 2: Der Sohn ist Sohn nicht blos durch seine irdische Geburt, sondern durch seine Geburt aus Gott dem Vater vor allen Aeonen, καθ' ἣν τὸ πλήρωμα τῆς πατρικῆς θεότητος καὶ αὐτὸν υἱὸν θεὸν ὑπεστήσατο cf. Dem. ev. 4, 3. Er fährt fort: Οὐκ ἰδιόκτητον καὶ τοῦ πατρὸς ἀφωρισμένον, οὐδ' ἄναρχόν τινα καὶ ἀγέννητον, οὐδὲ ἄλλοθέν ποτε ξένην καὶ τοῦ πατρὸς ἀλλοτρίαν ἐφελκόμενον θεότητα, ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς πατρικῆς μετουσίας ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς ἐπ' αὐτὸν προχεομένης πληρούμενον. Daher nennt Eusebius den Sohn αὐτόλογος, αὐτοσοφία, auch αὐτόθεος: denn wenn auch begründet durch Gott, hat er doch dieses Alles in sich als einer geschloßnen Totalität. Er ist τέλειος ἀπὸ τελείου etc.

Er ist also das selbständige Organ Gottes zur Weltschöpfung, welches in sich selbst Leben hat, wie der Vater, wenn auch nicht aus sich, wie dieser; er ist der metaphysische, persönliche Mittler zwischen Gott und Welt, und, ähnlich wie bei Philo (nur weit bestimmter hypostatisch), das Band, was die Welt an den Ungewordnen knüpft, sie der Existenz fähig und würdig macht.[13]) Er ist ihr Haupt und Erstgeborner, und dadurch hat die Welt ihre Vollkommenheit; er ist auch in ihr das Alles durchziehende Band, und gleichsam ihre Seele; aber nicht zerflossen in sie, sondern hypostatisch in sich zusammengefaßt. Als das schöpferische Weltprincip, das die Fülle der Gottheit ebenbildlich in sich faßt, ist er aber nicht blos zur Welt gehörig, sondern hat auch in ihr eine einzige oder specifische Stellung: keineswegs blos als Mittel, sondern auch als das höchste persönliche Gute in der Welt, worin diese ihre Vollkommenheit hat. Wie die Welt Ein *μέγα σῶμα* ist mit vielen Gliedern, so muß auch der Sohn nothwendig Einer seyn, ihre Seele. So daß er auch hiedurch des Vaters Bild ist, der die *μοναρχία* darstellt (Dem. ev. 4, 5. 3. Eccl. theol. 1, 2.). Es ist auch nur Ein Vollkommenstes denkbar unter dem Vielen, und dieses ist der Sohn, der dem Vater in Allem so ähnlich oder gleich ist, als es nur gedacht werden kann soll nicht an die Stelle des Unterschiedes die Einerleiheit treten, die den jüdischen Irrthum ausmacht, der damit auf den höchsten Vorzug (*γέρας*) verzichtet, nämlich die neue Weltanschauung, daß die Welt durch ihren Mittler in ihrer Einheit und Güte gesichert ist, und in ihm, ihrem Haupte, die Vollkommenheit hat (vgl. de eccl. theol. 1, 4. Dem. ev. 4, 3. 5.) Ist er nun aber das persönliche, weltschöpferische Princip der Welt: so folgt auch, da erst mit der Welt die Zeit gesetzt ist, daß er nicht erst in der Zeit gezeugt, d. h. zum hypostatischen Daseyn außer Gott gekommen seyn kann. Sondern er ist vor allen Aeonen gezeugt, und insofern *ἀνάρχως* d. h. ohne zeitlichen Anfang: denn er ist vielmehr un-

---

[13]) z. B. Dem. ev. 4, 5. 13.

zeitlich gezeugt. Man sieht wohl, wie auch er zur Noth hätte sagen können, die Zeugung sey ewig, wenn auch in etwas andrer Art, als Origenes will; er thut das aber nicht, nennt auch nirgends den Sohn συναΐδιος mit dem Vater. Offenbar, um die Unterscheidung zwischen dem, was Ursache und was Wirkung ist, bestimmter hervorzuheben, will er die Gleichewigkeit beider nicht lehren, obwohl er auch die Erhabenheit des Sohnes über Welt und Zeit behauptet und daher den Satz verwirft: es war eine Zeit, wo der Sohn nicht war. Er kann sagen und sagt, der Sohn war immer mit dem Vater; [14]) könnte sich auch das συναΐδιον gefallen lassen, wenn die Realität des Causalitätsverhältnisses damit nicht wollte angefochten werden, die ihm gesicherter erscheint, wenn gleichsam ein Zwischenraum zwischen Vater und Sohn gelassen bleibt, als sinnlicher Ausdruck des logischen Verhältnisses, um das es ihm eigentlich zu thun ist. Von Origenes also unterscheidet er sich so: an die Stelle der ewigen Zeugung und des Satzes, daß das Licht nie ohne Glanz zu denken sey, setzt er die unzeitliche Zeugung aber vor allen Aeonen. Jenes origenistische Bild genügt ihm nicht, weil das unwillkürliche Hervorgehen des Sohns ihm emanatistisch, ethnisch, Gottes unwürdig scheint, weil der Glanz auch als bloße Eigenschaft des Lichtes könnte genommen werden, also als Accidens an der göttlichen Substanz, kurz weil ihm das Bild dem Sabellianismus günstig scheint. Sodann auch, weil damit die Hypostase des Vaters in sich noch unvollendet wäre ohne den Sohn, wie das Licht nicht Licht ist ohne den Glanz: und endlich weil das ἀγέννητον des Vaters, was als προϋποκείμενον zu denken, dabei nicht ausgedrückt sey. [15]) Aber auf der andern Seite legt er dem Sohne auch wieder zu, und schreibt ihm weit häufiger und auch umfassender die göttliche

---

[14]) Dem. ev. 4, 3. S. 149: τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα.

[15]) Dem. ev. 4, 3. Er zieht dem Bilde vom Licht und seinem Glanze das von der εὐωδία vor, die von einer Salbe ausgehend eine selbständige Atmosphäre bildet, ohne Verringerung oder Theilung (Dem. ev. 4, 3.).

οὐσία zu, als Origenes. Ja auch in Beziehung auf das Erste sagt er, daß der Begriff des Sohnes mit dem des Vaters gegeben, daß er immer mit dem Vater gewesen sey u. s. w., so daß er im Ganzen doch den Sohn nicht niedriger stellen will, als Origenes. Davon, daß Eusebius das Causalitätsverhältniß zwischen Vater und Sohn gleichsam sinnlich fixirt, ist dann auch die Folge, daß er den Hervorgang des Sohnes in Einen Akt der göttlichen Causalität zusammengedrängt denkt, während Origenes die Zeugung als eine fortgehende will.

Bei der Stellung, die der Sohn schon metaphysisch zur Welt als ihr Mittler einnimmt, ergibt es sich von selbst, daß er auch das Princip aller Offenbarung ist, sowohl der allgemeinen (Dem. ev. 4, 6. 10. 13.), als nach dem Fall der geschichtlichen. Schon im A. T. erschien er in Menschengestalt (Dem. ev. 5, 11. S. 218); und in den Propheten sind Strahlen des Logos. [16]) Aber der ganze Logos erschien im N. T., den tief gesunkenen Zustand der Menschheit zu heilen (Dem. ev. 4, 10.). Er nahm einen wahrhaft menschlichen Leib aus Maria an, ohne dadurch aus seiner unverrücklichen Einheit mit dem Vater herauszutreten oder in Leidentlichkeit einzugehn. Auch die Sonne leidet nicht, sagt er mit Origenes, wenn ihre Strahlen an unreine Orte scheinen; der Logos verhält sich rein aktiv zur angenommenen Menschheit, diese passiv, sie ist die geschlagene Leier, der Logos spielt sie. [17]) Christi Tod faßt er als Opfer, als Sühne für unsre Sünden, und zeigt darin besonders das christliche Interesse, das er an der Menschwerdung des Logos nimmt. [18]) Nach seiner Erhöhung ist sein Leib deificirt und verschlungen in die Gottheit; aber nie wird seine Hypostase noch auch sein Reich ein Ende nehmen.

Diese Idee von Christus, schon vor dem Nicänum vorhanden, [19]) ist nichts Isolirtes, sondern kann für den Ausdruck der

---

[16]) Dem. ev. 4, 10: *βραχεῖαι ἀκτῖνες* seines Lichts.

[17]) Dem. ev. 4, 13.

[18]) Dem. ev. 4, 12.

[19]) Es ist nicht ganz genau, wenn man diese mittlere Theorie zwischen

Ansicht sehr Vieler in der Kirche um 320 gelten.[20]) Es steht ihm nämlich (wie der Kirche im Großen), nicht minder als der Monotheismus fest, daß das eigenthümlich Christliche, Neue und Höchste in der Versöhnung von Gott durch Gott in Christus liege (Eccl. theol. 1, 2.), daß das Göttliche in persönlicher Gestalt in Christus gegeben, und damit die wahre

---

Arius und Athanasius erst als das Resultat des Streits zwischen diesen beiden ansieht.

[20]) Es verdient hier noch ein Mann nähere Erwähnung, der einen großen Einfluß auf viele orientalischen Männer der nicänischen Generation gehabt hat, Lucian von Antiochien, der Märtyrer. Daß er ein Gleichgesinnter von Paul dem Samosatener gewesen sey, ist eine unbegründete Verdächtigung der Ketzerrichterei, der schon das widerspricht, daß die Arianer sich auf Lucianus als einen Zeugen ihrer Ansicht sollen berufen haben (Epiph. haer. 48.). Aber ebensowenig möchte ich glauben, daß Lucian erst durch arianische Verfälschung seiner Schriften den Arianern genähert worden sey, wie Athanasius vermuthet. Vielmehr ist kein Grund vorhanden, an der Erklärung der semiarianischen Synode zu Antiochien i. J. 341 zu zweifeln, wornach das Glaubensbekenntniß, das sie zu dem ihrigen machte (die s. g. zweite antiochenische Formel), das des Märtyrers Lucians sey (Sozom. H. E. 3, 5. cll. 6, 12.). Es lautet also (nach Athanas. de syn. Arim. et Seleuc. §. 23. T. I, P. 2. 735): „Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Bildner und Schöpfer des Alls und den Fürsorger. Und an Einen Herrn, Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, den Gott, durch welchen (δι' οὗ) Alles ist, der aus dem Vater vor allen Aeonen erzeugt ward, Gott aus Gott, ein Ganzer aus dem Ganzen (ἐξ ὅλου), ein Einziger aus dem Einzigen (μόνου), ein Vollkommner aus dem Vollkommnen, ein König aus dem König, ein Herr aus dem Herrn, der da ist lebendiges Wort (λόγος), lebendige Weisheit, wahres Licht, Weg, Wahrheit, Auferstehung, Hirte, Thüre, unwandelbar und unveränderlich (ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον); der Gottheit, des Wesens (οὐσίας), Willens, der Kraft und Herrlichkeit des Vaters unwandelbares Gleichniß (ἀπαράλλακτον εἰκόνα), der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, der im Anfang bei Gott war, als Gott das Wort nach dem Evangelium. — Der in den letzten Zeiten von oben herab kam und geboren ward von einer Jungfrau nach der Schrift und Mensch ward, Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Apostel unseres Glaubens, der Herzog unserer Seligkeit, wie er sagt: ich bin nicht gekommen,

Weltanschauung eröffnet sey, für welche die Menschheit ja die Welt Ein Ganzes ist, ein Leib, dessen Haupt ewig Christus, der Prophet, Hohepriester und König darstellt (Dem. ev. 4, 4. adv. Marc. 1, 1.). Wenn nun seine Theorie nicht genügt, sondern die eine oder andere Seite verkürzt, so darf von ihm selbst angenommen werden, daß er diese Verkürzung nicht be-

---

meinen Willen zu thun, sondern deß, der mich gesandt hat. Der gelitten hat für uns und ist auferstanden am dritten Tage, aufgefahren in den Himmel und gesetzt zur Rechten des Vaters, von wannen er wieder kommen wird mit Macht und Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den heil. Geist, der zur Tröstung, Heiligung und Vollendung den Gläubigen gegeben wird; wie der Herr auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes zu taufen befahl Matth. 28. Sintemal der Vater wahrhaft Vater ist, der Sohn wahrhaft Sohn, und so auch der Geist Geist, und die Namen nicht leer und müßig sind, sondern für jeden der Genannten genau bezeichnen die Hypostase, die Ordnung und die Ehre (τάξιν καὶ δόξαν), so daß es drei sind der Hypostase nach, Eins aber in der Harmonie (τῇ συμφωνίᾳ δὲ ἕν). In diesem Glauben, den wir von Anfang haben und bis zu Ende, verdammen wir allen häretischen Wahnglauben; und wenn einer gegen den gesunden, rechten Glauben der Schrift lehrt, sprechend: es sey oder sey gewesen ein Zwischenraum, eine Zeit oder ein Aeon bevor der Sohn gezeugt ward, so sey er Anathema. Und so Einer den Sohn nennt ein Geschöpf, wie Eines der Geschöpfe, oder ein Erzeugniß oder Werk wie eines der andern Erzeugnisse oder Werke, und nicht so, wie die heil. Schriften ein Jegliches des Obengesagten Eins ums Andere überliefert haben, und Anderes lehrt, als wir empfangen haben, der sey Anathema u. s. w." Diß Glaubensbekenntniß, vielleicht mit Ausnahme des Schlusses, der nicht mehr eigentlich dazu gehört, paßt vollkommen in die vornicänische Zeit; und es ist daran Folgendes bemerkenswerth: 1. der Vater ist identisch mit dem Einen Gott (εἷς θεός), er repräsentirt die Monarchie. Der Sohn heißt daher nicht gleich ewig mit dem Vater, sondern Bild seines Wesens und seiner Eigenschaften; er ist dem Vater nicht gleich, sondern steht in der τάξις und δόξα unter ihm. Daher wohl begreiflich ist, warum Athanasius mit dem Bekenntniß nicht ganz zufrieden ist, und warum an arianische Verfälschung gedacht wurde. Aber 2. andererseits heißt der Sohn Gott aus Gott, seine Vollkommenheit, Einzigkeit, Unveränderlichkeit und Erhabenheit über die Zeit wird mit einer Entschiedenheit behauptet, daß wir zum

absichtigte: er steht vielmehr mit seinem eigentlichen Streben auf kirchlichem Boden. Um so mehr muß er es sich gefallen lassen, darnach gemessen zu werden, ob seine Theorie jenen Grundlagen auch unverkümmert zu ihrem Rechte verhilft, die er selbst mittelst seiner Theorie zur Anerkennung bringen will: denn er wird dadurch nur nach seinem eigenen Maaße

voraus sehen, wie tief der Arianismus das dogmatische Bewußtseyn, soweit es schon fest und ausgebildet war, verletzen mußte. Lucianus († 311) steht also in der Hauptsache auf dem Standpunkte des Eusebius. Beurtheilt man beide nur streng wissenschaftlich, so stehen sie dem Arius näher als dem Athanasius. Denn es ist keine Frage, ist der Vater der Eine Gott für sich allein, so bleibt für den Sohn nichts übrig als Geschöpf zu seyn, und für eine Trinität bleibt keine Stelle; denn ein Mittleres zwischen Gott und Geschöpf zu setzen, ist allerdings ein widersprechender Gedanke, den sich Eusebius und die Seinigen eigentlich schon selbst abgeschnitten haben, wenn Gott so erhaben seyn soll, daß er mit der Welt und also auch dem Weltähnlichen in gar keine unmittelbare Beziehung treten kann. Allein da würden sie nach einem ihnen fremden wissenschaftlichen Maaßstabe gemessen. Denn ein solches Mittelwesen, was uns undenkbar ist, schien ihnen vielmehr denkbar zu seyn, ja die Lösung der Schwierigkeiten zu enthalten. Mithin sind sie nicht nach dem vollkommneren wissenschaftlichen Maaßstabe zu messen, durch den sie in die Consequenz des Arianismus ohne allen Zweifel müßten getrieben werden, sondern gerade weil ihre Theorie dem wissenschaftlichen Bewußtseyn an sich so wenig zusagt, muß auf ihr christliches Bewußtseyn, als den zweiten Faktor, der allein ihre Theorie erklären kann, zurückgegangen werden. Ja dieser ist bei Männern wie Eusebius so sehr das Ursprünglichere und Mächtigere, daß, wenn sie die wissenschaftliche Consequenz ihrer Theorie gewahr würden, oder wenn ihnen keine Wahl bliebe, als die zwischen des Athanasius und des Arius Lehre, sie nicht blos, wie sie nachher stets thun, gegen Arius sich erklären, sondern auch ihre Theorie aufgeben und mit der athanasianischen Formel sich zu befreunden suchen würden. Diß ist auch genau die Stellung des Eusebius zum nicänischen Concil. Ueber die Verwerflichkeit des Arius war er sicher, keineswegs aber darüber, daß seine Theorie wissenschaftlich zum Arianismus führe. Sofern er nun in dem ὁμοούσιον Sabellianismus fürchtete, und entweder die Hypostase des Sohnes oder die Einheit Gottes nicht genügend gesichert meinte, zauderte er mit seiner Annahme, entschloß sich aber dazu, als er

gemessen. Doch hievon später. Zunächst aber ist zu gestehen, die dogmatische Erkenntniß der Kirche seiner Zeit war zu einem sichern Urtheil über die Hauptpunkte, auf die es bei seiner Theorie ankommt (die ihrerseits mit weitverbreiteten Vorstellungen innig zusammenhängt), noch nicht gelangt, und daher konnte Arius noch auftreten und Anklang finden; sie schritt

sich überzeugt hatte, die Synode wolle nicht den Arius so verwerfen, daß sie zum Sabellianismus oder Polytheismus übergehe, und seine eigene Ansicht könne bei den Formeln der Synode möglicherweise bestehen. Freilich das von Athanasius ihn Unterscheidende, das er auch später festhielt, sah er auf der Synode zu Nicäa nicht durchdringen, sondern er ahnte, daß damit schon die Bahn eingeschlagen sey, die davon abführen mußte; nämlich die zur Verringerung der hypostatischen Unterschiede, daher er nachher für diese so eifrig gegen Marcellus kämpfte. Das Moment, um das es ihm dabei zu thun war, sah er von den Arianern, allerdings in excessiver Weise, vertreten; darin schien ihm das Recht des Arianismus zu liegen, daher er nie so entschieden wie die Andern wider den Arius Parthei nehmen konnte, obwohl er ihm auch keineswegs zugehören wollte noch zugehörte, am wenigsten in seinem religiösen Bewußtseyn. Um so erfreulicher ist es, daß Athanasius (de syn. Ar. et Sel. c. 41 f.) Männer von der Denkart des Eusebius nicht, wie später die Ketzerrichterei that, mit Arius zusammenwirft, sondern sie als Brüder ansieht, weil sie den ganzen Inhalt des nicänischen Symbolums annehmen und auch das Wort ὁμοούσιον nicht in dem Sinn beanstanden, als ob der Sohn eine Creatur seyn sollte, vielmehr aus der Substanz des Vaters und keiner andern ihn ableiten, und als den wahren Sohn aus des Vaters Wesen ansehen, der als Logos und Weisheit ewig bei dem Vater war. — Daß auch die letztere Bestimmung Eusebius mit Origenes und Pamphilus wohl annehmen konnte, ist oben gezeigt. Athanasius mit seinem billigen Urtheil hat Recht, wenn er auf das religiöse Bewußtseyn sieht, was allein Formeln gebildet haben kann, die so Hohes von Christus aussagen. Aber er hat nicht Recht, wenn man nicht auf ihre deutlich vorliegende innerste Meinung und Tendenz, sondern darauf sieht, was ihr wissenschaftlicher Ausdruck leistet. Denn bleibt man bei diesem stehen, so kann sich immer wieder Arianismus daran hängen; daher für den dogmatischen Fortschritt das Auftreten des Arius wie nothwendig so ungemein fruchtbar war, nämlich um das Unbestimmte zur festen Entscheidung zu bringen dadurch, daß Dasjenige, was man nicht

aber dazu fort in dem arianischen Kampf. Die Mehrzahl hatte keine bestimmtere Theorie, und wurde erst durch die arianischen Kämpfe genöthigt, in diese Fragen tiefer einzugehen, und das ist der Segen dieser Kämpfe geworden, daß durch ihre große innere Bedeutung, sowie durch die an so vielen Punkten der Kirche gehaltenen Synoden fast die Gesammtkraft der Kirche diesem Probleme zugewandt und so der nothwendig gewordne dogmatische Fortschritt gewonnen wurde. Zwar auch bevor die Kirche in das Werk der dogmatischen Vermittlung (nach 325) eingieng, konnte sie vermöge des christlichen Gewissens, das dem Glauben immanent ist, über die Christlichkeit der Sätze der Arianer urtheilen und hat es gethan. Aber diß Urtheil konnte noch nicht wissenschaftliche Bedeutung haben: sondern, wie es bei einem Symbol das Rechte ist, nur die eines Bekenntnisses des kirchlichen Gemeinglaubens; die wissenschaftliche Arbeit war damit so wenig erledigt, daß sie vielmehr daran nur erst einen festen Ausgangspunkt hatte. So begreifen wir den scheinbaren Widerspruch, daß zuerst Arius so einstimmig von der großen Synode zu Nicäa verworfen ward, und doch nachher, zwar nie der Arianismus, wohl aber eine Zeit lang der Semiarianismus eine so große Macht in der Kirche werden konnte.

3. Arius.

In Arius faßt sich nicht blos das Subordinatianische, Niedrige in Beziehung auf den Sohn, was durch die bisherige Entwicklung noch nicht ausgeschlossen war, zusammen, sonst hätte er unmöglich in der Kirche einen namhaften Eindruck machen können. Sondern diese Zusammenfassung ist beherrscht von einem Gedanken, der versucherisch dadurch ward, daß er eine nothwendig gewordne und an sich berechtigte Richtung, die auf die Hypostase des Sohnes, zu begünstigen,

---

wollen konnte und was doch eine noch nicht bewußt und durchgreifend genug ausgeschlossene Möglichkeit war, in ihm zu einer bestimmten, abstoßenden Gestalt sich zusammenfaßte.

ja erst zum festen Bestand zu bringen schien. Der fast hundertjährige Kampf gegen den Sabellianismus in seinen manchfaltigen Formen erzeugte nothwendig eine immer verschärftere Richtung auf die Hypostase, das athletische Gesetz der ἀνθολκή übte, wie schon die Alten fühlten, seine Macht über viele Kirchenlehrer dieser Zeit aus. Der Sabellianismus, nur ein Doketismus höherer Potenz, drohte stets die Menschwerdung Christi, und also die christliche Religion zu einer vorübergehenden Erscheinung zu machen. Ebenso konnte die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen nur eine oberflächliche bleiben, wenn selbst die Vereinigung Gottes und des Menschen in Christus nur eine momentane, fast gespenstische war. Erst dann ist in Christus die Menschheit bis in den Grund mit Gott versöhnt, erst dann kann diese auch in uns zur sichern Wahrheit und bleibenden Wirklichkeit werden, wenn ein vollkommner Mensch und nicht blos ein Leib, eine menschliche Hülle von Gott assumirt, und diese Assumtion bis zu dem innersten Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit durchgedrungen ist, was der Sabellianismus nie erreicht, der vielmehr im Streben nach einer wahren Menschheit sich in Ebjonismus auflösen muß. Obwohl er etwas Blendendes darin hatte, daß er für die Offenbarung in Christus den möglichst großen Aufwand machte, so entsprach doch das von ihm erzielte Resultat diesem Aufwande so wenig, daß es befriedigender erscheinen mußte, von jenem Aufwande etwas abzubrechen, dafür aber ein dauernderes und inhaltsreicheres Resultat zu gewinnen.

Diß ist der Grund, warum wir schon die Kirchenlehrer von Tertullian an mit wenigen Ausnahmen weit geneigter wenigstens zu etwelchem Subordinatianismus gefunden haben, als manche des zweiten, z. B. den Irenäus, die umgekehrt, auf die wahre Gottheit des Sohnes vorherrschend gerichtet, dem Monarchianismus sabellianischer Art näher standen, als das dritte Jahrhundert. Als aber der Monarchianismus dasjenige, was die letztern Kirchenlehrer momentan hatten zurücktreten lassen, bestimmt und systematisch ausschloß, da war

die Aufgabe und der Fortschritt, die dem dritten Jahrhundert oblagen, nicht mehr das, die wahre, dem Vater gleiche Gottheit Christi festzustellen; diese stand schon im zweiten Jahrhundert klar und sicher im Bewußtseyn der Kirche da. Vielmehr lag seine Aufgabe so sehr auf einer andern Seite, daß in dieser Beziehung im dritten Jahrhundert eher vorläufige Rückschritte gemacht wurden, um nur dessen, was ihm besonders anlag, mächtig zu werden. Dieses Neue war eben der Begriff des hypostatischen Wesens der höhern Natur in Christus, als wodurch allein die Kirche über den Ebjonismus und Sabellianismus, über die Kategorie der bloßen göttlichen Kraft und der göttlichen Substanz sich erheben und die ewige und absolute Bedeutung der Person Christi und des Christenthums für das Bewußtseyn fixiren konnte. Das vierte Jahrhundert endlich hat daher zunächst nur die Aufgabe zu vollziehen, die von Irenäus an abgeschwächte, im dritten Jahrhundert aber schärfer gedachte Hypostase mit der alten Bestimmung der wahren Gottheit des Sohnes zusammenzuschließen. Aber dieser Zusammenschluß war gerade das schwerste, verlangte die Umgestaltung des bisherigen, die Gewinnung des christlichen Gottesbegriffes; und selbst in Nicäa wollte nicht die Art dieses Zusammenschlusses oder die Vermittlung der Hypostase des Sohnes mit der Einheit des göttlichen Wesens gegeben, sondern nur ausgesprochen werden, daß die hypostatische Form der höhern Natur in Christus und die wahre Gottheit derselben dem Glauben gleich gewiß, jener Zusammenschluß im Glauben unmittelbar vollzogen und zu bekennen, von der christlichen Wissenschaft also ohne Verkürzung der beiderseitigen Interessen zur Anerkennung zu bringen sey.

Blicken wir nun auf die Zeit kurz vor Arius zurück: so war zwar der Eifer der Kirchenlehrer gegen den Sabellianismus und für die wirkliche, bleibende Hypostase der höhern Natur in Christus durch den Streit des Dionysius von Alex. ermäßigt und vor der Einseitigkeit verwarnt worden, die dessen vergißt, daß die kirchliche Wahrheit immer zwischen zwei Irr-

thümern durchzusteuern hat. Wir erkannten aus starken Zeichen, wie von ihm ab sich immer mächtiger die Strömung ankündigt, welche, Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und Hypostase desselben vom Sabellianismus und Subordinatianismus in sich aufnehmend, doch gegen beide gekehrt ist, und nicht blos gegen den einen von beiden (S. dritte Abth. Kap. 1.); und selbst die origenistische Schule lieferte dazu ihre reichlichen Beiträge (Zweite Abth. drittes Kap.). Aber wir fanden auch, wie Viele im Occident und im Orient die Wesensgleichheit und Hypostase des Sohnes doch nur auf subordinatianische Weise zu gewinnen wußten, sey es, daß der Sohn erst zur Weltschöpfung sollte aus Gott hervorgetreten oder gezeugt, oder daß er sollte ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt seyn. So widersprechend diese Uebergangstheorieen in sich selbst sind, so gewiß damit die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die sie wollten, mußte verkürzt werden, so hielten sich diese Männer doch daran, weil sie ohne dieses Subordinatianische ein Preisgeben der sauer errungenen Hypostase des Sohnes, einen Rückfall in die Unterschiedslosigkeit des Sabellianismus und damit die Erneuerung all der alten Kämpfe befürchteten. An Diesen also, wie an seinem eigenen starken Gegensatz gegen den schon verurtheilten Sabellianismus mußte, auch von dem übrigen abgesehen, der Arianismus einen großen Halt finden: wie dagegen umgekehrt, nachdem der Arianismus und Athanasianismus sich schroff gegenüberstanden, Männer von Eusebius Art den günstigen Schein der rechten Mitte zwischen zwei Extremen bekamen, der eine große Menge freilich sehr beweglicher und unsteter Kräfte an sich zog, die von diesen Kämpfen mit berührt sich des Eingehens auf die Sache nicht entschlagen, aber auch schließlich festen Fuß nicht fassen konnten, außer in der bestimmten Entscheidung für den arianischen oder athanasianischen Gedanken.

In der alexandrinischen Kirche wurde nach dem Streite des Dionysius jene antisubordinatianische Richtung immer mehr herrschend, wenn gleich durch origenistische Traditionen anfangs noch zurückgehalten. Theognostus hatte daselbst um

270, Pierius von 283 bis nach 300 geblüht. Von Petrus, Bisch. zu Alexandrien i. J. 300—311 haben wir noch ein Fragment (griech. bei A. Mai, Coll. Nov. 7, 306. 307. cll. 134 aus einer verlornen Schrift περὶ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ), das die Gleichheit der Natur des Sohnes mit dem Vater ausdrückt.[21]) Kurz nach dem Tode des Petrus war Alexan-

[21]) Τά τε σημεῖα πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ αἱ δυνάμεις δείκνυσιν αὐτὸν θεὸν ἐνανθρωπήσαντα· τὰ συναμφότερα τοίνυν δείκνυται, ὅτι θεος ἦν φύσει, καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος φύσει. In Galland. Bibl. Vet. PP. T. IV, 112. ist noch eine andre Stelle aus dem Chron. Pasch. mitgetheilt, welche also lautet: Ὁ πάσης ἀοράτου καὶ ὁρατῆς κτίσεως δημιουργὸς καὶ δεσπότης, ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ Λόγος, ὁ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι συναΐδιος, καὶ ὁμοούσιος κατὰ τὴν θεότητα, ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεός, Ἰησοῦς Χριστός, ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων κατὰ σάρκα τεχθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου, καὶ κατὰ ἀλήθειαν θεοτόκου Μαρίας, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεὶς, καὶ τοῖς ὁμοουσίοις κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς συναναστραφεὶς etc. Allein diese Stelle verräth mit ihren Formeln zu deutlich eine nachnestorianische eutychianische Zeit, als daß sie hier könnte in Betracht kommen (vgl. die Prolegg. ad Biblioth. Vet. PP. T. I, CXXI.). Dagegen wird als ächt die Stelle (Gall. l. c. p. 108.) anzusehen seyn, die in den Akten des ephes. Concils aufbewahrt ist: „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden; aus Gnaden sind wir erlöst: Gottes Gabe ist es u. s. w. θελήματι θεοῦ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος· οὐ κατελείφθη τῆς θεότητος· οὐδὲ γὰρ ἵνα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἢ δόξης — — ἀποστῇ, πτωχεύσας πλούσιος ὤν, τοῦτο ἐγένετο, ἀλλὰ ἵνα καὶ τὸν θάνατον ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀναδέξηται, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ὅπως ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι." In einer andern Stelle sagt er, die Menschwerdung habe Statt gefunden, da der Engel das Wort zur Jungfrau sprach. Ὁ θεὸς Λόγος παρὰ (trotz) τὴν ἀνδρὸς ἀπουσίαν, κατὰ βούλησιν τοῦ πάντα δυναμένου κατεργάσασθαι θεοῦ, γέγονεν ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου σὰρξ, μήτε δεηθεὶς τῆς ἀνδρὸς ἐνεργείας, ἢ παρουσίας, ἐνεργέστερον γὰρ τοῦ ἀνδρὸς ἐνεποίησεν ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις, ἐπισκιάσασα τῇ παρθένῳ σὺν τῷ ἐπεληλυθότι ἁγίῳ πνεύματι. — Es möge hier auch noch Eustathius von Antiochien erwähnt werden (um 325). S. Galland. Biblioth. Vet. PP. T. IV. 573. (aus Theodor. Dial. 1.). Christi wahre Herkunft, sagt er, sey nicht aus der Maria. Εἰ δὲ Λόγος καὶ Θεὸς ἦν ἄνωθεν παρὰ τῷ πατρὶ, καὶ τὰ σύμπαντα

der Bischof daselbst geworden. Unter ihm war Arius nach einer freilich nicht ganz beglaubigten Nachricht nicht blos Presbyter, sondern auch Lehrer an der Katechetenschule nach Pierius, und stand im Rufe ausgebreiteter Gelehrsamkeit. Seine Bildung hatte er wahrscheinlich mit Eusebius von Nicomedien, den er *Συλλουκιανιστά* nennt, unter Andern von Lucianus in Antiochien

---

δι᾽ αὐτοῦ γεγενῆσθαι φαμὲν, οὐκ ἄρα γέγονεν ἐκ γυναικὸς ὁ ὤν, καὶ τοῖς γεννητοῖς ἅπασιν αἴτιος ὤν, ἀλλ᾽ ἔστι τὴν φύσιν θεὸς αὐτάρκης, ἄπειρος, ἀπερινόητος· ἐκ γυναικὸς δὲ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ παρθενικῇ μήτρᾳ πνεύματι παγεὶς ἁγίῳ. Er nennt den Logos gern *ὁ φύσει τοῦ θεοῦ υἱός.* S. 574: Paulus sage nicht, wir werden gleichgestaltet werden dem Sohne Gottes, sondern dem Bilde des Sohnes Gottes (Röm. 8, 29.). *Ὁ μὲν γὰρ υἱὸς τὰ θεῖα τῆς πατρῴας ἀρετῆς γνωρίσματα φέρων εἰκών ἐστι τοῦ πατρός, ἐπειδὴ καὶ ὅμοιοι ἐξ ὁμοίων γεννώμενοι, εἰκόνες οἱ τικτόμενοι φαίνονται τῶν γεννητόρων ἀληθεῖς.* Bild des Sohnes aber ist der Mensch, den er trug. Seine Menschheit verhält sich zu dem Logos wie das Wachs zu den Farben, die, obwohl ihm sehr ungleich, darauf gemalt werden. — Die Leiden und die Erniedrigung gehören nicht zum Wesen des Logos, sondern sind nur aus seiner Liebe zu begreifen. Also keineswegs *ὁ Λόγος ὑπέκειτο τῷ νόμῳ καθάπερ οἱ συκοφάνται δοξάζουσι* (d. h. die Arianer, welche die Unterwerfung Christi unter das Gesetz des A. T. aus seinem subordinirten Wesen ableiteten) *αὐτὸς ὢν ὁ νόμος.* — *Ἀλλ᾽ εἰ καὶ ἐκ τῆς παρθένου τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον ἀναλαβὼν ἐφόρεσε, καὶ ὑπὸ νόμου ἐγένετο, κατὰ τὰς τῶν πρωτοτόκων ἀξίας καθαρισθεὶς* (Luc. 2, 21 f.), *οὐκ αὐτὸς δεόμενος τῆς τούτων χορηγίας ὑπέμενε τὰς θεραπείας, ἀλλ᾽ ἵνα τῆς τοῦ νόμου δουλείας ἐξαγοράσῃ τοὺς πεπραμένους τῇ δίκῃ τῆς ἀρᾶς.* Wenn es heißt: „Sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (Act. 2, 36.): aber denselben hat Gott zum Herrn und Christ gemacht", so bezieht sich beides, das Leiden und die Erhöhung nicht auf den Logos, sondern den Menschen Jesus, der wohl Herr der Herrlichkeit heißen konnte (vgl. die Fragm. bei Theodor. Dial. 3. Galland. l. c. 575. 576.) *ἀπαθὲς Χριστοῦ τὸ πνεῦμα οὐ δεήσει πάθος τῷ θείῳ προσάπτειν*: aber auch die Erhöhung geht nicht den Logos an (*τὸν παθόντα Ἰησοῦν κύριον ἐποίησεν, καὶ οὐ τὴν Σοφίαν οὐδὲ τὸν Λόγον τὸν ἀνέκαθεν ἔχοντα τῆς δεσποτείας τὸ κράτος*). Findet sich irgend ein Mangel, eine Schwäche (*ἀσθένεια*) an ihm, *τῷ ἀνθρώπῳ ταῦτα προσαρτᾷν ἀκόλουθον εἶναι φαίη τις ἄν, οὔτι γε δὴ τῷ πληρώματι τῆς θεότητος, ἢ τῷ ἀξιώματι τῆς ἀνωτάτω Σοφίας, ἢ τῷ ἐπὶ πάντων κατὰ Παῦλον γραφομένῳ θεῷ.* Die

erhalten. Wie viel nun auch persönliche Motive, namentlich jene Aufgeblasenheit, die sich in seiner Thalia zeigt, bei seinem Angriffe auf Alexander und in ihm auf die sich ausbreitende antisubordinatianische Richtung mitgewirkt haben mögen: sein Standpunkt war ein anderer, ohne Zweifel schon vor dem Streit, als der des Alexander (Socr. H. E. 1, 6. Epist. Alex.); Alexander wirft ihm längeres Verhehlen seiner Ansicht vor. Der Bischof hatte in einer Versammlung der Presbyter einen dogmatischen Vortrag über die Trinität gehalten, von dessen Inhalt wir nur wissen (Socr. H. E. 1, 5.), daß er der einseitigen Richtung auf die Unterscheidung der Hypostasen entgegentrat, und von der Dreiheit mehr zur Einheit zurückzulenken, in jener diese aufzuzeigen suchte (*ἐν τριάδι μονάδα εἶναι φιλοσοφῶν ἐθεολόγει*). So kündigt sich schon im ersten Momente des Streites das oben Bezeichnete an: der Fortschritt zur vollen Gottheit des Sohnes, oder die Zurückwendung von dem antisabellianischen Moment der Hypostase zu

---

Sonne, ein sichtbarer Körper, leidet nicht, obwohl sie so Vieles auf Erden mit ansehn muß und ändert ihre Ordnung nicht. Sollen wir nun glauben, *τὴν ἀσώματον Σοφίαν χραίνεσθαι, καὶ μεταλλάττειν τὴν φύσιν, εἰ ὁ ναὸς αὐτῆς σταυρῷ προσηλοῦται, ἢ λύσιν ὑπομένει — ἢ διαφθορὰν ὑποδέχεται; ἀλλὰ πάσχει μὲν ὁ νεὼς, ἡ δὲ ἀκηλίδωτος οὐσία παντάπασιν ἄχραντος τὴν ἀξίαν καθέστηκεν.*

Auch Hierakas gehört hieher, der einflußreiche und gelehrte Asket in Aegypten um 300. So Vieles auch Epiphanius (haer. 67.) an ihm tadelt, das rühmt er, daß er in der Lehre von Vater, Sohn und Geist dem Origenes nicht beigestimmt habe, sondern er glaube wirklich, daß der Sohn aus dem Vater erzeugt sey. Erst Arius hat ihn, nicht unklug, der Häresie in der Trinitätslehre angeklagt. Ihm verdanken wir auch ein Näheres über die Art, wie er das Verhältniß des Sohnes zum Vater dachte (Epiph. haer. 69, 7.). Er sey wie eine Lampe angezündet an einem andern, oder Gott sey wie eine Fackel, die in zwei zertheilt werde (*ὡς λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο*, vgl. Athan. de syn. c. 16.). Wir haben hier dieselbe Diremtion Gottes in Vater und Sohn, wie bei Zeno; dasselbe, was Arius auch an Sabellius tadelt s. o. Den h. Geist denkt sich Hierakas dem Sohn möglichst ähnlich, aber doch ihm subordinirt.

dem früheren der wahren Gottheit des Sohnes, aber nun in höherer Weise. Daß Alexander die Errungenschaft des dritten Jahrhunderts, das Hypostatische der höhern Natur in Christus aufgeben wollte, ist nicht wahrscheinlich; sondern die Dreiheit scheint er als das Feststehende zum Ausgangspunkte genommen zu haben, aber von da zur Einheit in den Hypostasen fortgegangen zu seyn. Er faßte also das Problem auf, wie es von dem römischen Dionysius hingestellt war. Arius glaubte darin Sabellianismus zu erblicken; ohne Zweifel mit Unrecht, denn ein Sabellianer konnte mit Arius wohl sagen: es war eine Zeit, wo der Sohn nicht war. Vielmehr ist wahrscheinlich, da Arius dem Alexander gleich entgegensetzt: εἰ ὁ πατὴρ ἐγέννησε τὸν υἱόν, ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθείς, καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, daß Alexander mit Arius die Zeugung des Sohnes annahm, aber diese als ewige gedacht wissen wollte, indem, wenn der Logos und die Weisheit nicht gleich ewig mit Gott wäre, Gott einst ἄλογος, ἄσοφος war (vgl. Socr. H. E. 1, 6., vgl. Anm. 25.),[22]) während Arius aus dem Begriff der Zeugung, also der ἀρχή im Sinne des Princips den zeitlichen Anfang, oder das initium abzuleiten suchte: dem speculativen Origenes ohne Zweifel hierin

---

[22]) Diß liegt auch in der ältesten Urkunde, die wir von Arius haben, seinem Briefe an Eusebius von Nicom., vor seinem Aufenthalt bei ihm, während dessen er erst seine Thalia scheint geschrieben zu haben. Alexander hat uns vertrieben, sagt er, weil wir ihm nicht beistimmen in seiner öffentlich vorgetragenen Lehre: immer war Gott, immer der Sohn, zugleich ist der Vater, zugleich der Sohn; es existirt der Sohn zugleich mit dem ungezeugten Gott, denn er ist immer gezeugt, ungezeugt gezeugt, ἀγεννητογεννητός (das ist natürlich arianische Consequenzmacherei), um nichts ist Gott vor dem Sohn, denn der Sohn ist aus Gott selbst. Nachdem er sodann sich auf Eusebius von Cäsarea, Theodosius, Paulinus, Athanasius in Nazarbe, Gregorius und Aetius bezogen und überhaupt die orientalische Kirche, die mit Ausnahme des Philogonius, Hellanikus und Makarius (in Jerusalem) sagen: daß Gott ἀνάρχως dem Sohne vorangehe, während diese drei den Sohn eine ἐρευγή, προβολὴ ἀγέννητος nennen, gibt er seine Lehre an.

sehr unähnlich, um so mehr aber, zumal bei der Gewandtheit seiner Dialektik, dem gemeinen Menschenverstande zusagend. [23])

Mit dem unwissenschaftlichen ungeschickten Satze ἦν ὅτε οὐκ ἦν meinte aber Arius, da er vor der Welt und also auch vor dem Sohn selbst keine Zeit setzen wollte, nicht eigentlich die in den Worten enthaltene Vorstellung, sondern etwas Anderes, wozu nur dieser sein Satz Bahn machen sollte. Er erhält seinen Sinn erst durch die Negation, die darin liegen soll: der Sohn ist nicht gleich ewig mit dem Vater. [24]) Das Causalitätsverhältniß schließt das Vorherseyn der Ursache vor der Wirkung in sich. — Allein auch so wäre die Ursache, Gott, in die Zeit versetzt, um den Sohn in die Zeit zu versetzen: so würden sie aber einander noch nicht ungleich, sondern blieben, was die Zeit anlangt, ihr gleich sehr unterworfen. So mußte er schon, um die gewünschte Subordination herauszubringen, auf das Causalitätsgesetz zurückgehen, und

---

[23]) Doch scheute er sich nach Athanasius, dem gemeinen Menschenverstande ganz zu folgen und eine Zeit auch vor der Welt zu setzen: daher er nicht sagte: ἦν χρόνος, ὅτε κ. τ. λ., sondern χρόνος ausließ; obwohl er dann doch wieder argumentirte, als ob er es gesetzt hätte. Es war ihm aber eigentlich darum zu thun, daß mit dem Begriff und dem Seyn des Vaters der Sohn noch nicht gegeben, sondern im Verhältniß zum Vater dieser etwas Zufälliges sey.

[24]) Epiph. haer. 69, 6. aus des Arius Brief an Eusebius: „wir werden verfolgt, weil wir sagen: der Sohn hat eine ἀρχή." Auch hier das Amphibolische. In der Ep. ad Alex. ib. 7. und Ath. de syn. 16: Ὁ μὲν θεὸς αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἔστιν ἄναρχος μονώτατος. Ὁ δὲ υἱός, ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς, οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη. Οὐδὲ γάρ ἔστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ πατρί· οὐδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινὲς λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι, ἀλλ' ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστίν· διὸ καὶ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἐστιν, ὡς καὶ παρά σου μεμαθήκαμεν, κατὰ μέσην τὴν ἐκκλησίαν κηρύξαντος. An Eusebius schrieb er freilich anders über Alexander. Dieser ließ vielleicht dem Vater den Vorrang des Princips, aber schwerlich hat er ihn die Monas genannt.

aus seinen verschiedenen Formen diejenige auswählen, welche am bestimmtesten den Sohn subordinirt. Die Ursache kann einseitig seyn, oder gegenseitig d. h. Wechselwirkung; sie kann es wesentlich und nothwendig an sich haben, zur Wirkung fortzugehen, so sehr, daß die Ursache selbst nicht blos nicht Ursache, sondern überhaupt nicht wäre, wenn sie nicht wirkte; oder kann die Wirkung nicht vom Wesen der Ursache verlangt seyn, sondern von etwas abhängen, was unbeschadet des Seyns des Ersten eintreten oder ausbleiben kann, z. B. einem freien Willensakt: so daß also die Wirkung ihre Entstehung einem dem Wesen der Ursache Zufälligen und Gleichgiltigen verdankt, mithin selbst zufällig ist. Endlich kann die Wirkung etwas der Ursache und ihrem Wesen Gleiches, oder Aehnliches, oder Fremdes und Unähnliches seyn; letzteres dann, wenn nicht das Wesen des Ursächlichen, sondern etwas dem Zufälliges das Verursachende ist. Arius nun geht auf diese verschiedenen Formen des Causalitätsverhältnisses nicht ein, um dann zu untersuchen, welche auf das fragliche Verhältniß Anwendung leide, sondern er greift die ihm passende, dem oberflächlichen Denken nächstliegende, heraus. Gott (der Vater) ist das *αἴτιον*, die Ursache schlechthin, außer ihm ist nur das Nichts. Aus sich nun konnte er den Sohn nicht zeugen, denn da würde der Sohn zu einer valentinianischen *προβολή* oder zu einem manichäischen wesensgleichen Theil Gottes, die Einheit Gottes würde sabellianisch zertheilt, wie das Hierakas that.[25]) Also, da auch keine ewige Materie

---

[25]) Vgl. Arius Ep. ad Alex. bei Epiph. und Athan. l. c. In diesem Briefe gibt er dem Alexander noch ein merkwürdiges Zeugniß: er habe oft in der Kirche und in Versammlung die, die Solches lehren, widerlegt. Vorher geht, zu verwerfen sey *τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν*, so daß vielleicht jenes Zeugniß sich blos darauf bezieht, Alexander habe oft Diejenigen widerlegt, welche ein Seyn des Sohnes vor seiner Zeugung oder nachträglichen Erschaffung annahmen. Auf was Anderes kann sich dieses beziehen, als darauf, daß Alexander auch die Ansicht vieler Aelteren verwarf, die ein gewisses potentielles Seyn des Sohnes in dem Vater zwar als ewig dachten, aber erst zur Her-

ist, hat Gott den Sohn aus dem Nichts ins Daseyn gerufen.[26]) Daraus folgt aber weiter, daß er, weil er nicht aus Gottes Wesen seyn kann, durch Gottes Willen geschaffen ward (θελήματι θεοῦ κτισθέντα).

Bei diesen beiden Sätzen blieb Arius anfangs stehen: der Sohn ist nicht ewig, und er ist aus dem Nichts. Der erstere Satz ist für sich noch wenig besagend, weil er zugleich beifügt (Anm. 24.): er ist zeitlos gezeugt vor der Welt und Zeit (πρὸ αἰώνων). Er bekommt seinen bestimmten Sinn erst durch den zweiten, der von der Zeit auf die Art der Genesis des Sohns, seine Schöpfung übergeht. Der Begriff der Gottheit, will er sagen, ist in sich vollendet und ihr vollkommenes Seyn vorauszusetzen auch ohne einen Sohn. Dieser gehört in keiner Art zu Gottes Wesen, es ist überall in Gottes Wesen keine Nothwendigkeit ewig vorhanden, daß er einen Sohn habe; denn diese Nothwendigkeit wäre schon ein potentielles Seyn des Sohnes in Gott. Es ist daher nicht der Begriff der Causalität, was ihn dazu treibt, den Sohn nicht aus Gottes Wesen, mithin aus dem Nichts entstanden seyn zu lassen. Denn z. B. zwischen Eltern und Kindern ist ja

---

vorbringung der Welt ihn aus Gott hervorgehn ließen? Alexander will also ohne Zweifel die Genesis der Hypostase des Sohns nicht von seiner Gottheit, die ewig im Vater ist, trennen, sondern das ewige göttliche Wesen des Sohns mit seiner Hypostase so zusammenschließen, daß diese gleich ewig mit seinem Wesen sey. Wenn aber auch Arius jene tertullianische Theorie leugnete, so hatte es einen andern Sinn als bei Alexander. Dieser will die Verflechtung des Sohnes mit der Welt und seine Subordination, die damit wesentlich gegeben war, aufheben, und rückt daher die γέννησις des Sohnes in die Ewigkeit, an die Stelle von potentia und actus den ewigen actus setzend, oder doch das ewige Ineinanderseyn beider. Arius aber will mit der ewigen potentia des Sohnes in Gott auch die letzte Spur seiner Ewigkeit aufheben. Er soll in Gott keine wesentliche Wurzel haben.

26) Ep. ad Euseb.: „Wir sagen so, (daß der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων sey) weil er weder ein Theil Gottes ist, noch aus einem zuvor gegebnen Stoff.“

vielmehr die Causalität auch ein Wesensverhältniß, wie Athanasius oft ihm entgegnet. Sondern hier ist noch ein weiteres Moment wirksam, um dessen willen er dem Sohne meint absprechen zu müssen, aus dem Wesen des Vaters zu seyn. — Diß Moment ist nicht sowohl die Einheit Gottes, oder ein strenger Monotheismus; vielmehr diesem widerspricht Arius auf seine Weise selbst unbedenklich. Aber sein Gottesbegriff erträgt schlechterdings keine Unterscheidung in Gott, keine Selbstdiremtion oder Selbstmittheilung Gottes. Er fürchtet, wenn die Stellen: „aus ihm", „aus seinem Herzen", „vom Vater bin ich ausgegangen" bezogen werden auf den Sohn als einen wesensgleichen Theil (μέρος ὁμουσίου) oder als eine προβολή, so werde Gott σύνθετος, διαίρετος, d. h. er verliere, wenn auch nicht seine Einheit, doch seine Einfachheit [27]) und Sichselbstgleichheit; er werde τρεπτὸς καὶ σῶμα καὶ τὰ ἀκόλουθα τῷ σώματι πάσχων. Seine Einzigkeit könne er nur bewahren, wenn er seine Einfachheit behalte. Arius Hauptangriff geht also gegen den Sabellianismus; diesem spricht er nicht ab, daß er monotheistisch sey, aber er hebe Gottes Einzigkeit auf, vermische Gott und Welt, indem er seine Einfachheit nicht beachte. Gott ist dem Arius ἄναρχος, μονώτατος, ἀδιαίρετος.

So ist nun die Entwicklung des Gottesbegriffes dahin gediehen, daß sich fragt, ob Gott in sich abstractes starres Seyn, oder lebendige Bewegung und daher in sich unterschieden sey. Arius sieht dabei nicht, wie verschieden das, was Alexander wolle, vom Sabellianismus sey, er sieht nicht, wie ja auch der Monarchianismus des Sabellius von einem ganz ähnlichen Gottesbegriffe, wie Arius, ausgeht, einem solchen nämlich, der eine abstracte Einheit zum Wesen Gottes macht, verschieden von Arius nur dadurch, daß diese Einheit und Einfachheit bei Sabellius unter der Kategorie der Substantialität gedacht ist und daher das Accidens (die Offenbarungsseite) an sich hat, welches immer wieder mit der Substanz sich vermischen muß, während Arius zum αἴτιον, zur Cau-

[27]) Ep. ad Alex.

salität fortschreitet, und durch diese Kategorie erst das Setzende und Gesetzte zu bestimmterer Unterscheidung bringen will. Gott ist μονώτατος, die absolute Causalität, und dasjenige, was selbst ἀγέννητον, die letzte Causalität ist, verdient allein im strengsten Sinn die Gottheit zu heißen. Der Begriff jener Causalität scheint dem Arius erst vollkommen gedacht, wenn er mit Gottes Unvergleichlichkeit und Einfachheit zusammengenommen wird; so erst scheint es ihm zu einem bestimmten, festen Unterschiede zwischen dem letzten Setzenden und dem Gesetzten zu kommen, das Causalitätsverhältniß also zu seiner Wahrheit. Daß in diesem Fortschritt von der Substanz zur Causalität ein speculatives Moment liege, darf nicht verkannt werden. Nur wird die Frage seyn, ob nicht Arius im Eifer für den Causalitätsbegriff den Unterschied dessen was Wirkung und dessen was Ursache ist, so überspannt habe, daß gerade das Entgegengesetzte herauskommt, nämlich, daß die Ursache es nie zu einer Wirkung oder dazu bringen kann, Ursache zu seyn. Doch, bevor wir diß erwägen, ist von dem ersten Standpunkt des Arius noch die andere Seite hervorzukehren. Er sagt in dem Schreiben an Alexander nicht blos: „Gott ist allein weise, gut, unveränderlich, der Gott des Gesetzes und der Propheten und des neuen Testaments," sondern auch: „er hat erzeugt seinen eingebornen Sohn vor ewigen Zeiten (πρὸ χρόνων αἰωνίων), durch welchen er auch die Welt und das All gemacht hat: erzeugt aber hat er nicht zum Schein (δοκήσει), sondern in Wahrheit; er hat ihn zu einer Hypostase gemacht (ὑπέστησε) durch seinen eigenen Willen, und zwar unwandelbar und unveränderlich (ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον; ganz ähnlich im Brief an Eusebius: βουλήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων-πλήρης θεὸς μονογενὴς ἀναλλοίωτος.) zu einem vollkommnen Gotteswerk (κτίσμα θεοῦ τέλειον), aber nicht so wie Eins der andern Werke; zu einem Erzeugniß, aber nicht wie Eines der andern Erzeugten."

Hieraus sieht man deutlich, daß er anfangs dem Sohne die Einzigkeit seiner Stellung nicht nehmen wollte: sondern die Anfänge des Arius tragen noch deutlich die Spur der bisherigen

Lehrentwicklung an sich. Der Sohn steht da noch einzig da unter den Geschöpfen, ist unveränderlich und unwandelbar, hat also doch auf einzige Weise Aehnlichkeit mit dem Vater, hat auch seine Würde und den Namen Gott nicht erst zu erwerben, sondern ist sofort πλήρης θεός (Ep. ad Euseb.); indem er das Leben und Seyn vom Vater empfieng, hat ihm der Vater auch zugleich seine Herrlichkeit einerschaffen (τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρός Ep. ad Alex.), so daß er doch wieder ein Mittelwesen ist zwischen Gott und der Welt. Eine neue Bestätigung hiefür liegt darin, daß der Sohn ausgerüstet ward zur Weltschöpfung. Denn mit Recht fragt wie Athanasius so schon Alexander (Socr. H. E. 1, 6.): Wie kann der welcher schuf, gleich seyn dem Geschaffenen? Gerade das Causalitätsverhältniß, wie Arius selbst es faßte, mußte ja die größeste Kluft auch zwischen der Welt und dem Sohn, ihrem Schöpfer, befestigen. Freilich wird der Sohn so hoch nicht als Selbstzweck gestellt, sondern nur als Mittel, um die noch größere Kluft zwischen Gott und Welt auszufüllen; für diesen Zweck aber, damit er kosmisches Princip sey, wird er doch mit jenen so hohen Prädikaten ausgestattet. Gott in seiner Einzigkeit und Majestät ist zu erhaben, sagt auch Arius nach Eusebius (s. o.), als daß es für ihn nicht unwürdig wäre, die Welt zu schaffen; diese hätte auch seine Hände nicht ertragen (cf. de decr. syn. Nic. c. 8.). Darum schuf er sich zuerst allein einen Einzigen, und nannte diesen Sohn und Logos, damit so auch das Uebrige durch ihn könnte geschaffen werden, indem er ins Mittel träte (τούτου μέσου γενομένου) Athan. c. Ar. or. 2, 24 f. [28]) Hier zeigt

[28]) Es ist daher wahrscheinlich, daß der angeführte Gedanke des Arius über die Schöpfung durch das Mittel des Sohnes ihm schon damals angehörte. Schon einer völlig andern Lehrformation gehört es aber an, wenn Asterius (Athan. c. Ar. or. 2, 28.) den Sohn das Schaffen lernen läßt von dem Vater; denn da ist schon das τρεπτὸν des Sohnes sichtbar; der Vater aber unmittelbar schaffend vorgestellt, nicht blos durch den Sohn. Ist nämlich erst der Sohn noch weiter als bei Arius Anfangs herabgedrückt, so muß, wenn überhaupt eine Welt seyn soll, dem Vater selbst die Schöpfung übertragen, also die ganze Basis des Gottesbegriffes geleugnet werden,

sich recht deutlich, wie dem Arius noch zu Anfang die alte höhere Vorstellung vom Sohne vorschwebte. Denn ist Gott zu erhaben und die Welt zu niedrig, als daß sie Gottes schöpferisches Wirken unmittelbar ertrüge, ist er aber nicht zu erhaben, um unmittelbar den Sohn zu erschaffen, und ist dieser dazu nicht zu niedrig: so erhellt von selbst, wie der Sohn Gott möglichst adäquat seyn muß; und diese Bestimmung hängt also innigst damit zusammen, daß Arius damals noch dem Sohn Vollkommenheit und Unwandelbarkeit zuschrieb (πλήρης θεὸς μονογενὴς ἀναλλοίωτος).

Aber Arius gieng bald weiter, konnte es auch nicht anders; sondern obwohl er von Zeit zu Zeit, wie erschreckt durch die Consequenzen,[29]) auf dieselben sich zurückziehen wollte (z. B. eben in den genannten Schreiben an Eusebius und Alexander, nachdem er schon in Alexandrien in der ersten Hitze des Streites sich zu einem Theil des Folgenden hatte fortreißen lassen, vgl. die Ep. Alex. bei Socr. 1, 6. und eine andere Ep. Alex. ad Alex. Theodoret H. E. 1, 3.), so ward er doch durch die Nothwendigkeit der Sache unaufhaltsam weiter, und zu dem System getrieben, das er in der Thalia niederlegte.[30])

Ist der Sohn darum erhaben über die Welt und ihr Schöpfer, daß er die Kluft zwischen Gottes Erhabenheit und der Welt ausfülle, und bleibt er demgemäß Gott so nahe stehend, wie wir so eben gesehen haben: wo bleibt dann jene ganz unvergleichliche Erhabenheit und Einzigkeit des Vaters? An dem Sohne hat er ja sein würdiges Ebenbild, und zu so heftigem Widerspruch bleibt kein Grund mehr. Vielmehr von der Ursache muß ja da in ihre adäquate Wirkung, den Sohn, etwas von ihr selbst übergegangen seyn, die hergebrachte Lehre von

---

von der man ausgegangen war (s. u. S. 828.). Eine mittlere Stellung zwischen dieser Ansicht und der obigen scheint die Meinung einiger Arianer einzunehmen: dem Vater komme die δημιουργία d. h. wohl die schöpferische That als eine Einheit, dem Sohne die κτίσματα d. h. die schöpferischen Werke, die eine Vielheit sind, zu.

[29]) Wenn wir nicht ihn geradezu der Heuchelei beschuldigen wollen.

[30]) Vgl. besonders Athan. c. Ar. or. 1.

der Wesensgleichheit ist nicht mehr verwerflich, und zu dem ἐξ οὐκ ὄντων wäre kein Grund. Allein gerade Dieses scheint ihm zu Emanatismus und zu einer Theilung Gottes zu leiten, den Begriff der Causalität aber nicht rein zu halten, weil es mit dem Unterschiede der Wirkung von der Ursache dabei nicht genug Ernst werde. Das Causalitätsverhältniß schiene ihm bei einer zu großen Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn wieder zur patripassianischen Identität oder zur sabellianischen Substantialität zusammen zu sinken. So muß er schon, da ihm das Causalitätsverhältniß zur Bezeichnung des Unterschiedes der unmittheilsamen, erhabenen Gottheit von Allem außer ihr dienen soll, den Weg einschlagen, die Unterschiede des Sohnes von dem Vater mehr hervortreten zu lassen. Hätte der Sohn wirklich eine Gott so nahe Stellung, so wäre schon um seiner Vortrefflichkeit willen, in dem Wesen Gottes eine gewisse Nothwendigkeit, ihn hervorzubringen; das Seyn des Sohnes wäre gewissermaßen mit dem Begriff Gottes selbst schon gegeben, er wäre irgendwie ewig in Gott zu setzen, wie er auch seine Vortrefflichkeit doch nicht aus dem Nichts, sondern nur aus Gott und seiner Selbstmittheilung haben könnte. Daher zieht Arius dieser Form der göttlichen Causalität (wornach in die Wirkung etwas von dem Wesen der Ursache übergeht wie im Verhältniß zwischen Eltern und Kindern), einer Form, die ihm physisch scheint und den Unterschied zwischen Ursache und Wirkung verflachend, eine andere vor. Ebendahin drängt ihn aber auch das ἐξ οὐκ ὄντων, das entscheidende Wort, welches schon das vom Vater schlechthin verschiedne Wesen des Sohnes in sich enthält, und eine Entwicklung der in ihm liegenden Folgerungen, sowie die Ausscheidung hergebrachter Bestimmungen um so unaufhaltsamer verlangte, als der einzigen Erhabenheit Gottes nach Arius Vorstellung dadurch erst volles Genüge geschehen konnte.

Das Nächstliegende und allein Consequente wäre nun freilich gewesen, zu sagen: Da auch der Sohn nur aus dem Nichts seyn könnte und Geschöpf, alles aber was Welt ist, der Erhabenheit Gottes nicht würdig sey: — so sey weder

Sohn noch Welt, sondern nur Gott in seiner Einzigkeit und Einsamkeit. Doch will er aus begreiflichen Gründen nicht dahin fortgehen, sondern begnügt sich damit, das ἐξ οὐκ ὄντων auszubeuten, das ihm für die Erhabenheit Gottes genug zu sagen schien und einen Causalitätsbegriff voraussetzt, der sein Analogon an dem freien Willen hat, welcher etwas ihm nicht wesentlich Nothwendiges, Gleichartiges, sondern Zufälliges setzt. [31])

Was aus dem Nichts ist, das ist völlig andern Wesens als Gott; am wenigsten kann ihm Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit zukommen, sonst hätte es ja doch irgendwie wieder Absolutheit in sich; die aber soll allein Gott haben. Es könnte auch nicht ein Zeitwesen seyn, denn das Zeitliche ist werdend, also veränderlich. Also, lehrt er jetzt, ist der Sohn veränderlich und wandelbar (τρεπτὸς καὶ ἀλλοιωτὸς τὴν φύσιν, ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά). Er ist seinem Wesen nach Gott fremd (ξένος, ἀλλότριος), völlig von ihm losgetrennt (ἀπεσχοινισμένος), unähnlich des Vaters Wesen, nicht wahrhaftiger und natürlicher Logos des Vaters, nicht die wahre Kraft Gottes, sondern eine der sogenannten Kräfte ist auch er, wie auch die Heuschrecke (ἀκρίς) bei Joel 2. nicht blos eine Kraft, sondern eine große heißt, die andern vielen aber sind dem Sohne ähnlich (Ep. Alex. bei Socr. 1, 6. Athan. c. Ar. or. 1, 5. 6.). Steht es nun so mit der physischen Eigenschaft der Kraft und Macht des Sohnes, was läßt er ihm für den Willen und das Wissen übrig? Der Sohn erkennt

[31]) Die Welt, für die Arius eine nothwendig wirkende Ursache scheut, weil ihm der Begriff der wahren, ethischen Freiheit abgeht, hat bei ihm auch keinen genügenden Grund, ihr Urheber ist also nichts anderes, als der Zufall, der nur in Gottes Willen hinein verlegt und so Willkür ist. Arius hat Recht, sich von einem rein physischen Gottesbegriff loszusagen, der es zur Unterscheidung von Welt und Gott nicht bringt. Aber mit dem einen Fuß steht er doch noch in demselben Gottesbegriff, wenn er den Zufall und die Willkür, diß Vernunftlose, in Gott verlegt, und zwar, um ihn recht erhaben zu denken. Zu einem Zufälligen, dem Accidens bringt es auch die Substanz, und ist damit behaftet, wie des Arius Gottesbegriff.

weder sich selbst noch den Vater ganz: der Vater ist nach seiner Natur ein Geheimniß, unaussprechlich, für alle Geschöpfe unerkennbar; es ist sein Begriff, nicht erforscht werden zu können, daher auch der Sohn ihn nicht vollkommen offenbaren kann (Athan. c. Ar. or. 1, 6. 9. de syn. 15.).[32])

An diesem Punkte spricht sich am bestimmtesten die Mattigkeit nicht blos des religiösen, sondern auch des höhern wissenschaftlichen Triebes in Arius aus. In der relativen Sphäre bewegt er sich mit Lust und Geschick, in den niedrigeren Kategorieen der Logik mit dialektischer Gewandtheit; über sie kommt er aber auch nicht hinaus, sondern legt sie an Alles an. An dem eigentlich speculativen Bewußtseyn mangelt es ihm gänzlich. Gottes Wesen soll schlechthin unerkennbar seyn, und diß soll zu seiner Erhabenheit gehören: er bedenkt aber nicht, daß wenn wir von Gott nichts wissen könnten, wir auch nicht wissen könnten, daß Gottes Wesen unerkennbar ist. Und ferner, obwohl wir nach ihm von Gott nichts wahrhaft sollen wissen können, wendet er doch den Causalitätsbegriff in so beliebiger Weise auf ihn an. Was aber die

---

[32]) Or. 1, 6: Ἔθηκεν ἐν τῇ Θαλείᾳ, ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει, καὶ οὔτε ὁρᾷν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα· ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησιν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει· λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε· καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει, καὶ ἀπεξενωμέναι, καὶ ἀπεσχοινισμέναι, καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο, ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον. Das Axiom hiebei ist immer: daß Alles, was nicht Gott ist, Gott wesentlich fremd (κατ' οὐσίαν ξένον) und unähnlich sey. Ist die ganze Welt Gott so wesentlich fremd, so muß auch der Sohn es seyn (κατὰ πάντα ἀνόμοιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος), dagegen dem Gewordenen und den Geschöpfen zugeeignet werden (ἴδιος εἶναι), deren eines auch er ist. De syn. 15: „Was einen Anfang hat, kann offenbar den Anfangslosen nicht umfassen noch erkennen (ἐμπερινοῆσαι ἢ ἐμπεριδράξασθαι)."

religiöse Seite anlangt, so ist also das Christenthum nicht die absolute Religion, sie kann nur graduell, nicht mehr specifisch von den andern verschieden seyn. Ja noch mehr, es ist nicht einmal die Hoffnung da, daß eine andere Offenbarung diesen Mangel ersetzen werde. Der Mensch ist durch Gottes Erhabenheit und seine wesentliche auch durch Gott nicht aufzuhebende Niedrigkeit zur ewigen Entfernung von Gott verdammt. Gott ist und bleibt in eine unsichtbare Ferne entrückt: Erkenntniß von sich zu geben wäre schon eine Selbstmittheilung Gottes, ein Durchbrechen der Schranke seiner Erhabenheit. So bleibt Gott für sich und der Mensch für sich: ihre Trennung ist eine wesentliche.

Was endlich den Willen anlangt: so ist auch dieser wandelbar; Arius spricht dem Sohn die wesentliche Güte ab. Noch in Alexandrien wurden die Arianer nach Sokrates (l. c.) gefragt: wenn der Logos d. h. der Sohn veränderlich sey, ob er auch habe umschlagen können, wie der Teufel umschlug, was sie bejahten. Zwar gab Arius zu, daß Christus tugendhaft blieb, und sich nicht zum Schlimmeren wandte: aber will er, so kann er sich stets zum Bösen wenden. Weil übrigens Gott seine Treue vorhersah, so wurde er von Allen auserlesen; da Gott vorherwußte, er werde gut seyn (*καλὸν*), gab er ihm anticipationsweise die Ehre, daß er ihn Logos und Sohn nannte. Diese Ehre erwarb er sich nachher auch als Mensch durch seine Tugend, so daß die Werke, die Gott vorhersah, bewirkten, daß er Das ward, was er jetzt ist. [33]) Hiemit ist also auch die Würde, geborner und mithin wesentlicher

---

[33]) Athan. c. Ar. or. 1, 5.: *Καὶ τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλὸς, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. Διὰ τοῦτο γάρ φησι, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς, ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα, ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν.* Vgl. Theodor. H. E. 1, 3. und Anm. 34.

Sohn Gottes zu seyn, zurückgenommen, alle Heiligen bei gleicher τρόπων ἐπιμέλεια καὶ ἄσκησις können seyn was er (vgl. Theodoret. H. E. 1, 3.), es beginnt nun ein ganz anderes Princip, die blos ethische Gottmenschheit, an die Stelle aller wesentlichen und natürlichen zu treten. Wir haben jene (nach Anklängen bei Paul) schon sehr ausgebildet bei Lactantius gefunden, jedoch bei ihm nicht so, daß die wesentliche Gottmenschheit dabei aufhörte die Voraussetzung zu seyn. Neu ist also nur, daß Arius die angeborne Gottessohnschaft zur völligen Wirkungslosigkeit herabsetzt, oder genauer: in die Unwirklichkeit verweist. Das hängt nun mit einem Theil seines Systemes sehr gut zusammen. Es ist ihm nicht blos um die Erhabenheit Gottes, die er in letzter Beziehung als die absolute Freiheit der willkürlichen Causalität aussprechen müßte, zu thun, sondern um das ernstliche Auseinandertreten Gottes und des Menschen in vollkommene (deistische) Selbständigkeit. Ist nun so der letztere schlechthin losgelassen von Gott: so gewinnt er ebendamit von selbst auch wieder die Aehnlichkeit mit Gott, daß nämlich ihm Gott und das Göttliche zufällig ist, wie es die Welt für Gott ist. Diese Trennung stellt also doch wieder den Menschen Gott gleich; Gottes Wille ist durch keinen Inhalt wesentlich bestimmt; auch des Menschen Wille ist es nicht. Auch der Mensch hat die formale Freiheit in seinem Maaße, die in Gott absolut, und die seine Erhabenheit ist. Wenn daher in den Menschen und in Christi Wesen durch die göttliche Causalität nichts übergehen durfte von Gottes Wesen, weil sonst der Unterschied den Arius zwischen Gott und Welt will, ihm wieder verwischt würde: so ist die Freiheit Christi, aber auch der Menschen überhaupt, das Princip, wodurch das aus dem Nichts Gewordne und so noch Inhaltsleere für die Form, die es ist, den göttlichen Inhalt gewinnt, wodurch es mit Einem Worte das Göttliche aus sich produciren und so vergottet werden kann. Und diese Selbstvergottung kann dann auch, wenn man es mit Worten nicht zu genau nimmt, als göttliche χάρις, oder θέσις, θεο-

ποίησις bezeichnet werden,[34]) sofern doch Gott es nicht hindert, sondern geschehen läßt, den vollendeten Menschen, den gewordenen Gott als Sohn aufnimmt, und ihn mit Titeln und Würden ausstattet.

Allein, wenn also diß formal ethische Princip zu einem Theil des arianischen Systemes gut paßt, so paßt es desto weniger zu dem Uebrigen. Wenn die Gottessohnschaft, nicht blos in neuer höherer Form, sondern überhaupt, erst durch die formale Freiheit erworben werden soll; wenn die präexistirende Hypostase und das ihr etwa anerschaffne Gute unwirksam seyn soll, ja muß, weil alles Gottähnliche nicht aus Gott kommen darf, sondern erst durch die That der Freiheit zu erwerben ist, wie von allen Menschen, so auch von Christus: wozu dann noch diese müßig gewordne präexistirende Hypostase? Sie ist bedeutungslos geworden für die Christologie, sie ist nur ein beschwerendes und verwirrendes, kosmologisches Anhängsel, das von dem völlig neuen Standpunkt lieber abzustreifen ist. Mit Recht haben Athanasius und Alexander dem Arius gesagt, daß er bei Paul von Samosata und nicht in der Kirche seine Heimath habe. Oder leistet vielleicht die präexistirende Hypostase des Sohnes auch nur für die Schöpfung ihre Dienste? allein er hat sie ja so verringert und allen Vernunftwesen gleich gestellt, alle ihre Würde so sehr erst von ihrem sittlichen Verhalten abhängig gemacht, daß sie zur Weltschöpfung ohnmäch-

[34]) Athan. c. Ar. or. 1, 5. 6.: *Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* De sent. Dion. c. 23.: *Οὐκ ἔστι μὲν κατὰ φύσιν καὶ ἀληθινὸν τοῦ θεοῦ υἱός, κατὰ θέσιν δὲ λέγεται καὶ οὗτος υἱός, ὡς κτίσμα.* Or. 1, 9.: *Μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.* Ep. Alex. ad Alex. bei Theodor. H. E. 1, 3.: „Keiner sey von Natur Sohn Gottes," sagen sie, „daher hat auch der Sohn nicht *φύσει ἐξαίρετόν τι* vor andern; aber Gott habe ihn aus Allen sich auserwählt (*ἐξειλέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων*), weil er vermöge seines Vorhersehens wußte, daß er sich nicht vergehen werde."

tig geworden ist.[35]) Oder ist sie nöthig, damit Christus seine Offenbarung bringen konnte? Allein wie es mit dieser nach Arius bestellt ist, haben wir gesehen: und wenigstens seine Schüler sind mit Recht dahin fortgeschritten, auch den Sohn erst lernen zu lassen, alles wesentliche Wissen aber wie die wesentliche Güte ihm abzusprechen (s. Anm. 28.). Ja nach Eustathius von Antiochien (Gallandi Bibl. IV, 580.) haben einige Arianer sich nicht gescheut, Christus unter die Sünder zu stellen. — Da ferner nach ihm alle Menschen als Vernünftige gleich frei sind, was kann es Christi bedürfen? Scheint doch die Thalia von der Sünde kein Wort zu sagen gewußt zu haben. Ja es muß nach des Arius Begriff von Tugend und Freiheit Jeder sich selbst erlösen, oder vielmehr zum Gott erheben. Doch die Bedeutung dieser präeristirenden Hypostase wird immerhin für Arius groß gewesen seyn, da er ja in Christi menschlichem Leben eigentlich sie als das Persönliche setzt, um ihretwillen die Menschheit desselben verstümmeln und eine menschliche Seele ihr absprechen muß, weil sonst zwei endliche Geister Eine Person ausmachen müßten. Allein auch hier ist diese Hypostase zu nichts da, als um zu hindern, und gerade hier wird recht evident, wie die Consequenz seines Systems diese hätte ausstoßen müssen, womit er dann zu Paul völlig übergegangen wäre. So aber bleibt er immer in einer Halbheit stehen; er entbehrt stets des freien Ueberblicks über die Zusammenhänge des Ganzen, weil er nur im Endlichen und Einzelnen versirt. Gott selbst in seiner Einzigkeit macht er zu einer solchen Einzelheit, zu einem abstracten, egoistisch in seine Erhabenheit verschlossenen Individuum, von der Liebe aber, und also von dem absoluten Ethischen hat er keine Ahnung. Auch sein Ethisches bleibt ein Relatives, im Gegensatz zwischen Gott

[35]) Das wagt freilich auch die Thalia nicht auszusprechen; wohl aber faßt sie den Sohn, sofern er als Schöpfer doch eine höhere Stellung haben muß, als bloßes Werkzeug und Mittel für uns, den Zweck, auf, sofern er aber nicht blos unsertwegen ist, stellt sie ihn uns gleich. Vgl. Athan. c. Ar. or. 1, 5. 6. Socr. l. c. 1, 6.

und dem Menschen stehendes. Wie ferner seine Verstandesdialektik ihre angeborne Art, immer unbewußt durch das Spätere das Frühere wieder aufzuheben, dabei aber die unzerstörliche gute Meinung von der Klarheit und Sicherheit des eignen Wissens getrost zu behaupten, nicht verläugne, das könnte an allen Hauptpunkten nachgewiesen werden; es genüge jedoch auf Einiges aufmerksam zu machen. Arius will nur Einen Gott, und diesem nichts entziehen lassen und darum soll er unmittheilsam seyn; und doch verabsolutirt sich ihm dann die Welt bei seinem deistischen Standpunkt zu einer Vielheit von Göttern. Ja Gott tritt factisch vor der Freiheit des Menschen ganz in den Hintergrund. Ferner beachte man, wie Arius zuerst den Sohn zum κτίσμα macht, damit Gottes Einfachheit und Einzigkeit bleibe, daneben aber zum schaffenden Untergotte, damit die Kluft, die durch Gottes Erhabenheit gebildet wird, nicht zu groß gerathe; wie er sodann später um derselben Erhabenheit willen den Sohn weit tiefer herabsetzt, aber nun nicht mehr daran denkt, daß er auch der Welt ihre Basis entzogen habe, die sie nach seinem Gottesbegriff nur an dem Sohn haben kann; wie endlich wenn diese Basis consequent nun nicht mehr im Sohne liegen kann, sondern nur unmittelbar im Vater, eben damit das Princip des ganzen Gedankenverlaufes, dasjenige worauf er sich vornehmlich gestützt hatte, da er den Sohn zum κτίσμα herabsetzte, hinfällig werde, nämlich die abstracte Einfachheit Unmittheilsamkeit und absolute Geschiedenheit Gottes von der Welt. Es ist klar, daß ein so haltungsloses sich selbst zu widerlegen nimmer müdes Denken keine dauernde Gestalt der Lehre produciren kann: wohl aber ist es dazu angethan, durch die Unruhe, womit es von einem Moment zum andern überspringt, und immer Eins gegen das Andere kehrt, sie alle in Bewegung und Gährung zu bringen, und so die Durchdringung und Ineinanderbildung derselben vorzubereiten.

Drittes Kapitel.

Das Concil von Nicäa und die Anfänge des Athanasius.

Arius Lehre fand zunächst in Alexandrien den heftigsten Widerspruch. Alexander widerlegt ihn mit der heil. Schrift, besonders dem Prolog des Johannes. Wie kann er Erstgeborner seyn, wenn er uns Allen gleich zu zählen ist? Oder wie kann er dessen Schöpfer seyn, dem er gleich ist? Wäre der Logos und die Weisheit nicht ewig, wie Gott, so wäre Gott einst ohne Weisheit und Vernunft gewesen. Wäre ferner der Sohn veränderlich, wie bestünde auch nur seine innige Einigung mit dem Vater! Ist er im Vater und der Vater in ihm, so muß ihn das vor Wandelbarkeit bewahren, und er kann auch nicht einmal durch die Menschwerdung eine Veränderung erlitten haben. Wie sollte ferner der, welcher die Vernunft selbst ist, den Vater nicht kennen, dessen Vernunft (λόγος) er ist? Oder wie soll dieser nur geworden seyn um unsertwillen, um dessen willen und durch den Alles geworden ist? (Socr. H. E. 1, 6.) Weit entfernt, daß er aus dem Nichts geschaffen wäre, hat er vielmehr aus dem Nichts Alles geschaffen und steht mithin sehr weit ab von dem Gewordenen. Zwischen Vater und Sohn dagegen läßt sich ein Zwischenraum (διάστημα) auch nicht einmal in Gedanken vorstellen. Nicht als ob der Sohn nicht gezeugt wäre; ungezeugt ist nur Einer, der Vater: aber des Sohnes Zeugung ist etwas so Erhabenes, daß es über die Einsicht der Evangelisten und vielleicht auch der Engel geht. Er deckt dann besonders die Subreption auf, die in dem arianischen Satz

liegt: er war einst nicht. Diß involvire wieder eine Zeit; alle Zeit sey ja erst durch ihn geschaffen und mit der Welt geworden; die Zeit also, in der er nicht soll gewesen seyn, müsse auch wieder durch ihn seyn, sonst wäre die Ursache nach ihrer Wirkung. Wäre eine Zeit vor ihm geschaffen, so wäre er nicht mehr der Erstgeborne der Schöpfung. So ist also der Vater immer Vater, und zwar weil immer der Sohn da ist, durch den er Vater heißt. Ebendadurch ist er auch stets vollkommner Vater, dem nie etwas Gutes fehlt (*τέλειος ἀνελλιπὴς ἐν τῷ καλῷ*). — Wer den Abglanz leugnet, leugnet auch das uranfängliche Licht (*πρωτότυπον φῶς*), dessen Glanz er ist; ist der, welcher des göttlichen Wesens Gestalt (*χαρακτὴρ*) und Bild ist, nicht ewig, so ist auch der Gehalt der Gestalt und der Gegenstand des Bildes nicht ewig. Darum hat aber auch die Sohnschaft des Erlösers nichts gemein mit der Sohnschaft der Andern; denn jene ist eine natürliche (*κατὰ φύσιν τῆς πατρικῆς θεότητος*), diese eine adoptive (*θέσει*). Wir sind wandelbar nach beiden Seiten und bedürfen daher Hilfe von dem Unwandelbaren. Wie soll denn die Weisheit Gottes fortschreiten, oder was soll die Kraft Gottes hinzunehmen? oder wie soll jene sich in Thorheit wandeln und diese in Schwäche? Die Creatur dagegen allein hat es als einen Segen, fortschreiten zu können in Tugenden, und durch den der von Natur Sohn ist, befreit vom Geiste der Furcht, die Kindschaft zu empfangen aus Gnaden, durch Adoption. Diese kann verloren gehen, jene nicht. Verläumdung aber sey es, wenn die Arianer sagen, er, Alexander, lehre zwei Ungezeugte, oder wenn sie behaupten, er müsse so lehren. Vielmehr nur der Vater sey ungezeugt; er allein habe kein Princip seines Seyns, außer sich selbst (*οὐδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον ὄντα*); der Sohn aber, in allem Uebrigen dem Vater gleich und unbedürftig, stehe ihm nur darin nach, daß er nicht ungezeugt sey (*μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον αὐτοῦ*), und darauf beziehe sich das Wort: „der Vater ist größer als ich." Aber darum sey er doch nicht aus dem Nichtseyenden, sondern aus dem Vater, wobei wie Arius so auch Sabellius und Valentin verworfen

werden, welche Leibähnliches, körperliche Theilungen und Ausflüsse auf Gott übertragen, statt sich bei dem unaussprechlichen Geheimniß zu beruhigen, dessen Unerforschlichkeit schon die Schrift ausspreche (Jes. 53, 8.): „Wer wird seine Geburt erzählen?" (Theodor. H. E. 1, 3.) Wir sehen hieraus, daß Alexander die Hypostase des Sohnes mit seinem ewigen, göttlichen Wesen innigst zusammenschließen will. Dabei setzt er entschieden eine Zweiheit in Gott, und denkt sich, nach seinen Bildern zu urtheilen, den Logos des Vaters objectivirt im Sohn, ohne jedoch darüber zu sprechen, wie sich die Vernunft und Kraft des Vaters, ohne welche dieser nicht kann gedacht werden, zu der des Sohnes verhalte. Es wäre an sich bei seinen Bildern denkbar, daß er den Vater nicht in sich, sondern in dem Sohn seine Vernunft und Kraft haben ließe, die Vernunft des Vaters und des Sohns in einfacher Identität hielte, der Sohn also vielmehr nur der Vater selbst als gestalteter wäre und so zum vollen Begriff des Vaters als eine Bestimmung, Eigenschaft desselben gehörte; aber das wäre doch im Widerspruch mit der Art, wie er sie als Zweiheit fixirt.

Eine sehr zahlreiche Synode zu Alexandria (Socr. l. c.) stimmte dem Alexander bei und entsetzte den Arius mit den Seinigen. Da aber jener an Eusebius von Nicomedien einen Halt hatte, auch andere orientalische Bischöfe auf seiner Seite waren, so wurde zur Beilegung der Streitfragen die ökumenische Synode zu Nicäa im J. 325 gehalten. Das Urtheil der alexandrinischen Synode wurde bestätigt, und das nicänische Symbolum aufgestellt, welches die Zeugung aus dem Vater bekennt, und diß näher so bestimmt: Daß er sey aus dem Wesen des Vaters, daß er habe wahrhaftige Gottheit aus dem wahrhaftigen Gott, daß er nicht geschaffen sey, sondern gezeugt. Hinzugefügt aber ward besonders durch den rüstigen Vorkämpfer der christlichen Interessen, Athanasius, das zusammenfassende ὁμοούσιον, welches vor Allem die Wesensgleichheit bezeichnen sollte, dann aber auch das gleiche Zusammenseyn zweier in sich schließt oder voraussetzt, was auch in dem γεννᾷν liegt. Worin der Unterschied dieser zwei

von einander bestehe, ist im Symbolum nur so ausgesprochen: der Sohn sey aus dem Vater, der ihn gezeugt. Es ist zunächst gegen den Arianismus gerichtet, nicht gegen den Sabellianismus. Doch wird insofern auch dieser mit ausgeschlossen, als die Zeugung für ihn keinen Sinn hat, zumal die einer präexistenten Hypostase, die, wie das Symbolum sagt, die Welt geschaffen habe. Die ewige Zeugung aber liegt in dem Bekenntniß, wenn man das Zugleichseyn, die Simultaneität des Vaters und Sohnes mit dem γεννᾷν verbindet. Dieser doppelten Position, die in ὁμοούσιον liegt, entspricht dann auch eine doppelte Negation: 1. Der Sohn ist nicht aus dem Nichts geworden, noch überhaupt aus einer andern Substanz oder einem andern Wesen als der Vater (also auch dem Vater nicht blos ὅμοιος), daher weder geschaffen, noch wandelbar; 2. verwerflich ist es zu sagen: es war eine Zeit, da er nicht war, oder er war nicht, bevor er gezeugt ward: lauter Sätze, welche die Zeit auf die Zeugung anwenden und die Vorstellung enthalten, die Zeugung habe einen Anfang genommen.[36])

---

[36]) Das nicänische Symbolum lautet in der revidirten Gestalt bei Hahn l. c. S. 105—107.: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Die beiden Hauptsätze des Arius, wovon der eine auf die zeitliche Entstehung des Sohnes, der andere auf sein Geschaffenseyn aus dem Nichts gieng, sind durch den doppelten affirmativen Sinn des ὁμοούσιον ausgeschlossen, dessen doppelte Bedeutung aber ihre Einheit wieder darin haben dürfte, daß beide,

Die Väter hatten zu Nicäa zu bekennen, was der Inhalt des christlichen Bewußtseyns sey; das ist ihre Bedeutung, nicht aber, dogmatische Speculationen zu geben. In die dogmatische Untersuchung waren auch nur erst Wenige eingegangen; das geschah erst etwa ein Decennium später. Erwägt man nun, wie das Eingehn auf die dialectische Vermittlung Vielen die unmittelbare Sicherheit des christlichen Bewußtseyns rauben, und wie an die Stelle der wirklich großartigen Einheit des Geistes, die sich in Nicäa noch kund thun konnte, eine Manchfaltigkeit der Ansichten treten mußte, die erst nach durchlaufener Vermittelung und allseitig errungener Klarheit sich zu einer wenn auch nicht einförmigen, doch harmonischen Einheit in allen Hauptpunkten herstellen konnte, so muß es als eine besondere Gunst der Vorsehung angesehen werden, daß das Gewissen der Kirche, so lange es noch seine unmittelbare Sicherheit und Unbefangenheit hatte, um sein Zeugniß und Bekenntniß befragt, und daß so an dem Ausgangspunkte der Fahrt auf sturmbewegten Meere die Leuchte des christlichen Bekenntnisses aufgesteckt ward. Aber es fehlte der Fahrt auch nicht die feste Hand des Steuermannes, der mit überlegenem, weitschauendem und nicht minder speculativem als christlichem Geiste, wie durch seine Ausdauer und Charakterstärke der Bewegungen stets mächtig blieb. Athanasius der Große hat es zur Aufgabe seines langen Lebens voll der wechselvollsten Schicksale gemacht, das Bekenntniß der nicänischen Synode mit allen Waffen der Wissenschaft und geistlicher Ritterschaft gegen Schwankende und Kurzsichtige wie gegen Abtrünnige zu bewahren, und dasselbe zu einem lebendigen Gemeingut nicht blos des Glaubens sondern auch des kirchlichen Erkennens zu machen. Ihm ward aber auch, wie Wenigen, der Segen zu Theil, die Idee, an die der Jüngling und Mann sein Leben

der Vater und Sohn gleich sehr das wesentliche Seyn sind, daher sie sowohl zusammen oder gleich ewig als gleichen Wesens seyn müssen. Vgl. über jene doppelte Bedeutung Athan. de syn. 41. 48. 52.

gesetzt, immer allgemeiner eine Macht in der Wirklichkeit werden zu sehen und so sein Haupt nicht blos mit Ruhm, sondern auch mit Früchten gekrönt niederzulegen.

Besonders merkwürdig zur Charakteristik der kirchlichen Richtung im Anfang des vierten Jahrhunderts sind außer dem Obigen noch die zwei vor dem Nicänum und noch ohne Beziehung auf Arius geschriebenen Schriften des Athanasius, der λόγος κατὰ Ἑλλήνων (oratio contra Gentes) und περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου (de incarn. Verbi Dei). Diese Schriften zeigen uns zugleich die Anfänge des Athanasius. Er ist mit der hellenischen Philosophie bekannt, und seine Darstellung schließt sich dieser vielfach an: aber dabei ist der Lebenspunkt des Christenthums von ihm so innig erfaßt, und so wissenschaftlich behandelt, daß wir hier die Grundlagen einer großartigen speculativen christlichen Theologie gewahren. Was ihn vor Allem beschäftigt, ist der Logos. Daß dieser sey, das wird vorausgesetzt; einmal als Glaube der Kirche, aber auch als Zugeständniß der damaligen Philosophie, sodann aus historischen Gründen. Das Verhältniß des Logos zum Vater und zur Einheit Gottes wird zwar hier nicht näher erörtert, wohl aber das zur Welt, sowohl die Schöpfung und Erhaltung als die Menschwerdung.

Er will Dasjenige, was er von den vielen seligen Lehrern, die die heil. Schriften erklärt haben, gelernt hat, in seiner Schrift mittheilen und zeigen, daß es nichts Geringes (εὐτελὲς) noch Unvernünftiges (ἄλογον) um den christlichen Glauben ist, d. h. nach ihm um den Glauben an die Menschwerdung des Logos.

Wir betrachten nun zuerst kurz seine Lehre von Gott und von dem Menschen, um so die Grundlage für seine Lehre vom Gottmenschen zu gewinnen.

Den Gottesbegriff gewinnt er vorerst durch Ueberwindung des heidnischen Irrthums. Gott ist weder die Welt, sagt er, noch ein Theil der Welt. In der Welt hängt jeder Theil ab von dem andern, die Flüsse von den Bergen, die Gebirge von der Erde, die Erde von der Sonne. Gott aber

kann nicht abhängen von einem Andern, oder er ist nicht Gott (c. Gent. c. 27.). Gott muß sich selbst genügen, und keines Dinges außer ihm zu seiner Existenz bedürfen. Aber auch die ganze Welt, ihre Glieder gleichsam in Einen Leib zusammengefaßt, kann nicht Gott genannt werden. Zwar das ganze All hat nichts mehr außer sich, und scheint so unabhängig, sich selbst zu genügen. Allein wenn die einzelnen Glieder zum Ganzen zusammengehen, dieses also aus denselben zusammengesetzt ist, so besteht das Ganze aus den einzelnen Theilen, welche zusammen des Ganzen Theile ausmachen. Allein das ist ganz und gar von der Gottesidee verschieden. Gott ist ein Ganzes, aber er ist nicht die Theile: er besteht nicht aus verschiednen Theilen, sondern ist die Ursache der Welt und ihrer Zusammensetzung. Bestünde er aus Theilen, so wäre er sich selbst ungleich, da er aus Ungleichem die Ergänzung seines Seyns hätte. Sonne ist nicht Mond, Mond ist nicht Erde, diese nicht Meer. Ohr ist nicht Auge, Hand nicht Fuß. Diese Verschiedenartigkeit der Theile gehört zum Begriff des Leibes; mit ihr müßte Gott also auch behaftet seyn, wenn er identisch wäre mit dem als Ein Leib gedachten Universum. Gott ist ferner, wie nicht zusammengesetzt, so leiblos, unsichtbar, nicht mit Händen zu greifen, sondern mit dem Geiste zu erfassen: so daß er auch deßwegen nicht die Welt seyn kann. Vielmehr ist er in sich, in seinem Wesen, sich selbst genügend, seiner selbst voll (c. Gent. 28. 29.), für das All die Ursache des Seyns.

Aber dieser sich selbst genügende Gott bleibt nach ihm nicht in seiner Transcendenz; sondern, ähnlich den alten Logoslehrern, besonders der alexandrinischen Schule, sagt Athanasius: er sey auch in der Welt als das immanente Princip ihrer Harmonie. Er will keine abstracte Erhabenheit Gottes, wie etwa das ungläubige Judenthum, er fürchtet nichts für Gott davon, sieht nichts Gottes Unwürdiges darin, daß er mit der Welt in Berührung komme. Obwohl sie aus dem Nichts ist, und daher für sich gedacht sich nicht tragen noch erhalten kann, so ist es doch ihre Idee, die eine wesent-

liche Verbindung Gottes oder des Logos mit ihr in sich schließt. Das setzt einen ganz andern Gottesbegriff voraus, als den heidnischen des Ὄν, oder als den judaistischen, denen beiden die abstracte Einfachheit Gottes wesentlich ist, sey diese auch dort die des substantiellen Pantheismus, hier die des Deismus. Vielmehr sagt Athanasius, den Gottesbegriff ethisch wendend: Gott ist gut und nicht neidisch, daher hat er die Welt geschaffen, am meisten aber der Menschen sich angenommen durch den Logos. Sehend, daß sie nicht stets leben können, schuf er sie nach seinem Bilde, gab in sie die Kraft des Logos, daß sie gleichsam Schattenrisse desselben (σκιαὶ λόγου) und λογικοὶ würden. Da er ferner sah, daß der Menschen Wille an sich noch leer sey und nach beiden Seiten sich neigen könne, schützte er sie zuvorkommend durch das Gebot und das Paradies. Nach seiner Natur war der Mensch sterblich, wie er ja aus dem Nichts war (ἐξ οὐκ ὄντων). Aber er hatte die Fähigkeit zur Unsterblichkeit durch die Verbindung mit dem Logos. Wäre er nun durch Gehorsam in jener Verbindung geblieben, so wäre jene physische Nothwendigkeit des Sterbens überwunden worden durch das göttliche Princip der Unsterblichkeit, den Logos: da wären die Menschen gewesen wie Götter. Aber der Mensch war ungehorsam, und der Tod drang in die Welt, wie Gottes Drohung es angekündigt hatte. Er trat ein mit innerer Nothwendigkeit, denn die Sünde entblößte den Menschen von dem Logos, dem einzigen Princip das seiner Sterblichkeit widerstehen konnte. Mit der Sünde wuchs der Tod, das Gottesbild ward zerstört, das Gotteswerk untergraben (de inc. c. 3—6.). Noch fester schürzte sich der Knoten durch die angedrohte Strafe. Die göttliche Drohung; das gegebene Wort des wahrhaftigen Gottes durfte nicht leiden: andererseits sollte Gottes Werk und Ebenbild untergehn? Es war Gottes nicht würdig, daß um des Betrugs des Teufels willen das edle Kunstwerk Gottes untergieng. Lieber hätte Gott gar nicht geschaffen, als daß das Böse Recht behielt. Das aus Liebe Geschaffne untergehen zu lassen, wäre Schwäche, und schon wider die All-

macht. Noch mehr wider die Liebe. Gott schaut sein untergehendes Werk nicht gleichgültig an, es forderte seine Liebe heraus (ἐξεκαλέσατο, c. 4. 6.).

Sollte nun Gott Buße verlangen, und durch Buße herstellen zur Unsterblichkeit? Das wäre an sich sein nicht unwürdig, nur daß er auch nicht unwahr seyn durfte, selbst nicht unseres Nutzens wegen. Reue genügte nicht; hätte es sich nur um die Sünde, nicht auch um die Strafe gehandelt, so hätte Buße hinreichen können. So aber, da Gott (der Gerechte) wahrhaftig ist, was konnte helfen als der Logos über Alles? Er, der aus dem Nichts den Menschen schuf, konnte leiden für Alle und sie vertreten (c. 7.). So kam denn der Logos; der leiblos war, unvergänglich, allgegenwärtig, erschien, sich zu offenbaren. Er sah beides, unser Elend und des Gesetzes Drohung, er sah wie unzulässig (ἄτοπον) es wäre, das Gesetz anders aufzulösen als so, daß es zugleich erfüllt ward und ihm Genüge geschah: aber auch wie unzulässig es war, daß dem Schöpfer seine Vernunftwelt sollte untergehen. Schauend nun auf die fortwuchernde Sünde, die Verhaftung Aller unter den Tod, erbarmte er sich und nahm einen Leib an, nicht aus Naturnothwendigkeit (φύσεως ἀκολουθίᾳ), denn sein Wesen ist leiblos (c. 1.), vielmehr um durch die zweite Schöpfung die erste zu bestätigen und zu erhalten. Es gehört zum Characteristischen des speculativen Geistes des Athanasius, daß er überall diese Zusammengehörigkeit der ersten und zweiten Schöpfung auffaßt, für das Wunder der Menschwerdung auf das Wunder der Schöpfung zurückgeht, und zeigt, daß um der Einheit der Weltidee und Gottes willen nur derselbe, durch den der Vater die Welt schuf, sie auch erneuern konnte.

Er nahm aber keinen andern Leib an, als den unsrigen. Hätte es sich freilich nur um die Erscheinung in irgend welchem Leibe gehandelt, so hätte es des unsrigen nicht bedurft; allein war eine bloße Theophanie nöthig, so hätte er ein weit würdigeres Organ sich geben können. Er nahm vielmehr unsern Leib an, aus der unbefleckten Jungfrau baute er sich

einen Leib zu seinem Tempel. Und diesen macht er sich nun zu eigen als sein Organ (ἰδιοποιεῖται ὥσπερ ὄργανον), in demselben zu wohnen und erkannt zu werden. Diese Aneignung (ἰδιοποίησις) unsrer Natur nun bewirkt, daß er für Alle seinen Leib dem Tode geben konnte. Nun, da in ihm Alle gestorben, ist gelöst das Gesetz durch Erfüllung, d. h. sein Bann gehoben durch die Genugthuung. Aber durch dieselbe Aneignung des Leibes hat er auch mit diesem Leib die Unsterblichkeit verbunden und in demselben uns, unsrer Natur, sie wiedergebracht. Was aber durch die Aneignung unsrer Natur im Acte der Menschwerdung ihr nur als Potenz eingepflanzt ward, das ward actuell durch seine Auferstehung. Er mußte dem Tode Gewalt lassen über seinen Leib, damit durch den Tod des Todes (die Negation der Negation) in der Auferstehung die volle, feste Wirklichkeit des triumphirenden auch über seinen Widerspruch übergreifenden Lebens sich offenbaren könnte (c. 8. 9.).

Christi ganze Erscheinung, vor Allem aber sein Tod hat universale Bedeutung dadurch, daß der Logos, der über Alle ist, der Schöpfer und das Urbild, sich in ihm die menschliche Natur zu eigen machte. Es widerfährt nämlich in dieser Aneignung nicht blos diesem Menschen etwas, sondern der menschlichen Natur überhaupt, daher dann auch der Tod Aller in dem Leib des Herrn seine Erfüllung fand (ἐπληροῦτο, c. 20.). Die Schuld aber häufte sich auf ihn, sammelte sich in ihm, dem Repräsentanten der Gattung, und ward in seinem Tode für Alle bezahlt. Nicht nur der Tod in einer einzelnen seiner Aeußerungen, sondern der Tod als allgemeines Princip mußte gebrochen, und daher von ihm eingelassen, in sich aufgenommen werden, damit er ganz überwunden werde. Da nun der Logos als unsterblicher Sohn des Vaters nicht sterben konnte, so nahm er sich den sterbensfähigen Leib, damit dieser, Theil habend an dem Logos, der über Alle ist, fähig würde zu dem Tode für alle, d. h. die Schuld aller auf sich zu nehmen, das allgemeine Todesprincip in sich zuzulassen, um eine ebenso allgemeine Bezahlung jener Schuld und einen ebenso

allgemeinen Sieg über den Tod zu erringen. [37]) In den Zusammenhang dessen, was der menschgewordne Logos that, mit uns und seine Gültigkeit für uns hat Athanasius die tiefste Einsicht. Keinem Andern, sagt er, kam es zu, das Sterbliche zu verwandeln in Unsterblichkeit, als Demjenigen, der auch zu Anfang das All aus dem Nichts geschaffen hatte und der selbst das Leben war (*αὐτοζωή*); keinem Andern, „nach Gottes Bilde" den Menschen wieder neu zu

---

[37]) C. 9.: *Συνιδὼν γὰρ ὁ λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν, τὸν λόγον ἀποθανεῖν, ἀθάνατον ὄντα, καὶ τοῦ πατρὸς υἱόν, τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ, καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι. Ὅθεν ὡς ἱερεῖον καὶ θύμα παντὸς ἐλεύθερον σπίλου, ὃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔλαβε σῶμα προσάγων εἰς θάνατον, ἀπὸ πάντων εὐθὺς τῶν ὁμοίων ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου. Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ· καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ θεοῦ υἱός, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ.* C. 22.: *Τὸν θάνατον εἰς ἀναίρεσιν περιέμεινε, καὶ τὸν διδόμενον θάνατον ὑπὲρ τῆς πάντων σωτηρίας ἔσπευδε τελειῶσαι. Οὐ τὸν ἑαυτοῦ θάνατον, ἀλλὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων ἦλθε τελειῶσαι ὁ σωτήρ· ὅθεν οὐκ ἰδίῳ θανάτῳ· οὐκ εἶχε γάρ, ζωὴ ὤν· ἀπετίθετο τὸ σῶμα, ἀλλὰ τὸν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐδέχετο, ἵνα καὶ τοῦτον ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι προσελθόντα τέλεον ἐξαφανίσῃ.* cf. 21. 37. Und ähnlich c. 20.: Die Hauptursache seiner Erscheinung war die Gemeinschuld der Menschheit, die Bezahlung verlangte. Daher *ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδούς, ἵνα τοὺς μὲν πάντας ἀνυπευθύνους καὶ ἐλευθέρους τῆς ἀρχαίας παραβάσεως ποιήσῃ· δείξῃ δὲ ἑαυτὸν καὶ θανάτου κρείττονα, ἀπαρχὴν τῆς τῶν ὅλων ἀναστάσεως τὸ ἴδιον σῶμα ἄφθαρτον ἐπιδεικνύμενος.* Und nachher ibid.: durch die Verbindung mit dem Logos (*τῇ ἐπιβάσει τοῦ λόγου εἰς αὐτὸ*) traf zweierlei Wundersames in demselben zusammen: *ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο, καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο.*

schaffen, als dem Urbild, dem Ebenbild des Vaters (c. 20. 13.). Ist ein Bild verdorben, so muß zur Erneuerung das Original gegenwärtig seyn (c. 14.). Nun dieser Logos unsre Natur an sich genommen, hat unsre Natur ihn, er gehört zu uns, die wir den Leib bilden, daran er das Haupt ist. Nun hat die Verwesung selbst in dem Tode keine Macht mehr über die Menschen; denn vermöge der Einheit des Leibes (den die Gläubigen an Christo bilden) haben sie den Logos in sich wohnen. Schon wenn ein mächtiger König eintritt in eine große Stadt und auch nur Ein Haus derselben bewohnt, so ist die ganze Stadt (d. h. weil sie ein Ganzes ist) der höchsten Ehre gewürdigt. So nun, da der Logos eintrat in unsre Region, und auch nur Einen Leib, der dem unsrigen gleich war, bewohnte, ist das Verderben des Todes geschwunden, das von Alters her über alle Menschen herrschte (c. 9.). Wir sterben, aber nur um der Auferstehung zum Bessern gleichfalls theilhaft zu werden.

Das also ist der erste und vornehmste Grund seiner Menschwerdung, daß das verdammende Gesetz aufgehoben werde, das uns mit Schuld und Todesstrafe belastete, womit innigst verbunden ist, daß durch Bezahlung der Schuld, durch seinen Tod, der Tod überwunden werden sollte. Aber auch, weil die Menschen zu schwach geworden waren, Gott zu erkennen, mußte der Logos Mensch werden (c. 11 — 13.). Ohne Gotteserkenntniß würden die Menschen umsonst leben; denn schon von Anfang waren sie für diese geschaffen. Sie hatten Antheil bekommen am Logos, dem Ebenbilde Gottes, sie waren geschaffen zu dessen und des Vaters Bild, damit sie im Geiste könnten den Logos erfassen und im Worte den Vater. Diese Gnade des Anfangs (ἡ κατ' εἰκόνα χάρις) genügte an sich, ohne Welt und alles Weitere, um Gott zu erkennen (c. 12. c. Gent. 2. 30.); durch sich selbst spiegelte sie Gott ab. Aber da Gott die Schwäche und Nachlässigkeit der Menschen erkannte, gab er ihnen die Welt als Offenbarung seiner, diß große schöne Gebäude, das in seiner Harmonie und Einheit Gottes Einheit und Weisheit wiederstrahlt. Fer-

ner wollte er ihnen helfen durch Gesetz und Propheten, als durch eine heil. Schule der Gotteserkenntniß für die gesammte Menschheit, damit sie ihre Leidenschaften beherrschend tugendhaft leben möchte. Aber die Menschen erniedrigten sich immer mehr zum Unvernünftigen und Thierischen. Wie sollte er nun helfen? Wieder durch die Offenbarung in der Schöpfung, die sie nicht mehr als Schöpfung ansahen, sondern vergötterten? Sie hatten den Blick nach unten gewandt: so steigt denn auch der Logos nach unten, nimmt einen Leib von unten, macht sich ihnen gleich, daß die, welche aus der Schöpfung ihn nicht wollten erkennen, ihn erkennen möchten aus seinen Werken durch diesen Leib (de incarn. c. 12 — 14.). In dieser letztern Exposition ist die Menschwerdung **nicht** als **Inhalt** sondern nur als Mittel oder Organ der Lehre aufgefaßt. Demnach könnte es scheinen, es habe sich nach Athanasius nur um Erkenntniß des λόγος ἄσαρκος und des Vaters gehandelt vor Christus und nach ihm. Allein das wäre doch nach dem Obigen, worauf Athanasius das Hauptgewicht legt, eine falsche Auffassung. Vielmehr war es ihm, nachdem der Hauptzweck der Erscheinung Christi, der ihm in Thaten besteht, behandelt war, darum zu thun, zu zeigen, wie auch die Erkenntnißseite für sich eine solche Offenbarungsform, wie die Menschwerdung ist, verlangte; er bringt aber von Seiten des prophetischen Amtes, wie natürlich, nicht dieselbe unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung heraus, wie von Seiten des hohepriesterlichen Amtes, wo er in der That dem Anselmus schon sehr nahe kommt.

Aber gegen diese Menschwerdung erheben sich nun Bedenken. Wie stimmt, fährt er fort, mit der Alles erfüllenden Unendlichkeit des Logos sein Wohnen in einem menschlichen Körper? (c. 16. 17.) Er antwortet: in diesem seyend war er doch nicht eingeschlossen von ihm: noch ward er nun ausgeschlossen von andern Orten; sondern als Logos war er in dem Körper, wie diesen Körper, so auch das All bewegend, das er schuf. Zwar ist er nicht blos in dem All, sondern auch außer demselben seinem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), aber

er ist auch in der ganzen Schöpfung, indem er in allen seinen Kräften ist (ἐν πᾶσιν ἐστὶν ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν), Alles ordnend, auf Alles in Allem seine Vorsehung ausbreitend, Jegliches und das All belebend, das All umfassend und nicht von ihm umfaßt, sondern überall in seiner Ganzheit (ὅλος κατὰ πάντα) in seinem Vater alleine seyend. Unsere Seele stellt davon, wie er in diesem Leibe seyend doch das All belebte, ein schwaches Bild dar. Denn im Hause sitzend kann sie auch Entlegnes umfassen und des Himmels gedenken; nur daß ihre Gedanken nicht Thaten sind, nicht den Himmel bewegen, wie der Logos in Christus, sondern sie erkennt nur die Bewegung. Er dringt dabei vor Allem darauf, daß der Ausgangspunkt oder Standort für die Betrachtung der Person Christi nicht die beschränkte Menschheit seyn dürfe, sondern auszugehen sey von dem Logos. Nicht gebunden war dieser durch den Leib, sondern er hielt und trug ihn wie das All; er war in diesem und in dem All zugleich; ja wie in dem All, so auch außer dem All, ruhend in dem Vater. Darum konnte der Logos auch nicht leiden, weder durch die Geburt, noch durch Sünde oder Tod: sondern haltend den Leib heiligt er ihn. Aus der Jungfrau bildet er sich den Leib, zu zeigen, daß er der Schöpfer des Alls ist: und ohne selbst als Logos geschaut zu werden in dem Leibe, oder beschlossen zu seyn von demselben, machte er doch sich als Schöpfer kenntlich durch seine Wunderwerke. — Daß übrigens doch Athanasius Christi Leiden auch der göttlichen Natur zueignet, wenn gleich nicht unmittelbar, haben wir oben an seiner Lehre von der ἰδιοποίησις gesehen. Die Leiden seiner menschlichen Natur bekommen dadurch, daß der Logos sie mit der menschlichen Natur sich aneignet, doch eine Bedeutung in dem Logos selbst und für ihn: und wiederum, dadurch daß sie sein sind, bekommen sie, wie sein Sieg, universelle Bedeutung. An jenen Wundern aber hebt er immer hervor, daß sie Offenbarungen, Selbstdarstellungen seiner Person, seiner als des Schöpfers sind. Sie sind ihm nicht etwa blos Beglaubigungsmittel für seine Lehre, sondern der factische Sieg über

die Natur, wie über die heidnische Weltanschauung; im Wunder scheidet sich aufs klarste Schöpfer und Geschöpf, indem die Natur gehorcht dem gebietenden Worte dessen, der in jenem Gehorsam der Natur als ihr Herrscher und Schöpfer offenbar wird. Doch die größesten Wunder sind ihm die fortgehenden geistigen (c. 27 ff.). Niemand zweifelt, wenn Morgens die Finsterniß schwindet, daß die Sonne die Ursache sey. So kann Niemand zweifeln, wer Christus sey, der nur seine Werke sieht. Todesfurcht und Ohnmacht, dem Tode zu widerstehen, herrschte vor ihm. Nun treten die Seinen den Tod mit Füßen. Sie verachten ihn als einen gestorbnen, und der Teufel, der des Todes Gewalt hatte, wird von den Gläubigen wie todt behandelt. Zuvor war der Tod schrecklich: nun verachten ihn Knaben und Mädchen und eilen dem Märtyrertode zu. Daß Christus auferstanden ist und lebt, beweiset sein Wirken; täglich erweckt er sich Trophäen aus den Seinen. Er ist kein todter Mensch, das beweist sein allmächtiges Wirken in den Herzen der Hellenen und Barbaren (c. 46 ff.). Seit der Menschwerdung des Logos ist das Heidenthum gefallen, die Weisheit dieser Welt zur Thorheit geworden, und die Orakel sind verstummt. An die Stelle zahlloser particularistischer Religionen ist die Eine getreten, die alle Völker umfaßt. Im Himmel, im Hades, im Menschen und auf Erden, überall sieht der Mensch nun entfaltet die Gottheit des Logos und sich umringt von ihr. *Πάντων γὰρ τῶν τῆς κτίσεως μερῶν ἥψατο ὁ Κύριος* (c. 45. cll. 16 f.).

Nun bringen freilich die Gegner aus den Heiden als ihren Hauptangriff vor: es sey nicht würdig, daß der Logos in einem Leibe erschien (c. 41 f.). Mit eindringendem speculativem Geiste antwortet er: wenn der Logos in Allem ist, in der ganzen Welt, die mit Recht Ein großer Leib heißt, ja auch in allem Einzelnen: warum soll er nicht auch in einem Menschen seyn, den er bewegt, durch den er erscheint, wie er durch die Welt sich offenbart? Was vom Ganzen gilt, muß hier auch vom Theil gelten: ist jenes nicht unwürdig des Logos, so kann auch der Theil es nicht seyn, und ist es un=

würdig, daß der Logos in diesem Leibe wohnt, so ist es auch unwürdig, daß er in der Welt wohnt. Ist er im Ganzen, so ist er auch im Theil. Ist er im Theil, so kann er diesen auch brauchen zum Organ für das Ganze und auf dasselbe. Er ist in sich untheilbar, ὅλος ἐν ἑκάστῳ καὶ πᾶσι; wie er ist in Sonne und Mond, so auch in der Menschheit, einem Theil des Universums. Aber, — und hiemit gewinnt er Raum für Christi specifische Stellung — auch des Menschen Geist, obwohl er den ganzen Menschen durchgeht, offenbart sich doch an Einem Punkt des Leibes, der Zunge. Weiter fragen sie, warum nahm er nicht wenigstens einen glänzenden Leib an? Weil sein Kommen keinen epideiktischen Zweck hatte, sondern einen heilenden. Es kam ihm nicht darauf an, blos zu erscheinen und die Augen der Schauenden zu treffen. Sondern da er kam zu lehren und zu heilen, so ward er zum Diener, und ward was die Menschen brauchten, damit nicht die Hoheit und Gottheit der Erscheinung sie blos betäube. Waren doch nicht die strahlenden Körper, Sonne, Mond oder Aether abgeirrt; sie waren geblieben in der vernünftigen Ordnung, die der König Logos gesetzt; sondern die Menschen waren abgeirrt. So nimmt er deren Leib zum Organ, damit, da sie ihn im All nicht zu erkennen vermochten, er ihnen vielleicht in dem Theil nicht verborgen bliebe, und damit, wenn sie seine unsichtbare Macht nicht schauen konnten, sie vielleicht aus seiner Aehnlichkeit mit ihnen ihn denken und erkennen möchten; denn der Contrast zwischen dem ihnen gleichen Körper und seinen göttlichen Werken mußte die Vergleichung nahe legen und zur Erkenntniß seiner Gottheit sie erheben. Ist diß undenkbar, so ist es auch undenkbar, daß er aus der Welt erkannt werde. In der Welt seyend hat er doch nichts an sich von der Welt, wohl aber hat die Welt an ihm Theil. So auch den Leib als sein Organ brauchend hatte er nichts mit dem Leibe gemein, sondern heiligte den Leib. Platon sagt: wenn der Erzeuger der Welten die Welt sturmbewegt sieht und in Gefahr an den Ort der Ungleichheit zu kommen, so nimmt er seinen Thron ein an dem Steuer

der Seele, hilft ihr und bringt Alles zu recht. Was Wunder, wenn wir sagen, da die Menschheit in die Irre gerathen war, so nahm der Logos seinen Thron ein auf ihr und erschien als Mensch (c. 42. 43.)?

Ein andrer Einwurf ist: Gott hätte durch einen bloßen Wink den Menschen helfen können. Athanasius antwortet: Allerdings ward die Welt durch einen Wink; aber nun, da es sich nicht um Erschaffung des Menschen handelte, sondern der schon Geschaffene zu berücksichtigen war (d. h. da nicht magisch konnte geholfen werden durch eine ganz neue Schöpfung, sondern an die schon vorhandenen Kräfte und Beschaffenheit des Menschen das Heil sich anzuschließen hatte), so konnte ihm nur geholfen werden durch Seinesgleichen. Der Schöpfer mußte den Gefallenen nahen durch ein menschliches Organ, was er aus dem schon Seyenden zu nehmen hatte: denn nicht das Nichtseyende bedurfte der Heilung. Ferner war der Tod, der zu heilen war, nicht etwas dem Leibe Aeußerliches, sondern haftete innerlich ihm an (als stetiges Todesprincip), nicht blos als einzelner Angriff oder Act drohte er dem Menschen. Hätte er nun den Tod auch von außen besiegt, so wäre er doch im Menschen geblieben. Darum mußte der Prozeß ein innerer seyn. Unser dem Tode unterworfener Leib ward angenommen, und mit dem Leben vermählt; so zog dieser die Unsterblichkeit an und der Tod wurde überwunden im Leibe. Nun hat der Leib zu seinem Kleide das Leben, gleichsam ein Gewand von Asbest. Das ist weit mehr, als wenn durch ein äußeres Machtgebot der Tod sistirt, aber doch nicht überwunden wäre. So ist es des Logos vollkommen würdig, im Leibe zu kommen, um den Tod zu überwinden und sich überall zu offenbaren, wie durch die Schöpfung, so auch durch seinen Leib und seine Thaten und Alles mit seiner Erkenntniß zu erfüllen (c. 44.). Darum erfasse Jeder den Logos aus den Werken die er als Gottmensch vollbrachte, die nicht menschlich sondern Werke des Logos sind, und urtheile selbst, ob das menschlich sey oder göttlich. Ist es menschlich, so spotte er. Ist's nicht mensch-

lich, sondern göttlich, so stehe er bewundernd da vor dieser Offenbarung. Durch diß geringe Ding (*πρᾶγμα εὐτελὲς*) ist uns das Göttliche gezeigt, durch diesen Tod ist Unsterblichkeit zu Allen gedrungen, durch die Menschwerdung des Logos die Fürsehung für das All geoffenbart. Doch dessen ist so viel, was er durch seine Menschwerdung bewirkte, daß es aufzählen so viel wäre als das Meer ausschöpfen. Welle drängt sich an Welle: das Ganze zu überschauen ist unmöglich. *Ὁ λόγος ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν* (c. 54.).

Obwohl diese Schriften das Verhältniß des Logos zum Vater nicht zu ihrem nächsten Gegenstande haben: so viel ist evident, dem Sohne kommt nach dieser aus dem Mittelpunkt des Christenthums, der Idee der Versöhnung, geschöpften Betrachtung wahre und vollkommene Gottheit zu, wie dem Vater. Er ist von allem Geschöpflichen aufs Bestimmteste unterschieden, und ruht vielmehr als der Logos über Alles (*αὐτόλογος καὶ θεὸς*, de incarn. 54.) in dem Vater, ist sein Ebenbild und der Menschen Urbild wie der Vater (c. 13.). Auch von allen Engeln ist er aufs Bestimmteste unterschieden, sie sind nicht des Vaters Ebenbild (ibid.). Näher steht daher Athanasius in diesen Abhandlungen dem Sabellianismus als dem Subordinatianismus, sofern es ihm nämlich mehr um die wahre und volle Gottheit des Sohnes als um die Unterscheidung des Sohnes vom Vater zu thun ist. Doch ist er auch vom Sabellianismus dadurch unterschieden, daß er den Logos als das in Gott präexistirende, ja stets ruhende Ebenbild des Vaters ansieht, was z. B. Marcell nicht konnte. Was seine Christologie anlangt, so werden wir hier durch die Tiefe der Auffassung der christlichen Grundidee zu den beßten Vätern des zweiten Jahrhunderts zurückversetzt, namentlich zu Irenäus; nur daß Athanasius ihnen durch Klarheit und wissenschaftliche Haltung überlegen ist. Die Seele seines Systems ist der Logos über Alles, der als solcher, da er Mensch ward Haupt und Repräsentant der Menschheit ist, in der doppelten Beziehung, daß er ihre Schuld und Strafe an sich zieht, und daß die Heilung der menschlichen Natur in ihm

und durch ihn der Menschheit zu Theil wird, auch von ihm aus über Alle sich verbreitet. Dabei ist aber beachtenswerth, daß der Logos zwar nicht als blos einwirkend auf Christus gedacht wird, sondern als Seyn Gottes in ihm: und zwar als das bewegende, hegemonische, persönliche Princip im Gottmenschen; aber von der menschlichen Seele wird gar nicht besonders die Rede. Obwohl ohne Zweifel seine Beweise eine vollkommene Menschheit voraussetzen (vgl. z. B. de incarn. c. 42 f.), so wird doch immer nur der Leib (σῶμα, σάρξ) ausdrücklich genannt, wie auch der Feind, der zu bekämpfen war, vornehmlich der Tod ist. Allerdings ist auch die Ohnmacht der Seele, sich unsterblich zu wissen, als Grund der Menschwerdung gedacht: aber nach seiner Theorie, wie sie hier noch auftritt, bedurfte es zur Ueberwindung dieser Ohnmacht nicht, daß auch Christus stellvertretend diese Ohnmacht in sich aufnahm oder fühlte, sondern nur, daß er das objective Todesprincip in sich einließ, die Schuld (ὀφειλόμενον, nicht culpa) der Menschen auf sich nahm, wobei dann keine Veranlassung war, auf die menschliche Seele Christi näher einzugehen. Eine Stelle für freie Wahl und Entscheidung, für Veränderung und selbst wahre Entwicklung kann dabei der Menschheit nicht bleiben (obwohl er die wahre Menschheit bewahrt wissen will), sondern dieser Mensch ist nichts als der unter Menschen in menschlicher Natur, die er trägt, wandelnde Logos. Das streift wieder an die alte, die volle Idee der Menschwerdung ausschließende Vorstellung von dem Leibe Christi als einem Gewand oder Tempel. Aber hier nun ist es gerade merkwürdig, wie von Athanasius von anderer Seite her, nämlich eben von der Idee Christi als des Repräsentanten der Menschheit, der schuldbelasteten wie der gottgefälligen und unsterblichen, über jene dürftige Vorstellung auf das Bestimmteste hinausgestrebt wird. Denn mehrfach wiederholt er es: um eine bloße Theophanie sey es nicht zu thun gewesen, sondern darum, daß er real ward wie wir; um unser Repräsentant zu seyn, durfte er nicht blos einen Menschen haben, tragen,

in ihm wohnen, sondern mußte er selbst dieser Mensch seyn. Wie nun in diesem Gedanken sich Athanasius schon aufs Bestimmteste über jede Form sabellianischer Christologie erhebt, so können wir von diesem Punkte aus, der ihm das Centrum seiner Betrachtung ist, auch zum voraus die Fortschritte erwarten, die wir später bei ihm finden werden.



Dritte Epoche.

Vom Concil zu Nicäa bis um die Zeit des Concils von Constantinopel i. J. 381.

Erste Abtheilung.

Trinitarische Bewegungen.

Erstes Kapitel.

Die Arianische Schule.

Das nicänische Glaubensbekenntniß weist allerdings der christlichen Wissenschaft nur erst das Ziel an, ist weder, noch will es seyn die wissenschaftliche Erreichung des Zieles. Aber das Ziel fest ins Auge zu rücken ist der Anfang des Findens. Nach dem langen Wege, den das Dogma unter dem Uebergewicht so verschiedner Momente durchlaufen hatte, that es Noth, daß das unmittelbare Bewußtseyn der Kirche von Christus sich wieder concentrirte, und von ihm in seiner Totalität zu zeugen genöthigt ward. Das geschah durch den Arianismus; denn Alles war mit ihm in Frage gestellt. Nicht blos drängte er zum Ebjonismus zurück, und hatte doketisch mit seinem geschaffenen höheren Geiste selbst die Möglichkeit der Menschwerdung verloren, sondern, indem von ihm zwischen Gott und die Menschen ein phantastischer Untergott gestellt ward, trennte er beide ebenso sehr als er sie zu verbinden schien. Endlich aber war das Geheimniß des arianischen Princips dieses, daß eine

wirkliche Offenbarung Gottes selbst, vor Allem die vollendete Offenbarung, unmöglich, — weiterhin aber auch, daß sie nicht nöthig sey, und wenn sie kommen könnte, zwecklos wäre. Nun fügt aber das Bekenntniß der Väter zu Nicäa zu der Errungenschaft des vorigen Jahrhunderts, nämlich der Einwohnung Gottes in Christo unter keiner andern als der schlechthin höchsten, persönlichen Form, zu der Hypostase des Sohnes (die es als dem Glauben gemäß der Sache, wenn auch nicht dem dogmatischen Ausdruck nach bestätigt) noch das andere, schon früher dagewesene, aber momentan zurückgedrängte Moment der wahren Gottheit des Sohnes hinzu. Beides, das hatte sich im bisherigen Verlaufe gezeigt, steht und fällt mit einander; obwohl beides sich entgegengesetzt scheint. Sie sind entgegengesetzt, aber so wie die zwei Pole, und bilden die auf einander bezognen, durch einander innerlich bedingten, und darum nur mit einander gegebnen Momente der höheren Natur Christi. Mit beiden ist die wesentliche Wahrheit, auf die es für diese Seite der Person Christi ankommt, bewahrt. Mit ihnen hat die christliche Frömmigkeit ihre nothwendigen Voraussetzungen nach dieser Seite ungeschmälert und vollständig; ohne das Eine von beiden ist ebenso eine wissenschaftliche Christologie unmöglich. Der christlichen Frömmigkeit und Wissenschaft widerspräche ebensosehr eine Hypostase ohne Gottheit (wie der verfeinerte Ebjonismus, der Arianismus will, der graduell aber nicht specifisch von jenem verschieden ist), als die Gottheit ohne besondere Hypostase der höhern Seite in Christus (der verfeinerte Doketismus, oder der Sabellianismus). Leugnet jener die Offenbarung streng genommen ganz, so wird auch bei diesem der innere Charakter der christlichen Offenbarung alterirt; zur wahren und vollkommenen Versöhnung Gottes und des Menschen kommt es auch bei ihm nicht, weil er es nicht zu einer bleibenden Offenbarung in Christus bringt. So müssen sie bei demselben Resultat anlangen: daß die höchste Offenbarung noch nicht da, ja nicht möglich sey. Leiden sie doch an derselben Abstractheit des Gottesbegriffes: dieser hält an

der abstracten Einheit Gottes fest, die leicht zur Alleinheit umschlägt; der Arianismus an der ebenso abstracten, unmittheilsamen Einfachheit Gottes, dem φθόνος τῆς θείας φύσεως, wie Gregor. Naz. or. 1. es treffend bezeichnet. Nach beiden also leben wir noch in der vorchristlichen Weltanschauung, und nicht in der christlichen.

So bestimmt nun aber diese beiden constitutiven Momente der höhern Natur in Christus in dem nicänischen Symbolum bekannt sind, so sehr hat dasselbe doch eine bestimmtere dogmatische Formulirung in richtigem Tacte vermieden. Zwar die Gottheit und die volle Wesensgleichheit mit dem Vater wird darin unbedingt für den Sohn in Anspruch genommen, aber die nähere Bestimmung dessen, was die Hypostase, was die Art ihrer Zeugung sey, ferner die Begründung der Trinität im christlichen Gottesbegriff bleibt darin unerörtert, wie denn auch unter den vornehmsten Kirchenlehrern dieses und der folgenden Jahrhunderte hierüber die manchfaltigsten Ansichten vorkommen, welche alle in der Kirche christologisch zulässig erschienen, sofern sie nur der Grundforderung des Glaubens genügen: daß das Göttliche, was in Christus war, persönlich in diesem gedacht sey, und einem wenn auch noch nicht näher bestimmten Unterschied in Gott oder Gottes von Gott entspreche, daher auch nicht als ein momentanes sondern bleibendes und ewiges Seyn Gottes in Christus begriffen werde. [1])

[1]) Demgemäß trennt sich von nun an die Geschichte der Trinitätslehre von der der Christologie insoweit, als die Trinitätslehre ihren eigenthümlichen Fragen sich zuwendet, bei jenen beiden Momenten aber, den unerläßlichen Voraussetzungen der Christologie, beharrt. Hat die Christologie diese ihre theologischen Voraussetzungen, (und ähnlich für die menschliche Seite das Nöthige), so kann sie an ihr eigenthümliches Werk schreiten, wie wir das auch noch im vierten Jahrhundert geschehen sehen. Wir werden daher für unsern Zweck nur noch kurz zu betrachten haben, wie sowohl der trinitarische Gottesbegriff des Nicänum sich in den Kämpfen bis zur zweiten ökumenischen Synode befestigt und bestätigt, also die vollständig gewonnenen Momente der höhern Seite in Christi Person gesichert werden, als auch, wie die Elemente der menschlichen Seite sich

Die stürmischen Bewegungen des halben Jahrhunderts nach dem Nicänum, für welche beschriebenermaßen der wissenschaftliche Standpunkt der Kirche noch Raum genug übrig ließ, sind zunächst von dem Arianismus ausgegangen; es ist schon bemerkt, daß durch ihn alle bisherigen Momente in Gährung gegen einander versetzt wurden. Wir sehen daher alle Hauptthäresen der früheren Zeit wieder aufgeregt werden, sey es daß sie aus ihm hervorgiengen oder durch ihn entbunden wurden. Wie in rascher Recapitulation werden sie wieder momentan gegenwärtig, um das kirchliche Urtheil allseitig zur Reife zu bringen, aber auch, nachdem sie diß geleistet, schnell zu versinken und die versucherische Kraft, die sie vordem gehabt, bald zu verlieren.

Es sind aber vornehmlich drei Factoren, die diese Kämpfe bilden, erstens die arianische Schule, zweitens die neuerwachte sabellianische mit dem neuen Ebjonismus; drittens die kirchliche Richtung. Ein Theil der ersten, die Semiarianer eine unstete und bewegliche Parthei, erhalten besonders die Bewegung im Fluß, und stellen, nachdem sie rüstig den Sabellianismus und Ebjonismus überwunden, in sich selbst im Großen die Bewegung zur nicänischen Lehre hin dar. Ist in ihrem unentschiedenen, wenig widerstandskräftigen System das religiöse Interesse und das wissenschaftliche im Streit: so werden sie durch die scharfen Arianer zur Entscheidung gedrängt; und nachdem sie im Ganzen einmal dem christlichen Interesse das Uebergewicht gegönnt, so bringt diese innere Annäherung an die großen Kirchenlehrer der Zeit auch ihrem Denken erst die festere Haltung.

Was nun zunächst die eigentlichen Arianer anlangt, so war ihre Zahl darum stets eine verhältnißmäßig kleine, weil sie, ohne das Denken wahrhaft zu befriedigen und über den Dualismus zwischen Gott und Welt hinauszukommen, das christlich religiöse Interesse im Innersten verletzten. Daher sie auch Eingang und Bedeutung nur bekamen, wo entweder

---

vervollständigen und abschließen, um dann mit den gewonnenen Voraussetzungen an das weitere christologische Werk zu schreiten.

äußere günstige Verbindungen zu Statten kamen, oder Zurückhaltung, Accommodation, wo nicht Nachgiebigkeit auf ihrer Seite sich zeigte. So klein aber diese Parthei oder Schule der Natur der Sache nach war, so bedeutend ist sie für die fernere Entwicklung des Trinitätsdogma, wie es ihr auch nicht an bedeutenden Repräsentanten fehlte. [2])

Vor allen ist Aëtius und Eunomius zu nennen, beide in Antiochien, jener Arzt und theologischer Schriftsteller, dieser Diakonus. [3]) Beide verfolgen jenes ethische Princip, das in seiner arianischen Auffassung zum Ebjonismus zurückführen würde, nicht weiter; dagegen bewegte sich Aëtius, soweit wir von ihm wissen, vornehmlich in der Polemik gegen die Wesensgleichheit und Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater, während Eunomius daneben den arianischen Lehrbegriff auch fortzubilden suchte. In der Polemik gehen beide von dem Begriffe Gottes als des abstract Einfachen aus, der jede Selbstmittheilung oder Zeugung ausschließe. Gott selbst ist ihnen nichts weiter als diese absolute Einfachheit, das Seyende schlechthin. Das scheint ihnen das erhabenste und höchste, aber auch unerläßliche Prädicat Gottes zu seyn, daher sie diese Ureinfachheit, die weder aus einem andern kommt, noch ein anderes aus sich zeugt, mit dem Wesen Gottes überhaupt identificiren. So sagen sie nun, an die

---

[2]) Die strengen Arianer hießen Ἐξουκόντιοι, Ἀνόμοιοι, oder nach ihren Häuptern Aëtianer und Eunomianer, auch Eudorianer.

[3]) Vgl. Lange, der Arianismus in seiner weitern Entwicklung, in Illgens Ztschr. 5, 1. und Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. Mit besonderer Liebe, aber auch mit seiner gewöhnlichen Ungunst gegen die Kirchenlehre ist diese Parthie behandelt von Baur l. c. S. 361 — 394., mit Geschick und glücklichem Blick von Meyer Trinit. S. 175 ff. Von Eunomius selbst gehört hieher seine Apologie (Fabr. Bibl. gr. Vol. 8.) und Ἔκθεσις πίστεως bei Socr. 5, 10. Gegen ihn schrieb Basilius den Ἀντιῤῥητικὸς κατὰ δυσσεβοῦς Εὐνομίου und Gregor. Nyss. beantwortete die Erwiederung des Eunomius in 12 Büchern (Ἀντιῤῥητικοὶ πρὸς Εὐνόμιον λόγοι 12.). Für Aëtius vgl. Epiph. haer. 76. und das erste Buch Gregors c. 6.

kirchliche Redeweise anknüpfend, der Vater ist zugestandnermaßen ἀγέννητος, ja in Gott das ἀγέννητον. Diß Ungezeugtseyn aber ist das absolute Seyn schlechthin, oder das eigentliche Wesen Gottes: folglich ist der Vater, der allein ungezeugt ist, auch allein Gott im strengen Sinn. Und wie er nicht mit dem Sohn aus einer andern Quelle kommen kann, denn sonst wäre er nicht ungezeugt, so kann er auch nicht den Sohn zeugen, sonst bliebe er nicht der Ungezeugte, Einfache, sondern Gott würde zertheilt in einen Gezeugten und Ungezeugten. Die Ungezeugtheit schließt von sich aus Theile und Theilung, Verschiedenheit und Zusammensetzung; sie ist aber auch weder blos subjective Vorstellung, noch bloße Negation des Gezeugtseyns, vielmehr etwas Positives und Objectives. Diß Positive ist die absolute Bezogenheit auf sich, die absolute Sichselbstgleichheit oder Einfachheit, die nur gedacht zu seyn braucht, um auch alle Zeugung auszuschließen, weil diese nur durch Diremtion, Theilung des absolut Einfachen könnte zu Stande kommen. Das Causalitätsverhältniß, das die arianische Schule gegen den Sabellianismus so stark vertritt (s. o. S. 816 ff.), wird also nicht auf Gott an sich angewandt, so daß sein absolutes Seyn als sein ewiges Sichselbstwollen oder Begründen aufgefaßt würde, sondern als Grundvoraussetzung gilt, daß Gott nur schlechthin **sey**, und zwar mit sich selbst absolut identisch. [4]) Wenn Gott unablässig in seinem ungezeugten Wesen beharrt, und das Gezeugte stets ein Gezeugtes bleibt, so ist der Wahn der Wesensgleichheit oder Aehnlichkeit hinfällig. Denn so lange beide Wesen bleiben, was sie sind, so lange bleiben sie auch in ihrem Wesen unvergleichbar. Und wie ihr Seyn, ist auch ihr Wissen von sich völlig verschieden: jeder von beiden weiß sich, wenn er sich weiß,

[4]) So sagt Aëtius Epiph. haer. 76. in den 'Επιχειρήματα Nro. 3.: Wenn doch Gott selbst das Seyn sich nicht gegeben hat, nicht einer Schwachheit der Natur wegen, sondern weil er über alle Causalität (über alles Verursachtseyn) hinaus ist, wie kann ein Erzeugtes an die wesentliche Unwandelbarkeit desselben hinanreichen? Vgl. Nro. 2.

wie er ist, nicht als den andern; sondern als ungezeugt weiß sich der eine, als gezeugt der andere. Wäre Vater und Sohn gleich, — wie die Kirchenlehre will, — so müßte auch der Sohn ungezeugt seyn, wo bliebe aber dann sein Gezeugtseyn oder der Unterschied? So verlangt auch Eunomius von der Kirchenlehre, daß sie entweder alle Subordination ausschließe, auch diejenige, welche in der Ungezeugtheit des Einen, der Gezeugtheit des Andern liege, und dann werde sich zeigen, ob nicht auch alle Unterschiede fallen zwischen Vater und Sohn so man zu dem Einen Gott zurückkehre: oder sie mache mit der Subordination Ernst, wie die Arianer thun und lasse den Einen Ungezeugten ungezeugt, schlechthin einfach seyn, daher auch nicht aus seinem Wesen zeugen, den Sohn aber lasse sie in der Reihe der Geschöpfe stehen. Was konnte, sagen sie, der Ungezeugte aus seinem Wesen anderes nehmen, als Ungezeugtes? Nach der Kirchenlehre aber müßte, da der Sohn gezeugt und doch aus Gottes Wesen seyn soll, in Gott selbst Gezeugtes und Ungezeugtes seyn. — Die Kirchenlehre hat ihren guten Sinn, wenn Gott als sich selbst begründend zu denken ist; allein das geht über ihren Horizont hinaus — dem vielmehr das Letzte und Höchste die abstracte Einfachheit Gottes ist. Besser ist, sagt naiv Aëtius, doch das Ungezeugte als das Gezeugte, denn jenes hat in sich die Vorzüge, die dieses außer sich hat. Das Ungezeugte, fährt Eunomius fort, kann auch gar nicht ähnlich seyn dem Wesen des Gezeugten, sondern das Ungezeugte ist ungezeugt und das ist sein Wesen; ist also das Gezeugte in seinem Wesen diesem ähnlich, so muß es auch ungezeugt seyn.[5])

Ohne Zweifel hat Eunomius ganz Recht, daß, wenn Gott in sich nur als das Eine einfache Seyn gedacht ist, welches schlechthin unterschiedslos sich nur auf sich selbst bezieht, dann für Unterschiede in Gott keine Stelle bleibe, also auch

[5]) Ohnehin beharrt Eunomius darauf, daß Sohnschaft und Zeugung einen Anfang setzen, also mit dem Prädicate der Ewigkeit nicht zusammengehen, das auf Ungezeugtheit des Sohnes führen müßte.

nicht für den Sohn. Allein das ist nur ein tautologischer Satz, und einfach zu erwiedern, daß ein solcher Gottesbegriff undenkbar und falsch sey, auch nicht dem Christenthum, sondern dem Deismus und Judenthum angehöre. Wir werden auch finden, daß die Kirchenlehrer ihnen einen andern Gottesbegriff entgegenstellen, und damit den Arianismus an der Wurzel angreifen. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß von diesen Arianern wirklich der schwache Punkt, den das dogmatische Bewußtseyn noch hatte, richtig getroffen ward. Die Ungezeugtheit des Vaters im Gegensatz gegen die Gezeugtheit des Sohnes mußte den Vater mit der θεότης, dem göttlichen Wesen überhaupt identificiren, wenn damit ihm allein die Aseität beigelegt, und nicht nach dem Vorgang Aelterer dahin fortgeschritten wurde, daß ebenso der Vater durch den Sohn zum Vater gemacht werde, als der Sohn zum Sohn durch den Vater. So lange die Einheit in der Trinität vornehmlich dadurch für gesichert galt, daß ja von dem Einen Vater, dem Quell, die Gottheit, nicht blos die Hypostase der andern ausgehe; endlich so lange nicht auch dem Sohn aufs Bestimmteste der Antheil an der Aseität des göttlichen Wesens zugeschrieben ward, blieb er der Subordination nicht entnommen, was doch durch die Prädicate der Wesensgleichheit und ewigen Zeugung des Sohnes verlangt war. Wurde dagegen auch dem Sohne sein Antheil an der Aseität zugeschrieben, so mußte die Passivität von dem Gezeugten (die diese Arianer nicht müde werden aus dem Gezeugtseyn abzuleiten) bestimmt ausgeschlossen und der Sohn vielmehr zum lebendigen Moment des sich selbst begründenden Gottes gemacht, die Trinität also bis in diese innerste Wurzel der Gottheit, die Aseität, hineingetragen werden. Die Grundlagen hiezu werden auch im vierten Jahrhundert noch gelegt; aber noch nicht rein und vollständig durchgeführt. Um so lehrreicher ist es zu sehen, wie die Vertheidiger der Ansicht, daß Gott die abstracte Einfachheit sey, mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und so negativ selbst für die Richtung, die sie bekämpfen, Zeugniß ablegen.

Der nur sich selbst gleiche (ἀσύγκριτος), sich selbst genügende, einfache, unzugängliche (ἀπρόσιτος) Gott, der erhaben ist über jede Ursache in sich oder außer sich, soll doch auch wieder nicht allein, noch soll die Welt ohne seine Ursächlichkeit seyn. Daß nun die Welt seyn soll durch Gottes Ursächlichkeit und doch ihm nur unähnlich, ist vielleicht schon schwer mit dem Begriff der höchsten Ursache zu reimen, und der Arianismus kann sich hier nur in das Mysterium der Schöpfung aus dem Nichts flüchten, welches Nichts er absolut supernatural oder doketisch als das Wesen der Welt (μὴ εἶναι) bezeichnen muß. Doch wichtiger ist dieses. Wie kann der absolut einfache, sich selbst gleiche Gott zur Schöpfung kommen? Eunomius schließt sowohl die Bewegung des göttlichen Wesens als seine Selbstmittheilung aus, geht aber zurück auf den Willen Gottes (ἐνέργεια), der, wohl zu unterscheiden von seinem Wesen,[6]) aus dem Nichts das Seyende, zuerst den Sohn als Weltschöpfer hervorrief. Allein auf den Willen sich zu berufen im Unterschiede von der Substanz, dazu hat wohl die Kirche ein Recht und bedient sich desselben, wenn sie lehrt, daß die Welt aus Gottes Willen sey; aber Eunomius steht es nicht zu, diesen Unterschied zu machen zwischen Willen und Wesen, er gebe denn es auf, Gott nur als die abstracte absolute Einfachheit zu denken und wende sich einem lebendigeren Gottesbegriffe zu, womit dann auch seiner Polemik gegen die Zeugung des Sohnes der Nerv insoferne genommen ist, als er nun nicht mehr sagen kann, das Ungezeugtseyn oder die Einfachheit Gottes sey das Wesen Gottes selbst, das Unverletzliche. Eunomius muß auf seinem Wege, um zu einer Welt zu kommen, den göttlichen Willen lostrennen von seinem Wesen, gegen die eigne Voraussetzung. Er könnte nun etwa den Willen in Gott als etwas nicht Wesentliches, sondern Zufälliges, von außen her Hinzugekommenes bezeichnen. Da er aber das doch nicht will, so kommt er in neue Verlegenheit. Er muß den wirkenden Willen

[6]) Vgl. Gregor. Nyss. adv. Eunom. or. 1.

(ἐνέργεια) Gottes doch auch wieder ursprünglich in Gottes Wesen verlegen, wie nicht minder die Idee der Welt. Die reale und ideale Potenz der Weltschöpfung muß doch ewig in Gott seyn, wie er anerkennt;[7]) wie kann sie aber aus dem einfachen Wesen Gottes sich lostrennen? Man sieht, wenn er bei der starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit Gottes beharrt, so kommt er entweder zu keiner Welt, oder muß er die wirkliche Welt ewig in Gottes Wesen selbst unmittelbar hinein verlegen, also in den heidnischen Irrthum fallen, den er selbst verwirft, der die Substanz und den Willen Gottes zu keiner Unterscheidung bringt und daher pantheistisch ist.[8])

Der Sohn soll seine Existenz nicht dem Wesen, sondern der ἐνέργεια Gottes zu verdanken haben, in der ἐνέργεια aber das Wesen in keiner Weise seyn. Vater kann daher eigentlich nicht das göttliche Wesen heißen — dieses bleibt unbewegt in seiner Einfachheit, außerhalb der ἐνέργεια — sondern Vater kann nur diese Wirksamkeit heißen, sofern sie den Sohn hervorbringt. Und dieser ist der Sohn nicht unähnlich, sondern ihr ähnliches Bild, da auch er zu schaffen die Macht hat. Nach dieser Seite nun kann er sich dem nicänischen Bekenntniß nähern, und zu der mildern Form der Lehre des Arius zurückkehren, wie er auch in seinem Glaubensbekenntniß sagt: der Sohn sey ein Geschöpf, aber nicht wie die andern u. s. w.; und seine höhere Würde erhalte er nicht erst durch seine Tugend, sondern umgekehrt, weil er der Sohn war und als der Eingeborne gezeugt ist, ist er Gott geworden. Doch bleibt er weit von Lactantius entfernt, der eine wesentliche Gottheit als Ausgangspunkt für das Ethische

[7]) Apol. Eunom. c. 24.

[8]) Eunomius thut keines von beiden, sondern bleibt haltungslos in dem Dualismus zwischen dem Endlichen und Unendlichen stehen, der ihm in Gott selbst eindringt: nämlich zwischen Gottes Wesen, das ἄπειρον und einfach ist, und Gottes Willen, der sich auf Endliches bezieht. Gregor wirft ihm daher Manichäismus vor.

will; denn vielmehr das Letztere läßt er fallen; es fehlt ihm wie das ethische, so das religiöse Interesse. [9])

Diese Arianer, zu denen der Sache nach auch Acacius gehört, der orthodoxer seyn wollte als er war, hatten be-

---

[9]) Interessant ist es zu sehen, wie diesen Arianern, die für die Unendlichkeit, Absolutheit Gottes so abstract kämpfen, Gott unter der Hand zu einem in sich verschlossenen Individuum, der Sache nach zu einer endlichen Einzelheit wird. Hier wurzelt die nicht eben „kühne“ aber kühle und irreligiöse Behauptung des Eunomius, daß er Gott erkenne, wie Gott sich selbst. Ist das göttliche Wesen nichts anderes als das abstract einfache Fürsichseyn der urfesten ungezeugten Monade: und werden durch diese dürftige Kategorie des Gottesbegriffs zum voraus alle höheren ausgeschlossen, so ist es ein Kleines, ja Triviales, solchen Gott durch und durch zu erkennen. Und wenn die Kirchenlehre dagegen auf der Unbegreiflichkeit Gottes gegen ihn besteht, so that sie Recht daran. Außerdem hätte Baur l. c. zur historischen Vollständigkeit beifügen müssen, daß sie gegen Arius auch die Erkennbarkeit Gottes in dem Sohn vertheidigte, also zwischen dieser Verzagtheit und jenem Trotz der Häretiker (die für wirkliche Gotteserkenntniß das gleiche Resultat haben, nämlich keines) die Mitte halten will. — Noch verfehlter ist es, die Kirchenlehrer auf den Platonismus zurückzuführen, die Arianer auf die Aristotelische Philosophie. Aristotelisch Gebildete sind auch unter den Kirchenlehrern; die Fragen sind vielmehr neu und weder die Lehre von der Schöpfung noch vom Sohn, noch auch von Gott bei Eunomius sind aristotelisch. Und auf diese Lehren kommt es an. Das aristotelische πρῶτον κινοῦν, das sich selbst bewegt, fehlt diesen unspeculativen Männern einer bloßen Verstandesdialectik gänzlich. Ihr Gottesbegriff ist der des abstract einfachen Ὄν, das wir auch bei dem Neoplatonismus finden, dem aber die Kirche, welche Unterschiedlichkeit und Bewegung in demselben will, sich entgegensetzt und immer mehr entwindet. Allein bei diesem Ὄν langt überhaupt eine leere Abstraction zu allen Zeiten an, und Niemand wird in dem être suprême des vorigen Jahrhunderts denselben Grundgedanken verkennen. Obwohl ich daher die Bildung der Arianer durch aristotelische Dialektik zugebe, und um des gemeinsamen empirischen Grundzuges willen eine Verwandtschaft anerkenne: so halte ich es doch mehr für verwirrend als förderlich, für spielend aber nicht den Inhalt beachtend, wenn man mit Baur schließlich die Arianer und ihre kirchlichen Gegner in Aristoteliker und Platoniker eintheilen will.

deutenden Einfluß auf die Semiarianer (Ἡμιάρειοι), auch Eusebianer oder Homoiusiasten genannt, so zwar, daß diese, dem Gewicht der Gründe, die von arianischer und kirchlicher Seite sich gegen ihr schwebendes System vereinigten, erliegend, von jener aber sich abgestoßen fühlend, immer mehr von der Wesensähnlichkeit zur Wesensgleichheit übergeführt wurden. Athanasius hält ihnen treffend entgegen, von Aehnlichkeit könne nur die Rede seyn in Beziehung auf Eigenschaften, nicht aber bei dem Wesen für sich, sondern dieses könne nur entweder das gleiche seyn, oder nicht. Und ebenso die Arianer: sey Gott oder der Vater das Ungezeugte, so könne Alles außer ihm nur Gezeugtes seyn; sey jenes des Vaters Wesen, so sey das Gezeugtseyn das Wesen des außer ihm Seyenden; mithin sey das Wesen des letztern der Gegensatz des erstern, und ihm durchaus unähnlich, nicht aber ähnlich. In der That zeigen diese Semiarianer auch wenig Resistenzkraft und Productivität; sie sind mehr eine kirchengeschichtliche als dogmengeschichtliche Erscheinung, und können auch, wenn man hierauf achtet, d. h. auf ihr religiöses Interesse, mit größerem Rechte Seminicäner als Semiarianer heißen.

Ueber den Lehrbegriff des Eusebius von Cäsarea (s o.) kamen sie lange nicht hinaus, sondern in verschiedenen Formeln blieben sie wesentlich auf demselben Standpunkt, bis die Synode zu Ancyra i. J. 358 das Geschaffenseyn des Sohnes bestimmt ausschloß, und dafür die Zeugung aus Gottes Wesen bekannte. Athanasius erkannte sie nun als Brüder an; und der Lehrbegriff des Cyrill von Jerusalem, der auch die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater annahm, ist vom Nicänum schon kaum mehr zu unterscheiden.[10]) Halt hatten sie nur so

[10]) Catech. 11. 12. Leichte semiarianische Anklänge sind noch, daß er auch den Logos ewigen Hohenpriester, den Vater die ἀρχὴ der ganzen Gottheit, die das Haupt auch des Logos sey, nennt, und die Einheit Gottes durch den Vater gewahrt sieht, von dem allein alle Gottheit komme. Dagegen bekennt er, der Sohn sey nicht durch Adoption, sondern durch Natur Sohn Gottes, Eingeborner, weil er keinen Bruder, keinen Seinesgleichen habe: viel-

lange, wenn wir von Aeußerem absehen, als die Vermuthung noch bestehen konnte, die Nicäner seyen dem Sabellianismus geneigt. Diese Vermuthung wurde in den ersten Decennien

mehr alle Söhne außer ihm es erst durch ihn und mittelst Adoption werden. „Er stieg nicht aus Knechtschaft empor zur Sohnschaft, sondern ist durch unerforschliche Zeugung hervorgebracht; er war nicht zuerst ein anderer und ward dann ein anderer." Ueber diese Zeugung will er aber nur negative Sätze aufstellen; daß sie statt habe und zu glauben sey, will er zeigen, nicht wie. Interessant ist es hier, an ihm zu sehen, wie der Semiarianismus dadurch zur gleichen Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater fortschritt, daß er den Gedanken verfolgte, Gott sey in der Hervorbringung des Sohnes, der nicht aus dem Nichts, sondern aus seinem Wesen sey, nicht unter die Zeit zu stellen. Ist die Zeit schlechthin am Vater zu leugnen, der Sohn aber aus des Vaters Wesen, so kann kein Zwischenraum gedacht werden zwischen dem Seyn des Vaters und dem des Sohnes, sondern auch der letztere geht ewig aus Gottes ewigem Wesen hervor. Daraus folgt aber auch streng genommen, daß diese Zeugung nicht in Einen Moment fällt, um nachher nicht mehr zu geschehen, sondern sie muß ewig fort geschehn, wie das Licht vom Licht stets ausgeht. Athanasius spricht diß bestimmt aus, Cyrill nähert sich auch diesem Gedanken des Origenes, wenn er das Wort „heute habe ich dich gezeuget" von dem ewigen Heute verstanden wissen will. Doch findet sich auch Entgegengesetztes; so, wenn er sagt: „weit schneller als unsere Worte und Gedanken sind, hat er den Sohn gezeugt." Hier ist die Zeugung doch wieder als ein einzelner Act vorgestellt. Näher läßt er sich auf die Art der Zeugung folgendermaßen ein: „Nicht so hat der Vater den Sohn erzeugt, wie der Meister den Jünger durch Lehre erzeugt, oder wie wir Christen durch die Erleuchtung Gottes Kinder geworden sind. Auch nicht so, wie in den Menschen der Geist das Wort zeugt; denn während der Laut sich zerstreut, ist Christus ein subsistirendes und lebendiges Wort; nicht von Lippen gesprochen und sich wieder auflösend, sondern aus dem Vater fortwährend auf unaussprechliche Weise und im Fürsichseyn geboren. In der Zeugung ist im Vater weder Bewußtlosigkeit, noch umgekehrt Wahl und Ueberlegung; denn zu sagen, daß der Vater den nicht kennt und liebt den er erzeugt, wäre gottlos, nicht minder, wenn der Vater erst eine Zeit lang überlegen sollte und dann zeugen, denn nie war er ohne den Sohn. Zwei Ungezeugte haben wir nicht, aber auch nicht zwei Eingeborne, sondern Einer ist der ungezeugte Vater, der keinen Vater

nach dem Nicänum durch Marcells Auftreten, der aus den Reihen der Nicäner kam, bestärkt, und gegen ihn kehrten sie, vor allen Eusebius von Cäsarea, mehr als gegen das Nicä-

hat, und Einer der ewige Sohn, aus dem Vater geboren. Der Zeugende beraubt sich nicht, verwandelt sich auch nicht in den Gezeugten, dem Gezeugten mangelt nichts. Nicht der Vater ward Mensch, noch hat er für uns gelitten, sondern der Sohn den der Vater sandte, um für uns zu leiden. So lasset uns Vater und Sohn weder einander entfremden, noch beide zu einer Sohnvaterschaft zusammenziehen, vielmehr wandeln auf dem königlichen Wege, weder rechts, noch links ausweichend. Wir wollen nicht den Sohn, etwa um ihn desto mehr zu ehren, Vater nennen, noch, in der Meinung, damit dem Vater eine Ehre anzuthun, den Sohn als ein Geschöpf betrachten; sondern der Eine Vater werde angebetet durch den Einen Sohn, die Anbetung aber nicht getheilt." Das also ist es allein, was er verlangt, daß die Einheit nicht zur Einerleiheit und der Unterschied nicht zur Trennung werde, im Uebrigen enthält er sich der nähern Bestimmungen und erklärt, wenn auch nicht ein Fortschreiten in der Erkenntniß, doch eine genügende Einsicht in das Wesen dieser Zeugung für unmöglich (Catech. 11.).

Diß ewige Wort nun, gezeugt vor allen Aeonen ohne Mutter, nahm in der letzten Zeit einen Leib an aus der Jungfrau ohne Vater. Einen bloßen Menschen anzubeten wäre Abgötterei: ebenso verkehrt aber wäre es, Christus nur Gott zu nennen. Hat Christus, der Gott, die Menschheit nicht angenommen, so sind wir ferne vom Heil. Die Ursachen dieser Menschwerdung aber sind folgende: Der Mensch war das edelste Geschöpf, er allein war nicht durch Gottes Gebot, sondern durch seine Hände gemacht. In sechs Tagen wurde die Welt geschaffen, die Welt um des Menschen willen, der nach Gottes Bild und Gleichniß ward. Aber diese erhabenste Creatur warf der Teufel aus Neid aus dem Paradiese; das Menschengeschlecht aber ward immer böser. Groß war die Wunde der Menschheit, vom Scheitel bis zur Fußsohle war nichts Gesundes an ihr, ihre Wunden wurden nicht gepflegt, waren ohne Oel und Verband. Da sandte Gott, das Gebet der Propheten erhörend, vom Himmel den Herrn und Arzt, seinen Sohn. Jedem meiner Streiter, spricht er, will ich geben das königliche Siegel, das ich durch mein Ringen am Kreuz erwarb, daß er es trage an seiner Stirne. Wo die Sünde reich war, da ward überreich die Gnade. Leiden mußte unser Herr; aber ohne daß der Teufel ihn erkannte,

num ihre Waffen. Als sie sich aber überzeugt hatten, daß das Homousion nicht Sabellianismus wolle, schlugen sie sich, der Unhaltbarkeit ihres Standpunktes inne werdend, mehr und mehr zu den Nicänern.

---

sonst hätte er sich ihm nicht genahet. So ward sein Leib eine Lockspeise des Todes, damit während der Drache hoffte, Jenen zu verschlingen, er vielmehr auch die, so er verschlungen hatte, wieder von sich geben mußte. Wiederum die Menschen hatten Gott in menschlichen Gestalten heidnisch angebetet; Gott ward nun wahrhaft Mensch, damit der Wahn (der selbstgemachte Gottesdienst) aufhöre. Er mußte ferner bei uns seyn, uns gleich werden, damit wir ihn fassen, genießen, ihm vertrauen konnten. Daniel konnte nicht erquickt werden, bis ihn eine menschliche Hand berührte: so mußte der Arzt gegenwärtig seyn, der Herr mußte bei uns essen und mit uns, wie dort mit Abraham; denn seine Gottheit für sich hätten wir nicht ertragen (Cat. 12.).

Zweites Kapitel.

Der erneuerte Sabellianismus, und der daraus hervorgehende Ebjonismus.

Marcell von Ancyra hatte in den vordersten Reihen gegen die Arianer gestanden, was ihm in Rom länger als recht war, zu Gute geschrieben blieb.[1]) Als er nun nach dem Nicänum gewahr ward, wie mächtig die Parthei derer sey, die zwar göttliches Wesen und zeitlose Zeugung des Sohnes zugaben, aber doch ganz mit Eusebius v. Cäs. dem Vater

[1]) Vgl. Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. Hamb. 1837. Die Fragmente von Marcellus sind gesammelt in den Marcelliana etc. von Rettberg. Gött. 1794. Vgl. Epiphan. haer. 72. Theodor. haer. fab. 2, 10. Basilii M. Ep. 52. (ed. Paris. 1638. T. III, 80.) Hilarius, fragm. 1—3. Vor allen aber gehören hieher des Eusebius 2 Libri adv. Marc., wovon die Libri tres de ecclesiast. theol. eine Fortsetzung sind. Der Orient hielt ihn für heterodox, besonders seit Photins Hervortreten, und selbst Athanasius hat ihm die Gemeinschaft versagt. S. Klose l. c. S. 17 ff. Hilarius und Epiphanius sind schwankend; doch neigen sie sich zu seiner Verurtheilung. Ungerecht war die Anklage der Arianer und Semiarianer auf Samosatenismus; das erkannten Billigerdenkende. Nach seiner Abdankung zu Constantinopel i. J. 336 wandte er sich mit einem Glaubensbekenntniß an Julius in Rom; es ist so abgefaßt, daß Marcell seine Ansicht dabei behalten und täuschen konnte. Er sagt nicht: er glaube an den ewigen Sohn, sondern bezieht das Immerbeigottseyn auf den Logos; am Schluß spricht er von der ewigen Dauer des Reichs, aber so, daß die Worte auf den Vater oder Sohn bezogen werden können, der Vater sogar unmittelbar vor diesen Worten erwähnt ist. Das Glaubensbekenntniß bei Epiph. l. c.

die erste, dem Sohne die zweite Stelle gaben und auch sonst vielfach letzteren subordinirten; da er ferner sah, wie der Arianismus durch diese schwankende Ansicht eine große Stütze gewann, zog er nicht lange nach der nicänischen Synode in einem großen Werk ganz besonders gegen diese mittlere Richtung zu Felde. Dabei griff er auch zu ältern, namentlich zu Origenes zurück; besonders aber galt sein Angriff der starken orientalischen Parthei der beiden Eusebius, des Paulinus u. s. w., die er auch namentlich bezeichnete, obwohl er als die eigentliche Veranlassung seines Werks den Asterius angab (vgl. adv. Marc. 1, 4. S. 27.). Sie können, sagte er, die göttliche Einheit nicht behaupten, wenn ihnen der Sohn wirklich Gott sey; denn dadurch, daß sie ihn zu einer besondern Persönlichkeit außer Gott machen, zerreißen sie das göttliche Wesen; behaupten sie aber die Einheit, so entziehen sie dem Sohne die Gottheit durch die Subordination. Bis hieher ist also Marcell mit den Arianern Eins: die Semiarianer können nicht in ihrer Schwebe bleiben. Aber er geht schon über die Nicäner hinaus, wenn er, um die arianische Trennung zwischen Vater und Sohn von Grund aus abzuwehren, sich genöthigt glaubt, alles Dasjenige einer Prüfung zu unterwerfen und auszuscheiden, woran sich Diejenigen zu halten pflegten, welche einen Unterschied zwischen Vater und Sohn behaupteten. Das sind die Begriffe der Zeugung, Sohnschaft (an deren Stelle er „Hervorgang des Logos" will, Eccl. theol. 2, 8.), des Ebenbildes, der Sichtbarkeit, die von den Nicänern auf den Logos angewandt wurden. Besonders die semiarianische Parthei liebte es, den Sohn des Vaters Ebenbild zu nennen; so auch Asterius. Sie machten aber den Schluß, so gewiß das Bild verschieden sey von Dem, den es darstelle und weniger sey als dieser, so gewiß stehe der Sohn unter dem Vater. Der Vater ferner sey schlechthin über der Welt, unsichtbar; der Sohn aber habe stets vermöge seiner Verwandtschaft mit der Welt das Moment der Sichtbarkeit an sich gehabt, und daher sey er im alten Testamente erschienen; endlich Sohnschaft und Zeugung stellen den Sohn als die

Wirkung unter ihre Ursache. Marcellus, um diesem auszuweichen, suchte alle diese Ausdrücke, die auch die Nicäner auf die höhere Seite in Christus bezogen, auf die menschliche Seite, oder die Einheit der Person zu beziehen, um desto gewisser für die höhere Nichts übrig zu behalten, was den Arianern dienen könnte. Daher sagt er: nicht der Logos heißt Gottes Ebenbild, sondern der Gottmensch; denn sonst allerdings wäre den Arianern Recht zu geben, der Logos Gott zu subordiniren und die wahre Gottheit ihm abzusprechen. Der Logos, unsichtbar wie Gott, ist erst sichtbares Ebenbild Gottes dadurch geworden, daß er den Menschen Jesus annahm und in ihm die Menschheit, die Gottes Ebenbild und Gleichniß ist. So sey auch der Logos Sohn erst geworden durch die Menschheit. Christus nenne sich gewöhnlich Menschensohn, das sey wohl zu beachten (Eccl. theol. 1, 16.); Gottessohn sey er erst geworden dadurch, daß er Menschensohn, oder Mensch ward; denn einen Menschen annehmend und vollendend bewirkte der Logos, daß dieser Mensch zum Gottessohn erhöhet ward. [2]) Die Stellen des A. T., die man sonst auf die Präexistenz des Sohnes bezog, bezeichnete er als prophetische Anticipationen dessen, was mit der Menschwerdung kommen sollte; daher er auch die Stelle Prov. 8. für prophetisch nahm und den Salomo zu den Propheten rechnete. [3]) Wenn die Weisheit spricht, daß sie gegründet ward zum Anfang der Welt, so bezog er diß auf den göttlichen Rathschluß der Menschwerdung, durch welche erst der Logos ein gewisses Seyn außer Gott bekommen habe als Sohn Gottes. — Auch die Zeugung würde den Logos außer Gott rücken und Gott subordiniren; er gibt also den Arianern gegen die Nicäner Recht, daß diese ihren Standpunkt nur behaupten können, wenn sie auch den Sohn ungezeugt nennen,

---

[2]) Vgl. adv. Marc. 1, 4. S. 20. 24. (ed. Paris. 1628.) 2, 3. S. 43. 46.

[3]) adv. Marc. 2, 3. S. 44 f. Eccl. theol. 3, 2. S. 154. adv. Marc. 2, 1. S. 32: *Μήτε εἶναι, μήτε προϋφεστάναι, μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ Θεῷ, πρὸ τοῦ τεχθῆναι διὰ τῆς παρθένου δοξάζων αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων.*

und darum nun ewig wie Gott; trägt aber kein Bedenken, die von den Arianern vorgehaltene Consequenz anzunehmen, und sich zu einem ungezeugten, ewig mit dem Vater geeinigten, mit ihm gleich ewigen und so in keiner Weise subordinirten, aber auch nicht vom Vater unterschiedenen Logos zu bekennen. [4]) Der Logos ist ihm (adv. Marc. 2, 2. S. 35 f.), wie er durch Vergleichung des johanneischen Prologs mit den Synoptikern beweisen will, so viel als Pneuma, Pneuma aber so viel als Gott, denn Gott ist ein Geist; also der Logos nur wieder Gott selbst — nämlich in der Aktion gedacht.

Es ist oben (S. 563 ff. 600.) gezeigt, welch hohe Bedeutung seit Tertullian die Worte Sohn, Zeugung u. s. f. bekommen hatten, und wie im dritten Jahrhundert die Logoslehre des zweiten Jahrhunderts gegen das Hypostatische zurücktrat, was man mit dem Worte Sohn bezeichnete. Wir sahen auch, daß die Sohnschaft mit Subordination behaftet blieb, so lange sie nicht in Gottes ewigem Wesen selbst eine Stelle fand. Marcell nun, ursprünglich von kirchlichem Boden ausgehend, stellt uns die Verzweiflung daran dar, daß diese Aufgabe lösbar sey, und der ewige Logos auch als ewiger Sohn könne ausgesprochen werden. Sollte ein Sohn in der innern göttlichen Sphäre seyn, so müßte er ungezeugt seyn, wie der Vater, aber dann sey er nicht mehr Sohn. Also sey auf den Sohn zu verzichten sowohl für das innere göttliche Wesen, in welchem für Wesensidentität aber nicht für eine besondere Hypostase eine Stelle seyn könne, als für die Zeit vor der Weltschöpfung u. s. f. Mit dem Letzteren nämlich für sich wäre Subordination des Sohnes gegeben, wie sich in der Geschichte des dritten Jahrhunderts hinreichend gezeigt hatte.

Ließ er aber so die „Sohnschaft", die Errungenschaft des dritten Jahrhunderts fallen, wieder auf den bloßen Logos sich zurückziehend, so wurde damit sofort das ganze System geändert. Der vollen Gottheit desjenigen Sohnes, den er allein übrig ließ, d. h. des Gottmenschen, zu lieb leugnete er die hypo-

[4]) adv. Marc. 2, 1. S. 32.

statische Präexistenz des Sohnes ganz und gar, denn nur so sah er die volle Gottheit des Sohnes, die Gleichheit mit dem Vater gewahrt. Wie er immer wiederholte: vor der Menschwerdung war kein Sohn, sondern war nur Logos,[5]) so fährt er auch fort: vor der Weltschöpfung war nur Gott allein.[6]) Gott ruhte in sich, schweigend, außer ihm war nur das Nichts. Aber aus dem Nichts wollte Gott die Welt schaffen. Er trug die Idee derselben in sich, aber es fehlte der Idee die Wirklichkeit. Gedacht war die Welt von Gott, und auch benannt, (oder richtiger: vorbereitet — ἑτοιμάζων nach Eccl. theol. 2, 8. S. 113. zu lesen für das ὀνομάζων adv. Marc. 2, 2. S. 41.), durch den Logos, der in ihm war. Denn er war stets Vernunft und sprechend in sich. Aber damit die Welt zur Wirklichkeit käme, sprach er das Schöpferwort aus, und diß ist der Hervorgang der schöpferischen Allmacht Gottes, der auch die Weisheit innewohnt, oder der Hervorgang des Logos als der ἐνέργεια δραστικὴ πράξεως Gottes.[7]) Auch bei uns ist das anordnende, gebietende Wort dasjenige, wodurch wir das Meiste von dem Unsrigen bewirken. Diß Wort ist einerseits von dem ruhenden, schweigenden Gott unterschieden, andrerseits doch mit ihm unauflöslich geeinigt; beides zusammen stellt den ganzen Gottesbegriff dar. Marcell ist sich wohl bewußt, wie nahe er damit dem Sabellianismus trete. Aber er tadelte ausdrücklich den Sabellius, warf ihm vor, daß er von der Bedeutung des Wortes keine Einsicht, und ebenso auch nicht den rechten Gottesbegriff habe.

Man wird wohl zugeben müssen, daß sich Marcell von ihm bedeutend unterscheidet. Denn Marcell will bestimmt eine Schöpfung

---

5) z. B. adv. Marc. 2, 1. S. 32. Das Wort Sohn auf den Logos angewandt hätte, meint Marcell, sinnliche Vorstellungen von Gott zur Folge. adv. Marc. 1, 4. Eccl. theol. 2, 8.

6) adv. Marc. 2, 2. S. 39. Vor der Welt οὐδὲν ἕτερον ἦν πλὴν θεοῦ μόνον. Der λόγος nur erst δυνάμει im Vater, und mit ihm schlechthin Eins (ib. S. 37.) οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.

7) Auch λόγος ἐνεργός. Vgl. Eccl. theol. 2, 9. 15. S. 125. adv. Marc. 2, 2. S. 41. Eccl. theol. 3, 3. S. 166.

aus dem Nichts,[8]) und verlegt in Gott selbst einen *κόσμος νοητός*, Vernunft und die Potenz des Logos, während bei Sabellius der Prozeß mehr substantiell und physisch gehalten bleibt. Marcell hat also die Kategorie der absoluten Causalität, die Arius so stark geltend machte, sich angeeignet und sie auf das sabellianische Princip gepfropft in Beziehung auf das Verhältniß Gottes zur Welt.

Dennoch wird dem Eusebius Recht zu geben seyn, wenn er seine Trinitätslehre sabellianisch findet.[9]) Das sieht man besonders aus der Art, wie Marcellus die Stelle „lasset uns Menschen machen" erklärt. Statt mit den Nicänern sie als ein Wort an den Sohn anzusehen, deutet er sie so: auch ein menschlicher Künstler, wenn alles bereit liegt und er nun zur Arbeit schreiten will, kann sagen: lasset uns das Bild machen. So hat Gott dieses zu sich selbst gesprochen. Man könnte nun meinen, hiemit sey doch nicht der Unterschied in Gott aufgehoben; sondern nur übergegangen zu der später oft wiederkehrenden Selbstdiremtion in Gott, die das göttliche Selbstbewußtseyn constituirt; und dafür könnte auch dieses sprechen, daß er doch die Vernunft in Gott ewig setzt. Allein diß läßt sich nicht durchführen; denn erstens ist in dem schweigenden Gott vom heil. Geist gar nicht die Rede; zweitens bekäme ja da Marcell eine doppelte Trinität, eine immanente und eine ökonomische; wofür man nichts anführen kann.

---

[8]) adv. Marc. 2, 2. S. 39. de eccl. theol. 2, 15. S. 125. Doch findet sich auch bei ihm der Ausdruck: die Monas erweitert sich zur Trias. De eccl. theol. 3, 4: *ἀποῤῥήτῳ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα.* Wozu jedoch c. Marc. 2, 2. zu nehmen, wornach die Erweiterung der Monas sich nicht auf sie selbst, sondern nur auf die *ἐνέργεια* der *θεότης* bezieht, während die Monas untrennbar Eine bleibt (*ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ*).

[9]) Eccl. theol. 1, 1. 15. S. 76 f. c. 17. S. 79. adv. Marc. 2, 2. S. 39. 40.: Der Logos sey kein Engel oder Wesen außer Gott; selbst nicht in der Offenbarung, *οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δυνάμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατόν· ἓν γάρ ἐστι καὶ ταὐτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ, ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ.*

Offenbar nämlich will er erst in der ἐνέργεια δραστική, sofern diese ihre höchste That vollzieht in der Menschwerdung, das zweite Moment der Trinität, und sofern vom Gottmenschen der h. Geist ausgeht, auch das dritte als eine Abzweigung des zweiten gewinnen (Eccl. theol. 3, 4. S. 168.). Endlich unterscheidet er ja gar nicht zwischen einem sprechenden Gott und einem gesprochenen, sondern zwischen einem schweigenden und redenden. Der redende Gott ist seine ἐνέργεια δραστική, die Gott stets beiwohnt, ungetrennt von ihm bleibt, und seine Macht und Weisheit in sich trägt. Der schweigende Gott oder der ruhende (ἡσυχάζων) aber ist Gott in seiner innern Fülle und Herrlichkeit, entsprechend dem Vater, wie die ἐνέργεια δραστική auf den Sohn zielt, das Princip der Menschwerdung in sich trägt, und gleichsam sich selbst erreicht und genügt in ihrer Wirkung, indem sie denjenigen hervorbringt, unter dessen Idee schon alles geschaffen ward von Anfang an. Ebendeswegen ist auch die Vermuthung Baur's (l. c. 1, 529.) unhaltbar, wornach Marcell Vater und Sohn unterscheiden wollte, wie Seyn und Denken: denn es kann kein Zweifel seyn, daß ihm der schweigende Gott = Vater ist, dieser aber schon alle Fülle, auch die Vernunft, das Denken in sich hat. Im innern göttlichen Wesen mußte zwar für Marcell Sprechen und Denken noch Eines seyn; aber ebendeswegen ist hier das eigentliche Sprechen noch gar nicht da; der nur denkende Gott ist nur erst der schweigende, dem der Sprechende, Λόγος, gegenübersteht. Dieser Schweigende ist ihm der Vater; der Logos sofern er noch nicht spricht, muß nach Marcell's Grundanschauung einfach mit dem Vater identificirt werden, welcher auch der Seyende heißt, aber nicht so, daß das Denken von ihm ausgeschlossen wäre. Allerdings muß für den sprechenden Gott, den Logos, auch in Gott das Princip liegen, und nach dieser Seite könnte man sagen, der sprechende Gott sey der Logos προφορικός, dieser Logos sey in Gott ἐνδιάθετος (Klose S. 29.). Aber diese Unterscheidung finden wir nicht bei Marcell, noch weniger im innern göttlichen Wesen eine Unterscheidung zwischen Seyn und Selbst-

bewußtseyn, sondern in dem Ὂν selbst denkt Marcell die göttliche Fülle, zu der auch Vernunft und Denken gehört. Eine Vorbildung der ἐνέργεια δραστική im innern göttlichen Wesen hat er nicht, sondern ist gewohnt, den schweigenden Gott monadisch oder als den ὢν zu fassen, und denkt erst bei dem sprechenden Gott, (der ἐνέργεια δραστική) an die kirchliche Lehre vom Sohne. Noch weniger ist nach dem Bisherigen die Annahme begründet: Vater, Sohn, Geist seyen drei einander durchaus coordinirte Personen der Monas, wie Klose will (l. c. S. 30.), und zwar so, daß der Sohn (und wohl auch der Geist?) nicht vom Vater abgeleitet, sondern als ebenso selbständige ἀρχή (oder ἀρχαί) neben ihm angeschlossen sey (ἡνωμένος, συνημμένος). Dieser Ansicht steht entgegen Marcell's Begriff von Gott als dem ὤν, von der Monas, die keine διαίρεσις duldet, und die Reihe der Stellen (Klose S. 27 f.), wo er nach Art der Monarchianer auf Gottes Einheit dringt. Nirgends versucht er die Trias, die er hat, auf die Monas zurückzuführen, was er doch nicht hätte unterlassen können, wenn ihm die Trias aus ewigen Hypostasen in Gott bestünde.

Die Menschwerdung läßt er motivirt seyn durch die Sünde und das Bedürfniß der Menschen; durch nichts Anderes; aber es bleibt ihm auch für Christus nur die vergängliche Stellung des Mittels. „Wer war würdig", sagt er, „unter den gerechten Menschen und den Engeln, die von Gott über die Menschen verhängte Strafe aufzuheben? Nichts anderes als der Logos, der mit dem Vater war, und mit ihm schuf und zu welchem Gott sprach: lasset uns Menschen machen zu unserem Bild und Gleichniß" (adv. Marc. 2, 2. S. 40. 41.). „Nicht um etwas für sich zu suchen oder zu finden, sondern rein um unsertwillen ward er Mensch, [10]) um den vom Teufel betrognen Menschen als Sieger über diesen darzustellen. Darum nahm er den Menschen an sich, um diesem die Erst-

---

[10]) adv. Marc. 2, 3. 4. S. 48 ff.: Οὐχ ἵν' ὁ λόγος ὠφεληθῇ, τὴν ἡμετέραν ἀνείληφε σάρκα, ἀλλ' ἵνα ἡ σὰρξ διὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον κοινωνίαν ἀθανασίας τύχῃ.

linge seiner Macht zu verleihen. Das ist nun der Geliebte, der mit dem Worte geeinigte Mensch. In dem menschlichen Fleisch wollte er den Teufel bekämpfen, und den Menschen nicht blos unvergänglich und unsterblich machen, sondern auch im Himmel mit Gott auf Einen Thron setzen. Nach seiner unermeßlichen Güte wollte er nicht blos den Menschen von der Knechtschaft befreien, von Tod und Vergänglichkeit, sondern auch einer Herrlichkeit würdigen, die über den Menschen hinausgeht (τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον δόξης). Der gefallene Mensch, der das Reich verloren, sollte nach Gottes Willen zum Herrn und Gott werden, darum stiftete er diese Heilsordnung. Indem nun der Logos im menschlichen Fleische kam und König ward, vernichtete der zuvor entäußerte Mensch alle Macht und Gewalt des Teufels." „Welche größere Herrlichkeit," ruft er aus, „kann den Menschen werden, als diese Herrlichkeit! Den gefallenen Menschen hat er gewürdigt, durch die Jungfrau mit seinem Logos zu verbinden (συναφθῆναι)!" (l. c. S. 48. c. 3.). „Möge Asterius sich nicht wundern, daß etwas, was jünger ist als der Leib, (d. h. die Gottessohnschaft Christi, die erst die Folge der Menschwerdung sey) doch das erreichte, daß es sich auch wieder als das Aelteste betrachten läßt. Denn indem der Logos aus der reinen Jungfrau die freilich jüngere Menschheit anzunehmen gewürdigt und mit dieser das Seinige verbunden hat (ἑνώσας), so hat er den in ihm geschaffenen Menschen nicht blos zum Erstgebornen der ganzen Schöpfung gemacht, sondern will auch, daß er das Princip alles dessen sey, was im Himmel und auf Erden ist." Er will sagen, Christus obwohl der Zeit nach spät, sey der Idee und dem wirkenden Princip nach das Erste, wie der Endzweck in der Erscheinung spät, der Idee nach das Erste ist. In ihm vollendet sich die Menschheit. Von hier aus sollte man erwarten, daß Marcellus die ewige Dauer der Person Christi und ihres Reiches lehre: warum er das nicht thut, werden wir bald sehen. Um seiner Menschheit willen also heißt er der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, nicht als ob er vor dieser erzeugt wäre. Denn wie könnte der, welcher immer war,

Erstgeborner eines andern seyn? Sondern der Erstgeborne ist der neue Mensch, in welchen Gott Alles wollte zusammenfassen (ἀνακεφαλαιώσασθαι) (l. c. S. 43). [11])

Aber wie denkt sich nun Marcellus näher die Menschwerdung? Der Leib ist ein wahrhaft menschlicher Leib, also, wie Alles, in letzter Beziehung etwas aus dem Nichts Geschaffenes. Insofern also verhält sich die ἐνέργεια δραστικὴ Gottes oder sein Wort nicht anders zu diesem Menschen, als zu irgend etwas Anderem in der Welt. Aber mit diesem Menschen (σάρξ) verbindet sich die ἐνέργεια δραστικὴ auf eigenthümliche Weise. Während sie sonst dem durch ihr Gebot gewordenen äußerlich bleibt, wohnt sie in der σάρξ dieses Menschen, ist gleichsam eine festgehaltene Action Gottes, in demselben fixirt, so lange der Zweck es verlangt. Die göttliche ἐνέργεια, sagt er, dehne sich aus bis hinein in diesen Menschen, ihn ergreifend und assumirend, sich mit ihm einigend. Fortan ist diese göttliche ἐνέργεια das Bewegende dieses Leibes, das Handelnde in ihm. [12]) So gewinnt Marcell für

---

[11]) adv. Marc. 2, 3. S. 44: Πρωτότοκος οὖν πάσης κτίσεως διὰ τὴν κατὰ σάρκα γένεσιν ὠνομάσθη, οὐ διὰ τὴν πρώτην, ὡς αὐτοὶ οἴονται, κτίσιν. Wie hätte der allerheiligste Logos vor der Menschwerdung Erstgeborner heißen können? Wie kann der, welcher stets war, eines andern Erstgeborner seyn? Vielmehr τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεὸς, τοῦτον αἱ θεῖαι γραφαὶ πρωτότοκον πασης ὀνομάζουσι κτίσεως.

[12]) l. c. 2, 4. S. 54: Δραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ τῇ σαρκὶ συνὼν τοῦ κινεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν, ὅσαπερ ἐν εὐαγγελίοις φέρεται, οὐσίᾳ τῷ θεῷ συνῆπτο, οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτοῦ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος. Darum rühmt er auch in starken Worten die Größe und Neuheit des in Christus geoffenbarten Mysteriums. De eccl. theol. 3, 3. S. 157: Τίς γὰρ πρὸ τῆς τῶν πραγμάτων ἀποδείξεως ἐπίστευσεν ἄν, ὅτι λόγος θεοῦ, διὰ παρθένου τεχθεὶς τὴν ἡμετέραν ἀναλήψεται σάρκα, καὶ τὴν πᾶσαν θεότητα ἐν αὐτῇ σωματικῶς ἐπιδείξεται; Sein Fleisch, das er annahm, war vorher nicht, der Herr unser Gott schuf es, der Schöpfer des μὴ ὄν. adv. Marc. 2, 3. S. 45. 2, 2. S. 40.: Τί γὰρ ἕτερον ἦν ἀποκεκρυμμένον μυστήριον, ἢ κατὰ τὸν λόγον; οὕτω δὲ ἦν ἀποκεκρυμμένον ἐν τῷ θεῷ τουτὶ πρότερον τὸ μυστήριον, ὥστε μηδένα τοῦ προτέρου λαοῦ σαφῶς τα

den Gottmenschen etwas ihn Auszeichnendes; während sonst die göttliche Wirksamkeit nicht erfüllend, sondern nur von außen bewirkend gegenwärtig ist, hat sie in Christus eine ihn erfüllende Gegenwart, ein Seyn.

Auch so aber wird das Göttliche in Christus nicht zu einer besondern Hypostase, vom Vater verschieden. Das wirkende Wort, indem es sich in die Menschheit Christi ausdehnt, ist nicht in sich persönlich; persönlich ist nur der ganze Vater, der aber als Vater schweigend ist; und ist er gleich dem Worte auch immanent, so ist doch nicht zu denken, daß Marcell die ganze im Menschen Jesus fixirte göttliche ἐνέργεια auch in ihm werde beschlossen gedacht haben. Dessen scheint ihm die Menschheit schlechterdings unfähig, das entsprechende Organ Gottes zu seyn. [13]) So kehrt also auch hier wieder, was wir schon früher fanden: der Gottmensch ist persönlich dadurch, daß die Menschheit (σάρξ) eine Begrenzung, Umschreibung, Negation an die göttliche ἐνέργεια fügt, die das Positive, aber nicht für sich Hypostatische bleibt. Marcell sieht das Hypostatische am Gottmenschen zwar keineswegs in einem menschlichen Ich und positiven endlichen Princip begründet; aber er sieht darin, daß der Logos so lang er in Christi Menschheit wohnt, umschlossen von dieser ein gewisses Fürsichseyn außer Gott und insofern etwas Hypostatisches hat, keinen Vorzug der Person des Gottmenschen, sondern einen Mangel, rechnet es zu seiner Entäußerung. [14])

κατὰ λόγον εἰδέναι, ἀλλ' ἡμᾶς τοῦ πλούτου τῆς δόξης καὶ τοῦ ἀποκεκρυμμένου μυστηρίου ἀπολαύειν νυνί.

[13]) adv. Marc. 2, 4. S. 52: Meint Jemand, τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα ἀξίαν εἶναι τοῦ λόγου, wenigstens die auferstandene σάρξ, so wisse er, ὅτι οὐ πᾶν, ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ· μείζων γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ θεός.

[14]) ib. S. 51: Κεχωρῆσθαι (leg. κεχωρίσθαι) τοῦ πατρὸς φαίνεται προφάσει σαρκός. Eccl. theol. 3, 15. S. 181: ἐνεργείᾳ μόνῃ χωρίζειν αὐτὸν δοκῶν. adv. Marc. 2, 4: Πῶς ἐστι τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἣν ἀνείληφεν ὁ λόγος, μορφὴν οὖσαν δούλου συνεῖναι τῷ λόγῳ δυνατόν; Gott, oder doch seine ἐνέργεια leidet durch die Begrenzung; ein patripassianischer Rest.

Nicht die irdische Form seiner Menschheit blos, sondern das Menschseyn schlechthin rechnet er daher nothwendig zur Knechtsgestalt, die deswegen auch nicht bleiben kann. Nicht ohne Scharfsinn argumentirt er so (adv. Marc. 2, 4.): Wenn der Logos um sein selbst willen Mensch geworden wäre, um etwas für sich zu suchen, oder wenn er selbst durch seine Menschheit etwas gewinnen könnte, dann wäre es denkbar, daß seine Menschheit ewig bliebe. Da er aber aus reiner Liebe zu uns sich herabließ zu unsrer Knechtsgestalt, in der wir mit Gott nicht vollkommen geeinigt sind, andrerseits sein Werk an uns mit dem Gericht ein Ende nimmt: so wäre es unrichtig zu meinen, seine Menschheit bleibe ewig. Durch seine Menschwerdung gieng der Logos in eine seinem wahren Wesen inadäquate Schranke und Gestalt ein; er ward außer Gott zwar nur ἐνεργείᾳ gerückt, aber diß ist doch nichts Unbedeutendes, und es trat der Unterschied zwischen Gott und ihm durch die Menschheit, die er annahm, bis auf einen gewissen Grad in Wirklichkeit. Der Gottmensch sprach: ich thue nicht meinen Willen, sondern den meines Vaters. Und in Gethsemane trat die Harmonie (συμφωνία) des Willens Christi und Gottes momentan, wenn auch ohne Sünde auseinander. [15]) Soll nun der Logos mit dieser ihm inadäquaten Menschheit, zu der er sich nur aus Liebe entäußerte, ewig behaftet seyn? Keineswegs. Da würde auch nicht einmal er selbst vollendet, sondern wäre für immer aus seinem Begriffe gefallen. Er muß also wieder werden, was er zuvor war. Man könnte zwar denken, die Menschheit Christi könne so verklärt werden, daß sie der ewigen Einwohnung des Logos, seiner Gottheit werth und adäquat sey. Allein auch wenn die Menschheit unsterblich und unvergänglich gemacht ist, so ist doch die Gottheit unendlich über sie erhaben. Was sollte aber auch nur für uns eine ewige Menschheit Christi nützen? Christus selbst hat gesagt: der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Demgemäß wird

---

[15]) adv. Marc. 1, 4. S. 28 f. 2, 2. S. 37. 39.

allerdings seine Menschheit und ihr Regiment fortdauern, so lange das Werk der Erlösung währt, und der in der Menschheit des Logos gewonnene Sieg noch nicht vollständig durchgeführt ist. Aber ist dieser Zweck erreicht, so muß die Vollendung der Dinge darin bestehen, daß der Logos wieder in Gott zurückkehrt und wird, wie er war (adv. Marc. 2, 4. S. 53: *ἵνα οὕτως ᾖ ἐν θεῷ ὁ λόγος ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν*), der Leib aber muß des Logos entleert oder abgelegt werden (*ἔρημον ἔσεσθαι τὸ σῶμα τοῦ Λόγου*), l. c. c. 2—4. [16])

Erwägt man, wie hoch Marcell den Gottmenschen gestellt hatte, nämlich als die Krone der Menschheit, so schien er nicht dazu angethan, nur ein vergängliches Mittel zu seyn. Und dennoch mußte schließlich das Letztere eintreten. Einerseits nämlich ist nach Marcell die Bestimmung des Menschen überhaupt die vollkommene Einigung mit Gott; [17]) und darum ist ihm die Menschwerdung etwas so Großes, weil mit dem Gottmenschen und seinem Schicksal das Losungswort gesprochen, der Anfang zu der Vollendung der Menschheit gemacht ist. Andrerseits aber widerspricht die Menschheit der vollen Einigung mit Gott: sie hat wesentlich etwas Gott Inadäquates, was, so lange sie besteht, nie kann aufgehoben werden. Daher muß der vollkommene Mensch, der Gottmensch aus dem Andersseyn in die Identität mit Gott zurückkehren, und aufhören Mensch zu seyn, damit er vollendet werde. Aber nicht minder auch, damit er uns vorangehe in dem Prozeß, der auch uns bestimmt ist. Auch wir können nur vollendet werden dadurch, daß wir über uns selbst erhoben werden (l. c. S. 42.), damit Gott sey Alles in Allem. So ist also die Consequenz nothwendig, daß auch bei uns die Menschheit aufhöre, damit nur Gott sey. Hier wird der Gegner des Origenes fast mehr als origenistisch. Wenn, sagt er (Euseb. Eccl. theol. 3, 19.), zur Zeit der allgemeinen Apokatastasis

---

[16]) Vgl. adv. Marc. 2, 3. und 4. Eccl. theol. 3, 12—14. S. 180 f. Er leugnet also die ewige Präexistenz und Postexistenz des Sohnes; beschränkt sein Seyn nur auf die Mitte.

[17]) c. Marc. 2, 2. S. 40 ff.

nach Paulus selbst die Kreatur verwandelt werden wird in die Freiheit, wie wird da die Knechtsgestalt, die der Logos annahm, ihrem Begriff nach noch an dem Logos seyn können? Aus dieser Stelle ergibt sich mit Sicherheit der Schluß, der auch schon mit dem Verhältniß zwischen dem Menschlichen und Göttlichen bei Marcell gegeben ist, daß die Endlichkeit überhaupt ihm soviel als Knechtschaft und Knechtsgestalt ist, daher wenn doch die Welt zur Freiheit bestimmt ist, und ihr Ziel sicher erreichen muß, wie er oft sagt, [18]) diese Knechtsgestalt auch von ihr, wie von Christus ihrem Herzog muß abgestreift, also die Menschheit aufgehoben und ins göttliche Wesen gerückt oder verwandelt werden. [19])

So zeigt sich bei Marcell dieselbe abstracte Trennung des Göttlichen und Menschlichen, wie bei den Arianern; auch die Consequenz ist wesentlich dieselbe, das Eine Glied des Gegensatzes schließt das andere aus. Das gestaltet sich dann bei den mehr empirischen und sey es praktisch oder theoretisch unfrommen Arianern so, daß als das Höchste, als das concrete, lebendige Göttliche eigentlich der Mensch dasteht, der persönliche Gott aber zu einem abstracten Eins zusammenschrumpft. Bei Marcell dagegen nach seiner mehr religiösen und speculativen Richtung so, daß schließlich nur Gott übrig bleibt. Dort ist Gott nur neidisch, aber dafür weiß sich der Mensch selbst zu helfen, und setzt sich der Sache nach an Gottes Stelle; hier ist Gott gütig, mittheilsam, aber weil er nur mittheilsam ist (was durch die Heilsordnung sich vollzieht), und zwar so, daß an der ersten Schöpfung nichts Bleibendes, Gutes anerkannt wird, so bleibt über der Continuität des mitgetheilten göttlichen Lebens die Discretion, der Unterschied nicht mehr, und Gott setzt sich, damit der Mensch vollendet werde, an die Stelle des Menschen, die Apokatastasis hebt auch die Gründe der Schöpfung auf, die Vollendung der Welt ist ihr Ende, und schließlich also der sich nur mittheilende Gott ebenso ein-

---

[18]) adv. Marc. 2, 4. S. 52.
[19]) adv. Marc. 2, 3. S. 44. 47.

sam, weltlos, wie er im Anfang war. Worin sich offenbart, daß Gott doch so lange auch hier θεῖον φθονερὸν bleibt, als er nicht der Welt den Unterschied von sich als ein Gut gönnt und dann erst eine Einheit mit sich, die den Unterschied bewahrt. Hat die göttliche Liebe nicht den Horos in sich, so ist sie in ihrer Effusion wieder exclusiv und also physisch.

In der That zeigt sich auch diese Exclusivität deutlich genug noch darin, daß das innerste göttliche Wesen ihm ein abstract einfacher Punkt, schweigende Monas bleibt. Das Innerste und Höchste in Gott ist nicht die Liebe; es wird auch nie offenbar. Von aller Theilung und Trennung soll Gott dadurch ferne gehalten werden, daß alles außer ihm nicht ihm selbst zugewiesen wird, sondern nur seiner Thätigkeit.[20]) Diese Thätigkeit berührt und bewegt das göttliche Wesen in seiner Einfachheit nicht; diese läßt nie und nimmer Unterschiede in sich zu. Da nun aber diese Einfachheit als das Höchste in Gott und als das Wesen vorgestellt ist, so kann die ἐνέργεια δραστική oder der actuelle Wille Gottes nur an die Oberfläche seines Wesens heranspielen; Gott ist nicht durch und durch Wille oder lebendig, sondern in sich ist er Ruhe und starres Schweigen, bricht aber zu Zeiten dieses Schweigen, man darf kaum sagen nach der Nothwendigkeit seines Wesens. So ist also abermals wie bei Eunomius ein Wille gesetzt, der mit dem was Gottes Wesen ist (seiner einfachen Unendlichkeit oder Alleinigkeit) nichts gemein hat, und doch auf das Endliche sich bezieht, das von Gottes Wesen ausgeschlossen seyn soll. Damit ist ihm die Welt zugleich gesetzt und ausgeschlossen: beides von Gott, denn sein ist doch auch wieder die ἐνέργεια δραστική. Die Welt alternirt zwischen Seyn und Nichtseyn. Der Widerspruch jener Setzung und Ausschließung fällt aber auch in Gott, der selbst einen alternirenden Begriff hat; jetzt spricht und wirkt, jetzt zum

---

[20]) Vgl. Hilarius de trin. 7, 3—7. S. 916—919. ed. Maur. Der Sabellius, den er in diesen Stellen bespricht, ist nach meiner Meinung Marcellus.

Schweigen zurückkehrt und die Welt unter dem Namen der Vollendung in sich absorbirt und ihr Fürsichseyn ausschließt. Es käme darauf an, den starren Unterschied, der dann in Einerleiheit umschlägt, aufzugeben, sowie statt des Alternirens zwischen beiden Einheit und Unterschied innerlich zu vermitteln, das Eine aufzuzeigen im Andern, ein Werk, das nie gelingen kann, wenn blos bei dem Verhältniß Gottes zur Welt stehen geblieben und nicht dahin fortgeschritten wird, vor Allem das göttliche Eins selbst mit dem Unterschiede zu vermitteln.

In den genannten Beziehungen hat Marcell's Standpunkt etwas Dualistisches nicht überwunden. Aber noch eine weitere bedenkliche Seite ist hierin verhüllt. Wenn das Höchste in Gott jene in sich ruhende Einheit ist, deren Wesen völlig unbetheiligt bleibt bei seiner thatkräftigen Wirksamkeit (ἐνέργεια δραστική), so ist in Christus nicht Gottes Wesen, sondern nur eine Action Gottes, festgehalten in dem Menschen Jesus durch eine längere Reihe von Momenten. Dadurch entzieht sich Marcell zwar dem ältern Sabellianismus, dem Gott sich in den Menschen verwandelt, noch bestimmter als Sabellius selbst, der doch in der Selbstentfaltung Gottes zum Sohn noch eine Entfaltung des göttlichen Wesens selbst sah; er entfernt dadurch noch vollständiger, als Sabellius es vermochte, den Schein einer Veränderung im göttlichen Wesen selbst durch die Menschwerdung. Denn dieses bleibt eximirt; Zeitlichkeit und Veränderung, die Vielheit der Bewegungen u. s. w., die der Logos in Christus über sich nimmt, geht nicht das göttliche Wesen, sondern nur seine Wirksamkeit an.[21]) Allein damit ist das Seyn Gottes in Christus auf ein blos dynamisches reducirt; zwar nicht so, als ob in Christus nur göttliche Wirkung wäre, die Kraft aber außer ihm bliebe, vielmehr die göttliche Action und die handelnde Kraft ist selbst

---

[21]) Nur insoweit als er die ἐνέργεια δραστική noch mit Gottes Wesen zusammenhängen läßt, wird auch das Wesen Gottes der Bewegungen und Veränderungen nicht ledig, die in jener vor sich gehen.

in ihm; aber das innere Wesen Gottes bleibt doch unbetheiligt bei der Menschwerdung. Ja wo ein lebendigerer Begriff von Gottes Allgegenwart ist, keine omnipraesentia operativa ohne die essentialis statuirt wird, da fällt das Auszeichnende, was Marcell für Christus aufbewahrt, von selbst dahin. Man wird auch dem Eusebius nicht können Unrecht geben, wenn er sagt: eine göttliche Kraft habe auch schon vor Christus in vielen Menschen gelebt und sie bewegt; das Neue, was das Christenthum bringe, sey die persönliche Einwohnung Gottes.[22]) Allein diese kann Marcell nicht annehmen, weil er in Gott keine Unterschiede zuläßt. Ein Gott objectiver, persönlicher Gottmensch scheint ihm ja auch wesentlich etwas Unvollkommnes; die Menschheit — inadäquat dem Göttlichen, wie sie ist — muß erst abgeworfen werden, anders ist eine vollkommne Vereinigung mit Gott nicht möglich. So langen wir auch hier bei dem Satze an: die Menschwerdung Gottes kann nicht vollständig seyn, noch die Einheit zwischen Gott und dem Menschen zu Stande bringen; beide sind wesentlich, physisch geschieden, und können nur so vereinigt werden, daß die Menschheit aufhört. So lange aber die sogenannte Gottessohnschaft währt, besteht sie nur durch die göttliche Kraft, die göttliche Action, nicht aber das göttliche Wesen, ganz wie auch Eunomius sich nicht sträubte, den Logos Gott möglichst ähnlich zu denken, wenn nur vorbehalten blieb, daß diese Aehnlichkeit nicht auf Gottes Wesen, sondern blos auf seinen Willen bezogen werde.

Der Ebjonismus, in welchen sonach diese neue verfeinerte Form des Sabellianismus (vgl. oben S. 697.) ausmündet,

---

[22]) adv. Marc. 2, 4. Auch ist es ein sehr treffender häufiger Vorwurf des Eusebius, daß obwohl Marcell sage, der Logos sey unsichtbar und Niemand könne Gott erkennen, als durch ihn in seiner Sichtbarkeit, oder in dem Gottmenschen, es doch zu keiner Offenbarung Gottes, weil zu keinem realen Daseyn Gottes in dem Sohne komme; vielmehr blos zu einer Andeutung oder einem Symbol der Offenbarung, zu einer σημαντικὴ δύναμις z. B. Eccl. theol. 1, 17. 20. S. 90.

steht in Einem Puncte sogar unter dem Arianismus, ja dem Ebjonismus der gewöhnlichen Art, nämlich darin, daß der göttliche Aufwand, den Marcell zur Hervorbringung Christi eintreten läßt, nur eben hinreicht, um auch die menschliche Persönlichkeit Christi auszuschließen, und seine ganze Erscheinung zu einem lebendigen bis zum Gerichte währenden theophanischen Symbol zu machen, ohne doch andrerseits über die Kategorie des Dynamischen hinauszukommen. In dieser Beziehung läßt sich ein Fortschritt erkennen bei Marcells Schüler, Photinus von Sirmium. [23])

Dieser hat die ebjonitische Consequenz des Sabellianismus bestimmter entwickelt; aber nun auch, nachdem er den Standpunkt in Christi wahrer und voller Menschheit genommen, auf die er nur eine göttliche Einwirkung zugibt, einen Ersatz für das, was er an der physischen Einheit Christi mit Gott abbrach, in der ethischen Einigung desselben mit Gott gesucht, für die er keine weitere Voraussetzung verlangte als die übernatürliche Geburt Christi. Damit ist dann von selbst auch gegeben, daß kein Grund mehr vorhanden seyn kann, warum der um seiner Tugend willen gekrönte und vergöttlichte Mensch Jesus nicht ewig sollte Herr und König in seinem Reiche seyn. [24])

[23]) Vgl. Athan. de syn. 26. Epiph. haer. 71. Socr. H. E. 2, 18. Hil. de trin. 7, 3—7. Fragm. 2, 5. 12. de synod. c. 38. 39. Marius Mercator Nestorii serm. 4. Theodoret. haer. fab. 2, 11.

[24]) Seine Trinitätslehre scheint von der des Marcell nicht verschieden gewesen zu seyn, bedurfte es auch nicht. Die Dyas, bei der eigentlich Marcell stehen bleibt, zwischen dem schweigenden und redenden Gott, brauchte er nicht fallen zu lassen; für den h. Geist konnte er eine ähnliche Stelle finden wie Marcell, der ihn eine Nebenausdehnung (Theodor. haer. fab. 2, 10. παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως einen Zweig) derjenigen Ausdehnung nennt, die im Sohne sich darstellt. Nur die letztere mußte Photin mehr als ein Einwirken, denn als ein Wohnen in Christus bezeichnen. Was die Art anlangt, wie Photin zur Menschheit Christi übergeht, so könnte nach einer Stelle bei Epiph. haer. 71. vermuthet werden, er ließ sie durch eine Verwandlung Gottes in den Menschen zu Stande kommen (vgl. Hilar. de syn. 38, XI.). Diese Nachricht, die indirect dadurch unterstützt

wird, daß er so oft Sabellianer genannt wird, könnte nach dem Obigen an sich wohl richtig seyn, und setzte nur voraus, daß Photin, um, wie er es als seine Absicht bezeichnet, die Menschheit Christi in ihre Rechte einzusetzen, und doch, durch Marcell noch bestimmt, die göttliche δύναμις herbeizuziehn, diese sich selbst verwandeln, d. h. zur Potenz herabsetzen ließ, die zum Menschen Jesus ward. Durch Tugend erhob sich dann dieser Mensch zu der Gottheit, und so kam in der vollendeten Menschheit Christi die zur Potenz herabgesetzte Gottheit oder göttliche Kraft wieder zu ihrer Wirklichkeit. Allein obwohl Photin mit solcher Theorie keineswegs allein stünde, so will es doch nicht recht dazu stimmen, daß er nach Andern alle Verwandlung und Veränderung Gottes verwirft. Vgl. besonders Vigil. Taps. Dial. adv. Arianos, Sabell. et Photin. 1, 4: Ceterum Deus inviolabilis et immensus non ex se alium genuit, nec ipse unquam genitus fuit, ut merito de se filium habere aut ipse sibi filius esse credatur. (Er nannte vielmehr den Einen Gott λογοπάτωρ, dem sabellianischen υἱοπάτωρ nachgebildet, aber die Hypostase, die im Ausdrucke Sohn liegen könnte, vermeidend.) Sed est unicus et singularis nec generando passioni obnoxius, nec se ipsum protendendo cumulatus, nec suam in virgine portionem derivando divisioni subjectus. Außer dieser Stelle bei Vigilius läßt sich aber auch mit einer Verwandlung oder Theilung Gottes schwer sein Gegensatz gegen Sabellius reimen, dem er es zum Vorwurf macht, daß er das Wesen Gottes sich ausdehnen lasse. Er beschränkt diese Ausdehnung mit Marcell auf die göttliche Wirksamkeit. Ebenso steht entgegen die Annahme einer wahren Geburt von Maria, und der ewigen Dauer der Menschheit; daher ich Klose beipflichte, der die obige Angabe des Epiphanius als irrthümlich bezeichnet (S. 79.). Vielleicht hat den Epiphanius der Anathemat. XI. der sirmischen Synode (v. J. 351 bei Hilar. de syn. l. c.) verführt, den er mag auf Photinus bezogen haben wie die andern, während er nach Klose's wahrscheinlicher Ansicht vielmehr eine Rechtfertigung gegenüber von Photin seyn kann. — Diese Synode anathematisirte auch die Anwendung der Vorstellung vom λόγος προφορικός und ἐνδιάθετος auf den Sohn, sowie die Lehre von einer dilatatio und contractio Gottes.

Drittes Kapitel.

Die Ueberwindung des Arianismus und Sabellianismus durch die großen Kirchenlehrer der dritten Epoche.

Wie wir früher sahen (S. 402 ff.), daß in der Zeit der gnostischen Kämpfe die Kirche auch über eine reiche Blüthe von Männern zu gebieten hatte, die ihr zum Streit und Sieg erweckt wurden, so feierte sie auch jetzt, zumal gegen das Ende der arianischen Kämpfe, eine wahre Blüthenperiode durch eine Reihe von großen Männern, welche ausgezeichnet durch die Tiefe des christlichen Bewußtseyns und durch speculativen Geist eine Zierde der Kirche für alle Jahrhunderte wurden. Die größesten Kirchenväter fallen in diese Zeit; die patristische Literatur der alten Kirche erreicht in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ihren Culminationspunkt. Die sabellianische und noch mehr die arianische Gegenrede verlangt und empfängt aus der Fülle des christlichen Geistes die zutreffende Antwort und der Stich der Gegner muß dazu dienen, daß die Quellen der christlichen Erkenntniß sich neu eröffnen und reicher sprudeln. Freilich ist der Arianismus gemüthlos, kahl verständig; unfähig die Sache aus dem Centrum und das Einzelne vom Ganzen aus zu schauen, hängt er sich an das Einzelne und Empirische. Freilich ist das Positive, was er aufstellen, oder noch belassen will, voll von Abentheuerlichkeit. Nicht nur dem Bewußtseyn unsrer Zeit erscheint ein Untergott, ein endliches, geschöpfliches Wesen, das Schöpfer seyn soll, abgeschmackt, ja abergläubisch, sondern für jede gesunde Vernunft. Freilich gibt der Arianismus ferner,

da sein System sich am wenigsten durch sich selbst empfiehlt, und nimmer der menschliche Geist von selbst auf eine so monströse Mischung von rationalen und supernaturalen Elementen gekommen wäre, unwillkürlich Zeugniß von einem völlig andern älteren Glauben, den er wesentlich alterirt, von dessen Einfluß und Gepräge aber er noch deutliche Spuren an sich trägt, d. h. von der wahren Macht der christlichen Idee. Von dieser steht er wie eine entseelte, wunderliche Trümmer da, die auf eine seelenvollere Vergangenheit weist und verdankt seinen Ursprung nur dem mißrathenen Versuche, die Fülle der urchristlichen Idee einer abstracten Verständigkeit gerecht zu machen. Er hat insofern Aehnlichkeit nicht blos mit dem Socinianismus, sondern auch dem ältern Rationalismus unsrer Tage. Denn auch dieser wollte mit dem Christenthum nicht brechen: sondern gefiel sich darin, alles was die Schrift von Christus sagt, in einem dürftigeren Sinne gelten zu lassen, ohne in seiner Selbsttäuschung gewahr zu werden, daß er nur eine wunderliche Hülle übrig behielt, die zu wenig und zu viel zugleich ist, eine entseelte, ideenlose Geschichte. Allein so haltungslos in wissenschaftlicher Beziehung das positive System des Arianismus dasteht, so gewiß es nur einer oberflächlichen Verstandesbildung als die richtige von Extremen ferne Mitte sich empfahl: so bedeutend ist doch in andrer Beziehung, wie früher gezeigt, seine Erscheinung, er hat sein Recht, der Kirche das Princip, davon sie lebt, streitig zu machen, wenn sie nicht seine Angriffe widerlegt, und die Widersprüche, die er auf seine Weise ihr vorhält, dadurch versöhnt, daß sie die Anschauung des Ganzen, wovon sie ausgeht, bis in das Empirische, Einzelne hineinleitet, vor Allem aber alle Gemeinschaft mit dem Boden aufgibt, in welchem sowohl der Arianismus als Sabellianismus wurzeln. Das ist die vorchristliche Idee von Gott als dem unbekannten unendlichen Seyn, das in starrer Einfachheit in sich selbst verschlossen ist, eine wahre Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ausschließt, und consequent nur in Deismus oder Pantheismus endigen kann.

Wir fanden schon früher (S. Zweite Epoche), wie im Kampfe mit den verschiednen heidnischen und jüdischen Formen des Gnosticismus die christliche Kirche die wesentlichen Eigenschaften oder Momente des Gottesbegriffs überhaupt errang. Seitdem hatte das Princip des Pantheismus im dritten, des Deismus im vierten Jahrhundert in großen, wenn gleich noch unbeholfenen und inconsequenten Gestalten seine Vertretung gefunden. Beide sind den sonst so verwandten älteren Richtungen, dem Gnosticismus und Ebjonismus dadurch weit überlegen, daß sie mit vielen christlichen Elementen sich durchdrungen haben, womit ihre Inconsequenz und Schwäche, aber auch ihre Stärke gegeben ist. Beide Gestalten, Arianismus und Sabellianismus, schienen die früher gewonnenen Resultate, d. h. die Eigenschaften des Gottesbegriffes mit der Kirche anzuerkennen, oder doch ungefährdet zu lassen. Und doch, (wie immer durch die neuen, tiefer gehenden Fragen der ganze frühere Besitzstand in Frage gestellt wird), sollte durch diese Häresen offenbar werden, die Kirche müsse auch dieses bisher Gewonnene wieder verlieren, wenn sie nicht neben der Ueberwindung beider Neues gewinne. In der That alterirt der Sabellianismus wie der Arianismus auch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Bei dem Ersteren ist diß in seinen älteren mehr physischen Formen ganz evident, denn er zieht Gott völlig in das Physische herab, er gewinnt keine Unterscheidung Gottes von der Welt, die Stand hielte, vor lauter Continuität Gottes mit der Welt kommt es hier zu keiner ethischen Auffassung desselben, nicht zu der ihrer selbst mächtigen Liebe Gottes, die freie Geschöpfe will und auch in der Menschwerdung die Freiheit der Menschheit ehrt. In den späteren Formen dagegen wird zwar das Emanatistische möglichst vom Sabellianismus vermieden: in gleichem Maaße aber als das geschieht, bleibt Gottes Wesen unmittheilsam in sich selbst verharrend, und seine Offenbarung „zeigt" nur Gott, ist nur Lehre, die Lehre aber von dem sich nicht mittheilenden Gotte hat einen dürftigen, ja offenbar sich selbst widersprechenden Inhalt, und bildet so schon den Uebergang zum entgegengesetzten

deistischen Standpunkt. Dieser geht fort zur bestimmteren Unterscheidung Gottes von der Welt, indem er, wie gezeigt ist, von der Kategorie der Substantialität zu der der Causalität übergeht, freilich nur für das Verhältniß der Welt zu Gott, keineswegs für die göttliche Selbstbegründung. Im Verhältniß der göttlichen Causalität zur Welt nun wird vom Arianismus erkannt: die Wirkung, wenn sie wirklich nicht blos scheinbar da ist, ist nicht ein Moment der Ursache, noch hängt sie nur erst in ihr, sondern sie ist außerhalb der Ursache, relativ selbständig; und erst dann ist die Ursache wirklich Ursache und hat gewirkt, wenn das Gewirkte zum Fürsichseyn entlassen ist. Diese relative Selbständigkeit der Wirkung verschärft sich dann noch durch den Eintritt des ethischen Princips. Allein der Arianismus, seinem deistischen Charakter gemäß, vermag nicht einmal in Beziehung auf die Welt die Kategorie der Causalität durchzuführen, sondern bleibt bei dem ersten Schritte stehen. Er setzt das Wirken der höchsten Ursache, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insoweit, daß er eine Gott gegenüber selbständige Welt gewinne; auf die höchste Ursache wird zurückgegangen für den Anfang, aber nicht für den Fortgang. Die einmal gesetzte Welt hat nach ihm insbesondere die Kraft zur Tugend und Erkenntniß in sich selbst; ja eine That Gottes, eine Selbstmittheilung seiner muß auf arianischem Standpunkt als gefährliche Vermischung Gottes und der Welt, als Bedrohung dieser und gleichsam als Zurücknahme des Schöpfungsactes erscheinen, welcher der Welt ein selbständiges Seyn dadurch gab, daß die göttliche Causalität etwas außer Gott setzte. Allein hiemit ist auch gegeben, daß Gott für den Arianismus dem Menschen fremd und kalt gegenüberstehen muß, daß er die Liebe nicht seyn kann; und auch die Tugend des Menschen kann nicht als Liebe aufgefaßt werden, denn Liebe verlangt reale Gemeinschaft. Das Ethische daher, was hier übrig bleibt, wo Gott und Mensch so ausschließend sich gegenüberstehen als spröde berechtigte Persönlichkeiten, ist nur das Recht oder die Gerechtigkeit, aber nicht die Liebe: das

Ethische kann hier nicht über den juridischen Standpunkt, über die Stufe der Gesetzlichkeit hinaus kommen. Sonach kann hier vor lauter Discretion, wie nach dem sabellianischen Princip vor lauter Continuität, die volle ethische Bestimmtheit der Gottesidee nicht festgehalten werden: die Eigenschaft der göttlichen Liebe geht beiden in einem starren Gottesbegriff verloren. Fehlt es aber an dieser, so bekommen sofort alle andere Eigenschaften eine andere Bedeutung und Stellung. Doch hierauf ist nicht nöthig weiter einzugehen. Wohl aber ist über den Schöpfungsbegriff noch zu erwähnen, daß der Arianismus, wenn er die Causalität Gottes nur als einmaligen Act setzt, z. B. zur Hervorbringung des Sohnes, der Weltschöpfer seyn soll, auch hier zu wenig und zu viel hat. Die Welt soll zu schlecht seyn, als daß Gott mit ihrer Schöpfung oder Erhaltung sich befaßte, und doch steht sie, nachdem sie einmal geschaffen ist, Gott fast auf gleichem Fuße — der Kategorie des bloßen Rechtes gemäß — gegenüber. Gott soll schlechthin unveränderlich seyn, und daher sich an der Welt nicht weiter betheiligen, als so, daß sie zum selbständigen Daseyn außer Gott kommt. Und doch wird gerade dadurch Gott veränderlich, wenn er nur Einmal Ursache der Welt war und nicht vielmehr in jedem Moment es bleibt. Ja auch von der göttlichen Causalität wird abgebrochen, wenn er nicht auch die Ursache des fortgehenden Bestandes der Welt ist. Und soll die göttliche Erhabenheit oder Unveränderlichkeit es verlangen, daß er nicht stets in lebendiger Actuosität sey, so ist auch ein einziger Act, ein Einmaliges Heraustreten aus seiner Ruhe schon zu viel, so daß der Arianismus entweder die Welt leugnen oder Gott stets actuell denken muß. Diese Actualität Gottes nun würde freilich nur zum pantheistischen Princip zurückführen, wenn durch Bezeichnung der Causalität als einer perennirenden der Begriff der Causalität aufgegeben, statt vervollständigt würde. Allein, so gewiß der Begriff einer perennirenden Causalität dem deistischen Princip steuert: er ist doch keineswegs, wie man oft meint, eine Aufhebung der Causalität, sondern eine Bestätigung und

Durchführung derselben, wie auch ebendamit des Unterschiedes zwischen Gott und Welt. Allerdings dieses nur dann, wenn die ethische Causalität Gottes oder die sich selbstmittheilende Liebe so gefaßt wird, daß sie über die Kategorie des Rechtes und Gesetzes nicht hinausgeht, ohne sie zugleich in der vollen ethischen Idee aufzubewahren, ebendaher stets die subjective Freiheit als ein Moment in dem gesammten Prozesse stehen zu lassen.

Die Schirmung nun des früher gewonnenen Besitzes gegen die neuen Häresen, die Ueberwindung des pantheistischen und des deistischen Princips konnte nur geschehen durch die bestimmte Entfaltung des bisherigen Besitzes zum trinitarischen Gottesbegriff.[1] Ist Gott nur sich selbst mittheilend, ohne zugleich vor allem sich in sich selbst zu haben und zu halten, so ist er selbstlos und von der Welt nicht unterscheidbar, so haben wir nur ein Wesen, das man weder Gott noch Welt nennen kann, weil es physisch und doch absolut ist. Ist nun aber Gott nicht selbstlos, sondern sein selbst mächtig, so ist zwar zunächst die Welt aus seinem Begriff ausgeschieden, kein Moment seines Seyns mehr: sondern Gottes Begriff ist zuerst in seiner Autarkie rein für sich aufzufassen. Aber bleibt man, wie der Arianismus thut, hiebei stehen, so kann es zu gar keiner Welt kommen: oder hat sie doch ein nur accidentelles Daseyn. Gott verschließt sich in abstracte Selbstgenugsamkeit und Einfachheit. Da nun solche abstracte Einfachheit dem ethischen Wesen Gottes widerspricht, so muß von ihr abgelassen werden, und so führt die Bewahrung des kirchlichen Besitzstandes, d. h. die ethische Gottesidee zu der weitern Bestimmung, daß Gott in sich selbst nicht als abstracte Monas zu denken sey, vielmehr schon in sich und abgesehen von der Welt und der Activität in ihr als der lebendige, sich in sich bewegende Geist: und damit ist der Grundstein zu einer speculativen Trinitätslehre gelegt.

[1]) Besonders klar ist es von Nitzsch erkannt, daß in der Trinitätslehre die Ueberwindung des Pantheismus und Deismus, des heidnischen und jüdischen Irrthums liege.

Diese Erkenntniß nun ist es, die damals von den großen Kirchenlehrern gewonnen wurde. Der lebendige Gottesbegriff wurde im Gegensatz gegen das pantheistische oder heidnische und gegen das deistische Princip in der göttlichen Wesenstrinität fixirt. Allerdings gieng das Bewußtseyn von dem trinitarischen Gott der Christenheit auf von der Welt der Offenbarung aus und nicht unmittelbar von oben her, d. h. aus dem Gottesbegriff. Aber mit dem in sich selbst trinitarischen Gott rettete oder gewann sich die Kirche die Idee Gottes als des in sich selbst lebendigen Geistes. Daß Gottes geistige Lebendigkeit nur als trinitarische zu begreifen sey, wird noch nicht klar erkannt, die Trinität noch nicht häufig aus dem Gottesbegriff zu construiren versucht. Aber die Einsicht wird erreicht, daß der christliche Gottesbegriff von dem der hellenischen Philosophie wie von dem des Deismus sich aufs Bestimmteste abscheide, indem Gott als lebendiger Geist zu denken sey. Dieses lebendigen Gottesbegriffes aber weiß sich die Kirche theilhaftig in der heil. Trinität, die ihr von ihrem Glauben gewährleistet ist, wenn gleich noch nicht wissenschaftlich, oder so, daß die Trias der Momente als das erkannt wäre, was allein den Begriff Gottes als des lebendigen Geistes constituiren kann.

Betrachten wir näher den Kampf der Kirche mit dem Arianismus und Sabellianismus. Es kam dabei auf dreierlei an:

1. Die Kritik ihrer Systeme,
2. die Widerlegung ihrer Angriffe,
3. die Fortbildung des kirchlichen Dogma.

1. Mit vollem Recht kann Athanasius sagen, die arianische Lehre sey eine Neuerung (c. Ar. or. 1, 8.). Nie hatte die Kirche den Sohn als ein aus dem Nichts gewordenes Geschöpf bezeichnet, nie ihn von Gott losgerissen, oder überhaupt ihm ein anderes Wesen zugeschrieben, als das des Vaters. Ebensowenig war es je einem Kirchenlehrer in den Sinn gekommen, mit Behagen, wie Arius, bei Aussagen zu verweilen, die den Sohn verringern, oder gar diese zum Mittel-

punkt des Systems zu machen; sie kämpften nicht für die Verringerung als ihren Zweck, sondern die Subordination hegten sie nur insofern, als sie die höchsten Aussagen von Christus, zu denen die Tendenz ihnen eigentlich inne wohnt, mit der Einheit Gottes noch nicht in Einklang zu setzen wissen. Ihre Anschauung von der Erlösung ist gänzlich von der des Arius verschieden, und weiß in Christus nicht blos die Gemeinschaft eines höhern Geschöpfes mit dem niedrigeren, sondern Gottes mit dem Menschen vollzogen. Mit Recht können sich daher die Nicäner wider den Arianismus auf das ganze christliche Alterthum, wie auf die Schrift berufen; und Athanasius nennt neben manchen Männern des dritten Jahrhunderts auch den Ignatius als einen Zeugen wider Arius (de synod. c. 47.).

Im Einzelnen wird dann besonders der arianische Gottesbegriff getadelt. Treffend wird auf den Mangel an religiösem Princip im arianischen System von Athanasius hingewiesen, wenn er (de decr. Nic. synod. 1.) sagt: die ganze Position des Arianismus sey eine falsche, indem er nicht frage, wie ist Christus, obwohl Gott, Mensch geworden, sondern wie ist er Gott, obwohl Mensch? d. h. der Ausgangspunkt für die Christologie ist ihnen untheologisch die Menschheit, daher sie auch nicht zur Gottheit kommen. Diese kann wohl begriffen werden als Princip ihrer selbst und der Menschheit; jene aber weder als Princip ihrer selbst noch der Gottheit. Ferner: Gott sey ihnen wie ein glanzloses Licht, wie eine trockene Quelle (c. Ar. or. 1, 14. 19.). Arius könne es vor lauter Erhabenheit Gottes zu keiner Schöpfung bringen (c. Ar. or. 2, 25.). Aber wenn die Welt Gottes so unwürdig ist, ihn nicht ertragen kann, was hilft es, einen Sohn zu setzen, der sie schaffen, aber selbst Geschöpf seyn soll? Kann der Sohn, das Geschöpf, Gott ertragen, so kann es auch die Welt und ist nicht zu schlecht für Gott. Kann die Welt es nicht, so kanns auch der Sohn nicht, da auch er Geschöpf ist, sondern es ist für ihn ein anderer Mittler nöthig, für diesen wieder ein anderer und sofort im schlechten endlosen Progreß (2, 26.).

Wiederum, wenn das Princip, das die Welt schuf, nicht selbst Gott ist, sondern von außen hinzugekommen (*ἔξωθεν ἐπεισαγόμενον, ἐπίκτητον*, vgl. or. 1, 17.), so steht Gott nicht mit der Welt in Verbindung, sondern er bleibt abstract für sich, und ebenso die Welt ihrerseits. Es soll der Sohn mit Gott uns in Verbindung bringen. Soll er das, so muß er auch Gegenstand des Glaubens seyn, aber wie kann ein Geschöpf Gegenstand des Glaubens seyn? Der Glaube hat zu seinem wesentlichen Inhalt das Göttliche; hätte er nun neben dem wahren Gott noch ein Geschöpf zu seinem Inhalt, so würde er in sich selbst zwiespältig, so hätten wir *δύο πίστεις*, [2]) und die heidnische Zersplitterung des Göttlichen mit der Zerrissenheit des religiösen Bewußtseyns der Heiden (or. 3, 16.). Ein angebetetes Geschöpf ist ein Götze; wie auch keinem Geschöpf, das aus dem Nichts ist, das Schaffen aus Nichts zukommen kann (2, 20—22. 29. 1, 26.).

Ein Geschöpf hat auch überhaupt nicht die Macht und Fähigkeit, uns mit Gott zu vereinigen (2, 69.); und jammervoll ist die Selbsttäuschung, die mit dem Schein einer Gabe sich begnügt, und Dasjenige, was nur ein Gott geben kann, wirklich meint empfangen zu können von einem Geschöpf. Freiheit ist nicht denkbar, wenn derjenige, der uns befreien soll, selbst wieder ein Knecht und nicht vielmehr Gott selbst ist (2, 16.). Zu Kindern kann uns nur der Sohn machen, die adoptive Sohnschaft setzt eine wirkliche voraus. Nur in der Einigung mit Gott selbst ist dem Bedürfniß des Menschen genügt; wie könnten wir aber vergöttlicht oder vom Fluche frei werden durch eine uns fremde Natur, überhaupt durch einen andern als Gott selbst? Gott muß durch sich uns mit sich versöhnen und vereinigen (1, 37—39. 49—51.

[2]) *Ἀνάγκη λέγειν αὐτοὺς δύο θεούς, ἕνα μὲν κτιστὴν τὸν δὲ ἕτερον κτιστὸν, καὶ δύο κυρίοις λατρεύειν, ἑνὶ μὲν ἀγεννήτῳ, τῷ δὲ ἑτέρῳ γεννητῷ, καὶ κτίσματι· δύο τε πίστεις ἔχειν, μίαν μὲν εἰς τὸν ἀληθινὸν, ἑτέραν δὲ εἰς τὸν ποιηθέντα καὶ πλασθέντα, παρ' αὐτῶν καὶ λεχθέντα θεόν.*

2, 69. 70.). Den heil. Geist haben wir erst dauernd empfangen können (βεβαίως), seit Christus die Menschheit salbte mit dem heil. Geist in sich, seiner Person. Alles Geschaffne ist veränderlich; um fest zu stehen, bedurften wir des Antheils am Unveränderlichen. Der Mensch sollte vergöttlicht werden, das konnte nur durch Gott geschehen; er sollte zur Ebenbildlichkeit mit ihm eingeführt werden, das war nur durch das Urbild möglich, zu dessen Aehnlichkeit wir von Anfang an erschaffen sind (2, 70. cll. 1, 49.). Wie soll ein Geschöpf, das selbst dem Gericht muß unterworfen seyn, uns retten können von dem Gericht (2, 6.)? Ja wie soll derjenige, der sich selbst und Gott nur unvollkommen erkennt, auch nur durch Lehre uns Gott offenbaren? Wie soll derjenige, der erst lernen soll, also auch fehlen und vergessen und sich ändern kann, wie der arianische Logos, die Weisheit seyn (1, 23 ff.)? Ja wie der Begriff der Religion, so besteht nicht einmal der der Schöpfung mit dem Arianismus. Die Welt ist Ein Ganzes, Ein lebendiges Wesen. Ist nun der Sohn selbst ein Geschöpf, aber doch Schöpfer der Welt, so haben wir eine schaffende Welt und eine geschaffne, was die Einheit der Welt ähnlich zerreißen muß, wie wir es oben von dem Glauben sahen (2, 28.). Ein solcher Mittler für die Weltschöpfung würde nicht vermitteln, sondern nur stören.[a]) Doch der Arianismus verzichtete eigentlich auf die Vereinigung mit Gott, betrachtete also diese auch nicht als Aufgabe des Logos und des Gottmenschen. Er läßt daher Christo nur die Bedeutung, Lehrer und Vorbild zu seyn. Athanasius erkennt es an, daß er auch dieses sey (c. Ar. 1, 51. adv. Apoll. 1, 4. 5. Ps. 17.). Aber er zeigt auch dem Arianismus, daß er, wenn dieses das Ganze sey, consequenter zum Ebjonismus übergienge. Die Arianer wollen nur, daß Christus die Sündenvergebung ankündige (c. Ar. 2, 68.): allein ein solcher Erlaß der Sünde

---

[a]) Das Dualistische dieses deistischen Standpunkts zeichnet Athanasius, wenn er von Manichäismus bei ihnen spricht ad Episc. Aegypt. et Lib. c. 16. c. Ar. 1, 23.

durch Machtgebot hätte doch dem Menschen nur äußerlich bleiben können, die Schuld und Knechtschaft der Sünde wäre auch so den Menschen geblieben. Es bedurfte der wirklichen Erlösung durch reale Verbindung mit Gott (2, 14. 69.). Ein dauerndes, nicht immer aufs Neue zu wiederholendes Werk kann nur Gott schaffen; so daß der Mensch bei der arianischen Vorstellung nie zur dauernden Vollendung käme. Ja der Arianismus depotenzirt den Menschen überhaupt; denn nach ihm ist die Einigung mit Gott nicht für den Menschen; wie andrerseits auch Gott durch die falsche Erhabenheit, die ihm der Arianismus andichtet, herabgewürdigt und zu einem θεῖον φθονερόν gemacht wird.

Demnach leidet der Arianismus an dem Fehler, Gott und Welt zu vermischen, indem er ein Geschöpf zum Mittler zwischen Gott und dem Menschen bestellt und zu einem Glaubensartikel macht; ebenso aber auch umgekehrt scheidet er beide, Gott und Welt, wesentlich, so daß nicht einmal die Liebe mehr im Stande ist, den Unterschied zur Einheit zurückzuführen. Wie sonach die angebliche Erhabenheit Gottes nur wieder zu einer Erniedrigung, ja im Sohn zu einer Vermischung mit der Welt ausschlägt, so wiederholt sich Aehnliches bei dem Sohne selbst. Er scheint so hoch gestellt, denn er ist der Schöpfer, die Causalität: aber weil er nicht auch die Finalursache ist, so ist er in der That niedriger als die Welt, denn diese ist die Finalursache. Daher sagt Athanasius mit Recht: ist der Sohn nur um unsertwillen, ward er nur, daß wir würden, so ist er blos Mittel, so sind wir, als der Zweck in Gott vor ihm gedacht; so ist auch sein Seyn ein vergängliches — nämlich nur nöthig, so lange als das Mittel, das Organ nöthig ist, durch das wir ins Daseyn gerufen werden. Uns aber hat er zu danken für seine Entstehung. Aehnlich verhält es sich, wenn seine Erhöhung auch seine höhere Natur angeht und wenn diese erhöht ist um seiner Tugend willen, die er gegen uns zu beweisen Gelegenheit hatte (c. Ar. or. 1, 40.). Das Alles faßt Athanasius in dem Satz zusammen: ist er nicht Gott, so bedarf es seiner

auch nicht (2, 41.). Aber Gottes bedürfen wir, denn zur Erkenntniß Gottes und zur Einheit mit ihm, die nur er selbst geben kann, sind wir geschaffen. — So vielseitig zeigt er, daß das arianische System in seiner innern Haltungslosigkeit dem Geiste die Befriedigung nicht gewähren kann, die es verheißt.

2. Nicht minder scharf ist die Widerlegung der vornehmsten arianischen und sabellianischen Angriffe gegen die Kirchenlehre. Ihre Erklärungen von Stellen der h. Schrift, und die kirchliche Wiederlegung derselben auszuführen, würde zu weitläufig werden (vgl. übrigens zu den Stellen Prov. 8, 22. Hebr. 1, 4. Röm. 8, 29. Col. 1, 15. Hebr. 4, 2.: Ath. c. Ar. or. 2. und 3, 7 ff. Basil. M. c. Eunom. L. IV. Greg. Naz. or. 30.). Betrachten wir die Widerlegung ihrer dogmatischen Einwürfe. Die Arianer sagten: der Sohn muß ein Geschöpf seyn; denn wäre er aus Gottes Wesen, gleich ewig mit ihm, so würde Gott getheilt, und physische Begriffe würden auf ihn angewandt. Sie fragten daher auch: Erzeugte Gott seinen Sohn freiwillig oder nicht? Wenn dieses, so steht Gott unter dem Zwang, wenn Jenes, so ist der Sohn, durch des Vaters Willen geworden, zu seinem Wesen nicht gehörig, sondern Geschöpf. Ferner: War er, ehe er gezeugt wurde, oder nicht? Wenn jenes, so wäre er ewig: aber da wäre auch der Widerspruch, daß er wäre, ehe er gezeugt war. Folglich war er nicht, ehe er gezeugt ward, also war es einst, daß er nicht war. Endlich fragten sie: Wenn der Vater das Ungezeugte sey, nur das Ungezeugte aber Gott heißen könne, wie denn dem Sohn Gottheit im strengen Sinn zukomme? Sey der Sohn doch gezeugt, aber ewig wie der Vater, so sey er ungezeugt gezeugt (ἀγεννητογέννητος), so sey er des Vaters Bruder und müsse, um ihm ganz ähnlich zu seyn, auch einen Sohn haben; zu geschweigen, daß dabei Zweigötterei herauskomme. Daß die letztern Angriffe, nur in leichter Abänderung, auch von den Sabellianern ausgiengen, haben wir bei Marcell gesehen. Darauf antwortet Athanasius: Heidnisch sey es nicht, dem Sohn, wenn er wirklich Gott sey, göttliche Ehre zu geben, wohl aber, wenn er Geschöpf sey, wie bei den Aria-

nern. Zur vollkommnen Ebenbildlichkeit mit dem Vater gehöre nicht: daß der Sohn der Vater sey, d. h. Identität; sondern der Sohn ist dem Vater vollkommen gleich durch Unveränderlichkeit, dadurch, daß er bleibt, was er ist, wie der Vater. Bei den Menschen erscheint nur ein unvollkommenes Abbild der Vaterschaft und der Sohnschaft, indem beide in dasselbe Subject fallen; der Vater war einst auch Sohn, und der jetzt eines Vaters Sohn ist, wird einst selbst Vater seyn. Statt dieser Veränderlichkeit und Beweglichkeit bei den Menschen stellt dagegen in der Gottheit der Vater die Vaterschaft schlechthin und ewig dar, und der Sohn die Sohnschaft; so sehr, daß diese absolute Sohnschaft und Vaterschaft im Himmel das Urbild ist für alle Sohnschaft und Vaterschaft auf Erden. [4]) Besondern Stolz setzten die Arianer, wie wir wissen, in die Syllogismen, die sich ihnen aus dem ἀγέννητον = θεότης ergaben. Athanasius nun nennt es eine abstracte Formel, Gott als das Ungezeugte zu bezeichnen. Niemand werde im Gebet, also wo es auf die Fülle und Würde des Begriffs ankommt, Gott mit dem Namen „Ungezeugter" anreden. Sondern des Ungezeugten eigentlicher Name sey Vater. Sehe man nun auf die Welt, die gewordene oder gezeugte, so sey in diesem Sinne der Sohn gar nicht gezeugt, sondern ungezeugt wie der Vater. Ebenso, sehe man auf das Verhältniß des Sohnes zum göttlichen Wesen, und nenne man diß Wesen das Ungezeugte, so komme es auch dem Sohne zu wie dem Vater, und darum sey er ewig; nimmer aber sey der Vater mit dem göttlichen Wesen zu identificiren. [5]) Dagegen im Verhältniß zum Sohn sey

---

[4]) c. Ar. or. 1, 21. Οἱ ἄνθρωποι κατὰ διαδοχὴν ἀλλήλων γεννῶνται καὶ ὁ γεννώμενος ἐκ γεννωμένου πατρὸς γεννηθεὶς εἰκότως καὶ αὐτὸς ἑτέρου γίνεται πατήρ· — διὸ οὐδέ ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις κυρίως πατὴρ καὶ κυρίως υἱὸς οὐδὲ ἕστηκεν ἐπ' αὐτῶν τὸ πατὴρ καὶ τὸ υἱὸς, ὁ γὰρ αὐτὸς υἱὸς γίνεται καὶ πατήρ. Ὅθεν ἐπὶ τῆς θεότητος μόνης ὁ πατὴρ κυρίως πατήρ ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς κυρίως υἱός ἐστιν.

[5]) Vgl. c. Ar. Or. 1, 30—34. de decr. Nic. syn. 28. Ἀγένητος heiße der Vater nicht dem Sohn, sondern den γενητὰ gegenüber.

der Vater ungezeugt, der Sohn aber vom Vater gezeugt. Allerdings die menschlichen Mütter werden erst Mütter, wie sie überhaupt erst werden. Aber das sey ein Zeichen der Endlichkeit. Der Vater aber, gerade weil er vollkommen sey, fange nicht erst einmal an Vater zu seyn, so daß er es einst nicht gewesen wäre, sondern es gehöre zu seinem Wesen Vater zu seyn, wie der Glanz zu dem Licht; diß sein Wesen gewinne er nicht erst allmählig, sondern habe es ewig. Darum, weil der Vater nur entweder gar nicht oder ewig Vater sey, sey auch der Sohn ewig Sohn.[6] Gregor von Nazianz bildet diß weiter so aus: nicht einmal im Irdischen sey das Causalitätsverhältniß auf Solches beschränkt, wo die Ursache vorangehe, die Wirkung nachfolge: d. h. die zeitliche Succession sey kein wesentliches Attribut des Causalitätsverhältnisses; dieses könne auch bei zugleich Seyenden seine Stelle haben, wofür er gleichfalls als Bild das Licht und dessen Wirkung anführt.[7] Diß Zugleichseyn der Ursache und Wirkung ist offenbar eine Form der Causalität, die schon der höhern Kategorie der Wechselwirkung näher steht, in der ohne Vermischung des Unterschiedes, erst beide Glieder des Verhältnisses zur vollen Coordination kommen. Es ist auch offenbar, daß die Causalität sich nach einer Seite vollkommner darstellt, wenn sie mit dem Seyn dessen selbst eintritt, was Ursache ist. Denn da ist dieses nicht mehr blos zufällige Ursache, die es ebenso gut nicht seyn könnte; sondern es ist wesentlich Ursache, indem es zum Begriffe desselben gehört, Ursache zu seyn. Allein andrerseits ist ebenso evident, daß mit dieser Wendung des Causalitätsverhältnisses die Wirkung auf-

---

6) c. Ar. or. 1, 12—14. 20. 22. 23. 27. — C. 27. *Ὥσπερ ἠρώτησαν τὰς γυναῖκας περὶ τῶν χρόνων, οὕτω πυνθανέσθωσαν καὶ τοῦ ἡλίου περὶ τοῦ ἀπαυγάσματος αὐτοῦ καὶ τῆς πηγῆς περὶ τοῦ ἐξ αὐτῆς, ἵνα μάθωσιν, ὅτι — ταῦτα ἐστιν — ἀεὶ σὺν ἐκείνοις.* C 12.: *Τίς οὕτως ἐστὶν ἀνόητος, ὡς ἀμφιβάλλειν περὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι τὸν υἱόν; Πότε γάρ τις εἶδε φῶς χωρὶς τῆς τοῦ ἀπαυγάσματος λαμπρότητος;*

7) Greg. Naz. or. 29, 3.: *Δῆλον δὲ τὸ αἴτιον, ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τούτων, ὧν ἐστιν αἴτιον, οὐδὲ γὰρ τοῦ φωτὸς ἥλιος.*

hört, der Ursache äußerlich zu seyn und ihr selbständig gegenüber zu stehen. Indem vielmehr das, was Ursache ist, gar nicht mehr soll gedacht werden ohne die Wirkung, so gehört auch die Wirkung zum Wesen dessen, was Ursache ist; obwohl darum der Sohn nicht Vater ist, noch der Glanz die Sonne; vielmehr der Unterschied kann auch so bestehen, aber ist in das Gebiet des ewigen Seyns und seiner auf einander bezogenen Unterschiede gerückt. Daher ergibt sich sofort bei dieser Verbindung der Causalität oder der Zeugung mit dem ewigen Wesen des Vaters das Doppelte, erstens: daß es da nicht mehr zufällig oder in das Belieben dessen, was Ursache ist, gestellt bleibt, ob es Causalität sey, oder nicht; indem allerdings, falls erst in einem besondern Willensakt die Zeugung ihren Grund hätte, die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater nicht mehr im vollen Sinne könnte behauptet werden; das Wesen Gottes wäre ja schon vollständig gedacht ohne den Sohn; dieser wäre nur etwas zu dem göttlichen Wesen äußerlich Hinzukommendes. Ebendaher aber zweitens kann nun auch das Gewirkte nicht mehr die Zufälligkeit an sich tragen, oder die Veränderlichkeit; sondern als die nothwendige Wirkung, ohne die das Göttliche nicht kann gedacht werden, ist es in seinem Seyn und Soseyn durch das Wesen dessen, was Ursache ist, bestimmt. Kein Wunder, daß sich hier besonders der Kampf concentrirte. Der Arianismus suchte von dem Verhältniß zwischen Vater und Sohn diese Wendung des Causalitätsverhältnisses, wodurch die Wirkung mit dem Wesen dessen selbst, was Ursache ist, ewig zusammengeschlossen wird, aus allen Kräften abzuwehren, und darauf bezog sich sein oben (S. 894.) angeführtes Dilemma. Allein darauf erwiedert Athanasius: Reden die Arianer von Zwang, weil der Sohn nicht erst nach vorgängiger Berathung oder nach einem Willensentschluß gezeugt seyn kann, so mögen sie dasselbe auch von Anderem sagen, was zu Gottes Wesen gehört, wie z. B. von seinen Eigenschaften. Besinnt sich Gott etwa auch erst, ob er will gut seyn? Besteht die Freiheit nur in der Möglichkeit der Wahl, in dem Anderskönnen? Nein, höher als die Wahl ist

die gute, vollkommne Natur (3, 62 f.). [8]) Und ähnlich Gregor v. Naz. [9]) Etwas blos Eigenschaftliches ist darum doch der Sohn nicht, wie die Sabellianer wollen; ebenso wenig ist er ein Ausfluß aus Gott, durch welchen Gottes Wesen getheilt würde; sondern das ganze (ὁλόκληρον) göttliche Wesen, das überall nur ganz ist oder gar nicht, und in diesem Sinne einfach, weder theilbar noch zusammengesetzt, ist in dem Vater, und in dem Sohn, nur in beiden auf verschiedne Weise, nämlich im Vater prototypisch, oder so, daß er das lebendige Urbild, der Urquell ist; im Sohne so, daß er das absolute Ebenbild ist, das den Vater wiederstrahlt. Diß führt aber

3. auf die Fortbildung des kirchlichen Dogma. Jeder von beiden, Vater und Sohn weist durch sich selbst auf den andern, [10]) weil mit dem eigenthümlichen Wesen (ἰδιότης bei Gregor v. Naz.) eines jeden von beiden auch der andre gegeben ist. Wann soll also, sagt Athanasius (c. Ar. or. 1, 20.), Gott ohne den gewesen seyn, der sein Eigenes ist (d. h. so wenig zufällig für ihn selbst, so unverlierbar, und unentbehrlich zur Integrität des eigenen Begriffs, daß er gleichsam das Andre schon an ihm selbst hat)? Oder wer darf das, was sein Eigenes ist (ἴδιον) als etwas Fremdes ansehen, das anderen Wesens sey? Das Gewordne freilich ohne Unterschied hat mit seinem Schöpfer nichts Aehnliches, was das Wesen anlangt, sondern ist ihm äußer-

8) c. Ar. 3, 62.: Καὶ τίς ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπιβαλὼν αὐτῷ, πονηρότατοι, καὶ πάντα πρὸς τὴν αἵρεσιν ἑαυτῶν ἕλκοντες; Τὸ μὲν γὰρ ἀντικείμενον τῇ βουλήσει (den Zwang) ἑωράκασι, τὸ δὲ μεῖζον καὶ ὑπερκείμενον οὐκ ἐθεώρησαν — τὸ κατὰ φύσιν. — Εἰπάτωσαν ἡμῖν αὐτοί· τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ οἰκτίρμονα τὸν Θεὸν, ἐκ βουλήσεως πρόσεστιν αὐτῷ ἢ οὐ βουλήσει; Im ersten Fall sey es auch möglich, daß er nicht gut sey, um der Wahl willen (ῥοπὴ εἰς ἑκάτερα, des πάθος der λογικὴ φύσις.). Allein von Gott das zu sagen, sey absurd.

9) Greg. Naz. or. 29, 6.

10) Ath. c. Ar. 1, 33.: Τὸ πατὴρ δηλωτικόν ἐστι τοῦ υἱοῦ. Vgl. c. 34. 16.: Αὐτὸν δὲ τὸν υἱὸν βλέποντες ὁρῶμεν τὸν πατέρα. Ἡ γὰρ τοῦ υἱοῦ ἔννοια καὶ κατάληψις γνῶσίς ἐστι περὶ τοῦ πατρὸς, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἴδιον εἶναι γέννημα.

lich, durch sein Wohlgefallen und seinen Willen, durch den Logos geworden, so daß es einst auch wieder aufhören kann, wenn der Schöpfer es will. Denn das ist die Art des Gewordenen. Aber das was zu des Vaters Wesen eigenthümlich gehört, der Sohn, wie sollte das ohne Frechheit und Gottlosigkeit ein aus dem Nichtseyenden Gewordnes, oder Etwas, was nicht war, bevor es gezeugt ward, oder etwas zufällig Hinzugekommenes heißen können, das einmal auch wieder aufhören kann zu seyn? In wem Solches auch nur als Gedanke aufsteigt, der überlege doch, wie der Vollkommenheit und Fülle des Wesens des Vaters nichts darf entzogen werden; [11]) und um noch anschaulicher das Abgeschmackte des Irrthums zu erkennen, bedenke er, daß der Sohn das Bild und der Abglanz des Vaters ist, die Figur (*χαρακτὴρ*) seines Wesens und die Wahrheit. Ist das Licht, so ist der Abglanz sein Bild, ist das Wesen, so ist er des Wesens vollkommner Ausdruck (*χαρακτὴρ ὁλόκληρος.*). So mögen sie denn zusehen, die das Ebenbild und die Gestalt des Göttlichen dem Zeitmaaß unterwerfen, in welchen Abgrund der Gottlosigkeit sie fallen. War der Sohn einmal nicht, so war in Gott nicht ewig die Wahrheit, denn der Sohn sagt: ich bin die Wahrheit. Und ist das Wesen da (*ὑπόστασις*), so muß sofort auch dessen Ebenbild und Ausdruck gegeben seyn; denn das Ebenbild Gottes ist nicht ein Gemaltes von außen her, sondern Gott selbst ist *dessen Erzeuger und sich selbst darin beschauend freut er sich daran* (*αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης, ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ*). Wann soll nun der Vater in seinem Ebenbild sich nicht geschaut haben, oder wann sich nicht desselben gefreut haben? (Prov. 8, 30.) Wie sollte auch der Schöpfer und Welturheber in dem Geschaffenen und Gewordenen sich selbst schauen? Denn so muß das Ebenbild seyn, wie der Vater des Ebenbildes ist. [12])

[11]) c. Ar. 1. 28. wird ähnlich wie hier die Ewigkeit des Sohns so erschlossen: es war *καλὸν*, daß der Vater stets Vater war. S. o. Origenes.

[12]) c. Ar. 1, 20.: *Τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης, πάντως εὐθὺς εἶναι δεῖ*

Aehnliches haben wir schon früher im Abendlande gefunden (s. o. S. 754 ff.). Auch im vierten Jahrhundert vertritt dieselbe Ansicht im Abendlande Hilarius von Pictavium. Denn auch ihm ist der Gedanke geläufig, daß Vater und Sohn sich in einander erkennen, anschauen; Einer gleichsam der Spiegel des andern sey, und zwar nicht so, daß etwa das göttliche Lichtwesen nur ein vorgestelltes Bild eines fremdartigen Wesens projicirt hätte, sondern der Spiegel oder das Bild ist eine lebendige Natur, dem Wesen nach Eines dasselbe, was das Andere. Wenn sie nun aber (mit dem heil. Geist, der noch weniger in den Kreis der Betrachtung tritt) die Gottheit ausmachen, so hat, das ist nur eine Folgerung aus den Prämissen, die Gottheit ihr Selbstbewußtseyn in diesem gegenseitigen Erkennen des Vaters und des Sohnes (cognitio mutua), das nicht blos eine Erkenntniß ist, die der eine vom andern, sondern auch eine Selbsterkenntniß, die der eine im andern hat. Und diß Verhältniß steht dem Hilarius so klar und sicher vor Augen, daß er es auch für die ökonomische Trinität durchführt. In den Bereich der väterlichen Gedanken fallen die Dinge, die der Vater die Zukunft prädestinirend im Vorausblick entwirft. Der Sohn nun erkennt, indem er in den Willen des Vaters blickt, die Idee seines eignen Thuns; also wiederum: er kommt zur Selbsterkenntniß über das, was an sich Wille seiner eignen Natur ist, dadurch, daß er in die Gedanken des Vaters hineinschaut. Diß Hineinschauen aber vermittelt sich durch ihre gegenseitige Liebe und Natur. [13])

τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτης· οὐ γὰρ ἔξωθέν ἐστι γραφομένη ἡ τοῦ θεοῦ εἰκών· ἀλλ' αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης ἐν ᾗ ἑαυτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ. — Πότε γοῦν οὐχ ἑώρα ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι; ἢ πότε οὐ προσέχαιρε; — πῶς δὲ καὶ ἑαυτὸν ἂν ἴδοι ὁ ποιητὴς καὶ κτιστὴς ἐν κτιστῇ καὶ γενητῇ οὐσίᾳ; τοιαύτην γὰρ εἶναι δεῖ τὴν εἰκόνα, οἷός ἐστιν ὁ ταύτης πατήρ.

13) de trin. 2, 3.: Pater autem quomodo erit (sc. Pater), si non, quod in se substantiae atque naturae est, agnoscat in Filio? 9, 69.: Tanquam speculum unus unius est, speculum autem ita, ut non

Diese merkwürdige Theorie enthält schon eine Art von speculativer Construction der Trinitätslehre, und zwar aus dem Begriff des göttlichen Selbstbewußtseyns. Der Vater muß sich selbst sehen, schauen; in der Welt, der geschaffenen, kann er das nicht, denn sie ist nicht sein vollkommnes Ebenbild, unveränderlich, ewig, göttlich, sie wäre ja auch sonst nicht Welt, sondern gehörte vielmehr zu Gottes Wesen, sie wäre nicht geworden und werdend; und umgekehrt würde, wenn das Werden zum Charakter Gottes gehörte, der heidnische Gottesbegriff sich wieder an die Stelle des christlichen setzen. Ist aber die Welt nicht das andre Ich, darin er sich selbst beschauen und erkennen kann, so muß er ein vollkommenes Ebenbild haben in sich und bei sich, und dieses heißt Sohn, was nothwendig zu Gottes Wesen gehört, auch so ewig ist als Gott, da Gott weder erst anfangen kann, sich zu wissen, noch je aufhören. So sieht man auch deutlich, was der häufig bei Athanasius wiederkehrende Gedanke bedeutet: ohne den Sohn wäre der Vater ohne Vernunft, ohne Weisheit (Wissen), ohne die Wahrheit (ohne das Wissen seiner, der Wahrheit). Der Sinn ist nicht der, wie vielleicht bei vielen früheren: der Vater, für sich genommen, habe nicht das Princip von all diesem in sich, vielmehr nur der Sohn; denn das führte zu dem so oft (z. B. c. Ar. 4, 2.) von ihm Verworfenen, daß Gott zusammengesetzt wäre, während er will, daß die ganze Gottheit in dem Vater sey und in dem Sohn. Auch das kann nicht die Meinung seyn, daß der Sohn nur eine Eigenschaft im Vater sey, d. h. in Gott (vgl. z. B. c. Ar. 4, 4. 2.); denn dann wäre mit dem Arianismus und Sabellia-

imaginatam speciem naturae exterioris splendor emittat, sed dum vivens natura naturae viventi indifferens est. Comment. in Matth. c. 11, v. 27.: Eandem utriusque (Patris et filii) in mutua cognitione esse substantiam docet (Christus). Tract in Psalm 91, 6.: Voluntatem Patris Filius tanquam exemplum operationis introspicit, quia intra paternarum cogitationum providentiam quadam futurarum rerum praedestinatione formantur (sc. res futurae). Introspicit autem per mutuam caritatem atque naturam.

nismus nicht mehr zu streiten nöthig gewesen, indem beide ohne Umstände einen solchen Logos im Vater zugeben konnten. Sondern die Meinung muß (zumal häufig dem Vater auch Weisheit, Vernunft u. s. w. zugeschrieben wird) dieses seyn: daß das auf sich selbst gerichtete göttliche Wissen, also das göttliche Wissen sensu eminenti nicht denkbar sey, ohne daß ihm das vollkommene Ebenbild, der Sohn, gegenüber steht, in welchem er sich selbst beschaut, oder mit welchem er das Selbstbewußtseyn hat. [14]) Wie entschieden hiemit über den vorchristlichen Gottesbegriff hinausgegangen ist, bedarf keiner weitern Ausführung, wohl aber verdient es Beachtung, daß hiemit endlich die abstracte und regungslose Einfachheit des göttlichen Wesens in sich selbst gebrochen ist. Zu dem Gegenüberstellen des vollkommenen Ebenbildes, in welchem der Vater sich selbst schaut, könnte es ja nicht kommen, wenn nicht Gott sich in sich von sich unterschiede: in seinem Begriffe also der Unterschied ebensosehr ein Recht hätte, als die Einheit. Dieser Punkt, dem Sabellianismus entgegengesetzt, wie dem Arianismus, ist für Athanasius und die übrigen Kirchenlehrer dieser Zeit so wenig etwas Bedenkliches, daß sie vielmehr daran ein neues Moment zur Widerlegung der Gegner und einen Grundstein für den Ausbau der Gotteslehre zur Trinitätslehre gewinnen. Der Gottesbegriff, durch welchen freilich eine Trinität ausgeschlossen würde, nämlich der, daß er das in seiner Erhabenheit in sich Verschloßne und Unterschiedslose, die Monas sey, ist ihnen ein falscher. Vielmehr ist in Gott selbst ewiges Leben, ewige Bewegung. Wer ist im Stande, fragt Athanasius (de decret. Nic. syn. 12.), von der Sonne den Glanz zu trennen, oder

[14]) Es ist nach dem Bisherigen keine quellenmäßige Darstellung des Athanasius, wenn Baur l. c. 439. sagt: der Sohn sey ihm bald freies Subject, bald selbstlos abhängig, beides stehe völlig unvermittelt neben einander, und es lasse sich bei Athanasius nichts nachweisen, was sich auf die Vermittlung von beidem, d. h. der Einheit mit dem Unterschiede beziehe.

die Quelle je ohne Leben zu denken (c. 15.)? Nicht einem See ist Gott zu vergleichen, der sein Wasser von außen empfängt, sondern Quell ist er. Der göttliche Quell ist nie trocken, dem Lichte fehlt nie sein Glanz. Gott ist nicht unfruchtbar (ἄγονος), Wäre er ἄγονος, so wäre er auch ἀνενέργητος und könnte nicht schaffen, denn durch den Sohn schafft er. [15]) Diß hat seine Richtigkeit, mag man nun mehr auf die Schrift sehen, die eine Schöpfung durch den Sohn lehrt, oder mehr darauf (s.o. S. 885 ff.), daß erst durch die Trinität jene Vollendung des Gottesbegriffs im Selbstbewußtseyn sich vollzieht, durch welche das Pantheistische ausgeschlossen und der Schöpfungsbegriff möglich wird, oder endlich, mag man darauf blicken, daß durch den trinitarischen Gottesbegriff das in sich verschlossene, bewegungslose Seyn Gottes, mit dem eine Welt unverträglich ist, überwunden ist, mit dem Sohne aber, sofern er als die gestaltete Gottheit schon eine nähere Beziehung zur Endlichkeit hat, der Uebergang zur Welt sich anbahnt. [16]) Daß man aber nicht blos zu sagen habe: Vater und Sohn sind ewig zusammen, sondern der Sohn ist aus dem Vater gezeugt, beweist er so: sagte man nur jenes, so hätte man einen doppelten Gott (διφυῆ θεόν, c. Ar. 4, 3.), eine Zweiheit von Urwesen, die nicht aus einer Einheit abgeleitet wären. Also wird die göttliche Einheit dadurch bewahrt, daß der Logos aus der Monas ist, nicht aber eine Dyas von Wesen eingeführt wird, deren keines des andern Vater ist. Ebenso aber

---

15) c. Ar. 4, 4.: Εἰ ἄγονος, καὶ ἀνενέργητος ὁ θεός, γέννημα γὰρ αὐτοῦ ὁ υἱός, δι᾽ οὗ ἐργάζεται. Adv. Sab. Greg. Init. Die Juden haben einen Gott ἄγονον υἱοῦ, καὶ ἄκαρπον ζῶντος λόγου καὶ σοφίας ἀληθινῆς. Athan. c. Ar. or. 1, 14. 19.

16) c. Ar. or. 1, 16.: Es ist ganz dasselbe zu sagen: Gott gebe Antheil an sich, und zu sagen: er zeuge. Keiner sage, die Selbstmittheilung Gottes bringe eine Theilung und Trennung in Gott: sonst könnten auch wir nicht Antheil haben an Gott. Können aber wir es, ist sein weiterer Schluß, so kann es auch der Sohn, und zwar sensu eminenti; denn nur dadurch, daß er uns Antheil an sich gibt, können wir Antheil an Gott haben.

ist auch der Sabellianismus verwerflich, der selbst eine durch die Einheit vermittelte Zweiheit ausschließt. Ihm wirft er vor, daß er Ursache und Wirkung (αἴτιον καὶ αἰτιατὸν), den Erzeuger und das Gezeugte in Eins und dasselbe zusammensinken lasse. Vielmehr, fährt nach dieser Seite Gregor v. Naz. weiter fort: [17]) Es wären drei Fälle möglich; entweder könnte das Göttliche als eine Anarchie, oder als Vielherrschaft, oder als Monarchie vorgestellt werden. Jenes ist ungeordnet; Vielherrschaft bringt Aufruhr, und führt gleichfalls zur Unordnung der Auflösung. So ist uns die Monarchie das Werthe. Aber nicht eine solche, die von Einem Prosopon umschrieben würde, denn auch das Eins erhebt sich wider sich selbst (ἔστι καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτό) indem es strebt, in die Vielheit umzuschlagen, sondern eine solche Monarchie, die gebildet wird durch des Wesens gleiche Würde (ὁμοτιμία), durch des Sinnes Harmonie (γνώμης σύμπνοια), die Dieselbigkeit der Bewegung (ταυτότης κινήσεως) und durch die Inclination (σύννευσις) zu dem Einen aus ihnen (dem Vater). Im Endlichen ist das nicht möglich, daß ohne Spaltung (τέμνεσθαι) eine Mehrheit gegeben sey; wohl aber in Gott. Darum bewegte sich die Monas von Anfang fort in die Dyas, bis sie in der Trias zum Stillstand kam (διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη), und das ist uns der Vater, der Sohn und der heil. Geist, der eine der Erzeuger und Hervorbringer (προβολεὺς), nämlich leidenslos, zeitlos, leiblos; der andere das Erzeugniß, der dritte das Hervorgebrachte (πρόβλημα). Denn wir werden diese doch nicht Ueberfließungen (ὑπέρχυσιν) der Güte mit einigen hellenischen Weisen zu nennen wagen, die, über die erste und zweite Ursache redend, Gott mit einem überfließenden Becher vergleichen; wir möchten sonst eine Erzeugung wider Willen (γέννησιν ἀκούσιον) einführen, ein physisches Ueberfließen, das Gott nicht zurückhalten könne (περίττευμα φυσικὸν, δυσκάθεκτον) statuiren, das Gottes ganz unwürdig wäre. Die freilich vielleicht unächte

---

[17]) Greg. Naz. or. 29, 2 ff.

Ep. 243. πρὸς Εὐάγριον μόναχον braucht außer dem Bild des Kreises und seiner Radien, die, obwohl unterschieden, doch nur mit einander können gedacht werden, noch das Bild vom Worte, das ohne von dem sprechenden Geiste getrennt zu seyn, zugleich in den Seelen der Hörer ein objectives Daseyn gewinnt, und die Seelen nicht trennt, sondern verbindet; also ein und dasselbe bleibt dem Wesen nach, und doch in verschiedne Daseynsweisen eingeht. „Wie die Lichtstrahlen ihre eigenthümliche Beschaffenheit (τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν) ohne Wesenstheilung haben und weder vom Lichte getrennt sind, noch von einander abgeschnitten, sondern das holde Licht bringen sie bis zu uns: so auch unser Erlöser und der heil. Geist, dieser Zwillingsstrahl des Vaters. Bis zu uns herab verbreiten sie ihre Segnungen, und doch bleiben sie mit dem Vater geeinigt." Verschiedne Daseynsweisen (εἴδη) eines und desselben Wesens (οὐσία) stellen sich hienach in der Trinität dar. Ein Fluß (μία ῥοὴ) von Anfang an aus Einem Auge der Quelle (d. h. dem Vater); aber zweiströmig, da die Ströme sich in eigenthümlichen Gestalten darstellen (διῤῥύντος, τῶν ποταμῶν σχηματισθέντων τοῖς εἴδεσι). Obwohl daher die Unterschiede in Gott drei ὑφεστῶτες der Zahl nach heißen, wie Athanasius auch in jeder ὑπόστασις nicht blos einen Theil von Gott, sondern den ganzen Gott sieht (ὅλον ὅλου τύπον καὶ ταυτὸν μᾶλλον ἢ ἀφομοίωμα, vgl. Greg. Naz. or. 30, 20.), so ist doch Eine Gottheit, Eine φύσις in allen, und Vater, Sohn, Geist sind τρεῖς ἰδιότητες νοεραὶ, τέλειαι, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι (cf. πρὸς Ἀγεῖαν. sub fin.), d. h. drei verschiedne Daseynsweisen des Einen und selbigen Ganzen.

Damit, daß sie aus Gottes ewiger Lebendigkeit und Bewegung in sich die Trinität ableiten, hängt es ohne Zweifel zusammen, daß Athanasius und Gregor v. Naz. der Annahme sich geneigt zeigen, die Zeugung sey nicht blos eine ewige, sondern eine ewig fortgehende: wie ja sonst wieder die Zeugung zu einem einzelnen Acte Gottes würde, Gott also, da Zeugung und Erzeugtes zu seinem innersten Wesen

gehören erst seit diesem Act in seinem Wesen vollendet wäre.[18])

Es ist der Mühe werth, auch noch Basilius und Gregor v. Nyssa über die Trinität genauer zu vernehmen. Der Hauptsatz des Erstern gegen den Eunomius ist: das Wort „ungezeugt" ist nicht Name für das Wesen Gottes, sondern nur für eine Daseynsweise desselben (c. Eun. 4, S. 763. C. ὑπάρξεως τρόπος τὸ ἀγέννητον καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα), das göttliche Wesen hat andere Prädikate. Sollte jede eigenthümliche Daseynsweise auch schon im Wesen einen Unterschied begründen, der Sohn also deßhalb nicht gleichen Wesens mit dem Vater seyn können, weil er eine eigenthümliche Daseynsweise ist, und eine andre der Vater, so könnten auch die Menschen nicht mehr wesensgleich seyn, weil jeder von ihnen eine andere Daseynsweise darstellt. Wir verstehen unter Vater, Sohn, Geist also nicht verschiedene οὐσίας, sondern sie sind Namen, welche die ὕπαρξις eines jeden von ihnen bezeichnen (S. 765. B.). Da nun alle Gott sind, so kann auch der Vater nicht mehr als der Sohn Gott seyn; wie der eine Mensch nicht mehr Mensch ist, als der andere. Quantitative Unterschiede haben in Beziehung auf das Wesen keine Geltung mehr, da gilt nur Seyn oder Nichtseyn. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen das Andersseyn (ἑτέρως ἔχειν S. 762.) des Sohnes und Vaters: die Zeugung des erstern. Gleiche Würde müssen beide haben, denn das Wesen muß dasselbe seyn bei dem Erzeuger und dem Erzeugten: und nicht immer ist das Verursachte kleiner als die Ursache (S. 761. B.). Wäre das ἀγέννητον Ehrenname, so müßte es auch dem Sohn zukommen, kommt ihm auch insofern zu, als darunter das Unerschaffne, Ungewordne, Anfangslose (ἄκτιστον, ἄναρχον, ἀγέννητον) verstanden wird (S. 715. 719. c. Eun. L. 1.). Wo soll denn die Nothwen-

[18]) Vgl. Greg. Naz. περὶ υἱοῦ λογ. α. (or. 29, 13.). Die Arianer werfen vor: εἰ μὲν οὐ πέπαυται τοῦ γεννᾶν ὁ Θεός, ἀτελὴς ἡ γέννησις, καί ποτε παύσεται. Er sucht zu beweisen, daß sie nie aufhöre, ohne doch je ἀτελὴς zu seyn. Athanas. c. Arian. 4, 12. Basil. c. Eun. 4, 760. ed. Paris. 1638. T. 1.

digkeit liegen, daß unter Solchen, deren Wesen gemeinsam ist, auch nur der τάξις nach eine Unterwerfung oder ein zeitlicher Vorrang Statt finde? Warum soll denn nicht der Gott des Alls ewig mit seinem Bilde zusammen seyn können, ewig von ihm abgestrahlt? Sonach kann hier nur noch von einer Ordnung die Rede seyn, die im innern Verhältniß des Gegenstandes selbst gegeben ist, nämlich das Verhältniß der Ursache und Wirkung, und der Ursache nach der Vater vor den Sohn gestellt werden (S. 720. C.), was dem ὁμότιμον τῆς ἀξίας keinen Abbruch thut, wenn gleich der Vater in dieser Beziehung (τῷ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς αἰτίας λόγῳ) größer heißen kann.

Aber obwohl sonach ihr Wesen und ihre Würde gleich ist, so ist doch nicht Einer der Andere. Das Ungezeugte namentlich ist zwar Gott, aber nicht Definition Gottes, denn nicht Alles, was Gott ist, ist ungezeugt: der Gottesbegriff wird nicht gedeckt durch das ἀγέννητον, sondern zu dem gemeinsamen Wesen kommen charakteristische Merkmale hinzu, die den Vater und Sohn unterscheiden. Erstens der Vater zeugt den Sohn. Soll Gott, wie die Gegner wollen, nicht zeugen, damit er nicht einen Ausfluß erdulde: so sage man auch, er schaffe nicht, damit er nicht müde werde. Schafft aber Gott ohne Leidentlichkeit, so zeugt er noch vielmehr ohne Leidentlichkeit (c. Eun. 4, 760.). Und im zweiten Buche gegen den Eunomius (S. 730.) gibt er denen scharfe Reden zu hören, die sich mitleidig anlassen gegen die Menge, indem sie angeblich Meinungen bekämpfen, die nur Thierähnliche von Gott haben können, dann aber, mit dem bildlichen Worte der Zeugung den Gedanken, die hypostatische Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater verwerfend, diejenigen ungerügt lassen, die den Sohn zur Creatur erniedrigen. Zweitens der Sohn, das sey der Sinn der Zeugung, hat seine ἀρχὴ vom Vater, in Wesensgleichheit (c. Eun. 2, 737.). Er ist nicht ein Theil Gottes, sondern ὅλος ὅλου γεννητόν, es sind nicht zwei Theile aus Einem Ganzen geworden, sondern es sind τέλεια δύο (c. Eun. 4, 765.). Auch ist das Gemeinsame des Wesens nicht ein Stoff vor den Personen, der eine Zertheilung erfahren hätte,

und von dem einzelne Theile an die Einzelnen wären zugeschieden worden, sondern das ganze Wesen ist in jedem, aber in jedem auf andere Weise. Diese Weise ist der Unterschied oder die Eigenthümlichkeit (διαφορά, ἰδιότης χαρακτηρίζουσα, c. Eun. 1, S. 719. vgl. 2, 728.). Während nun bei den Menschen die Unterschiede zwischen denen, die gleichen Wesens sind, auch dadurch gebildet werden, daß dem einen ein Vorzug fehlt, den der andere hat; d. h. während die menschlichen Individuen auch durch Limitation oder Privation von einander unterschieden sind (Unterschiede, die ihrer Natur nach vergänglich seyn können, wenn nämlich dem Einen das, was ihm noch mangelte, zuwächst), so kann von Solchem in der Trinität nicht die Rede seyn. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß jedes der Prosopa alle göttlichen Vorzüge haben muß. Die Unterschiede bestehen also weder in στέρησις, oder darin, daß der eine einen Vorzug nicht hätte, der dem andern zukömmt; vielmehr sind die charakteristischen Unterschiede ohne einen Vorzug des einen oder des andern zu begründen, etwas Positives (c. Eun. 4, 765.). Noch ist andrerseits diß Positive ein Vorzug, der zum göttlichen Wesen gehört; sondern es ist ein Andersseyn desselben: und die Namen Vater, Sohn Geist sind nicht absolute Bezeichnungen — sonst wären sie verschiedne Wesen, — sondern Verhältnißbezeichnungen. Sie deuten ein Verhältniß der Prosopa, nicht zunächst zur Welt, sondern vielmehr zu einander an, ähnlich wie der Begriff Freund, Erzeugter noch nichts über das Wesen aussagt, sondern ein Verhältnißbegriff ist, der mit einem andern gedacht werden kann; daher auch Basilius wie Gregor von Nyssa und Athanasius sagt: im Sohne sey der Vater schon mitgedacht und umgekehrt. Dieses Andersseyn, oder diese ἰδιότητες, die er auch χαρακτῆρας, μορφὰς nennt (c. Eun. 2, 744.) unterscheiden zwar das Gemeinsame durch eigenthümliche Merkmale (τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτῆρσι), aber durchschneiden nicht das gleiche Wesen. Z. B. Gemeinsam ist die Gottheit, Eigenthümlichkeiten (ἰδιώματα) sind Vaterschaft und Sohnschaft, aus der Verbindung von beiden aber, dem Gemeinsamen und

Eigenthümlichen (ἐκ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου) wird uns der wahre Begriff zu Theil.

Was ist nun aber näher das Verhältniß dieser eigenthümlichen Daseynsweisen der Einen Gottheit zu einander? Vorerst, sie stehen, obwohl ganz von einander unterschieden, doch nicht im Widerspruch mit einander, schon weil sie dasselbe Wesen in sich tragen. Sodann, sie schließen nicht blos einander nicht aus, vielmehr verlangen sie sich gegenseitig und die eine weist durch sich auf die andere. Sie haben ein inneres Verhältniß zu einander, so daß mit jedem auch die andern gedacht werden müssen: was so zu verstehen ist, daß sie Verhältnißbegriffe sind, wie ich in einem gleichwinkligen Dreieck keinen Winkel und keine Seite denken kann, ohne die andern mit im Gedanken zu tragen. Zur Erläuterung braucht Basilius folgende Beispiele: der Sohn ist wie ein Siegel, das die ganze Natur des Vaters ausdrückt, oder wie das Wissen, das vom Lehrer (vom subjectiven Seyn) ganz übergeht in den Schüler, und nun in diesem ein anderes (objectives) Seyn hat. Oder er ist zu vergleichen den Gedanken, die als Producte verschieden sind vom producirenden Geist, oder von den Bewegungen des Geistes, dennoch aber zeitlos mit diesen verbunden sind und bleiben. Vater und Sohn ist nicht Bezeichnung für Leidentlichkeit, sondern sie sind Verhältnißbegriffe, welche die innige Verbindung beider ausdrücken: ihre Bezogenheit auf einander im Unterschied (vgl. c. Eun. 2, 740. A. 737. B.). Bei dieser innigen Bezogenheit der Prosopa auf einander, vermöge deren keines ohne das andere kann gedacht werden, ist durch die verschiednen τρόποι τῆς ὑπάρξεως Gottes Einheit, Einfachheit nicht bedroht (S. 745.). Mit gleichem Rechte müßte man sagen können, daß alle Vielheit von Aussagen über Gott seine Einfachheit störe. Wie die Personen nach innen verbunden sind durch die Selbigkeit des Wesens und durch die Einheit des ewigen Ausgangspunktes, so sind sie auch in den Werken verbunden und doch im Unterschiede: jedes Werk thut die ganze Gottheit, in jeder Person auf eine andere Weise, so daß als Formel sich ergibt:

der göttliche Wille, den Ausgangspunkt oder Impuls nehmend von der ersten Ursache als von einer Quelle, geht durch das eigne Ebenbild, den Gott-Logos, hindurch, um zur Wirklichkeit hervorzutreten (c. Eun. 2, 745. E.). Freilich die Einfachheit Gottes wird nur so nicht gestört durch die Trias, daß von jener ein anderer Begriff zu Grunde liegt, als bei den Arianern. Die Arianer rechnen dazu auch Gottes Unmittheilbarkeit; die Selbstmittheilung Gottes, die von der Kirche im Verhältniß des Vaters zu seinem Ebenbild als eine absolute gedacht wird, erscheint Jenen schon als ein Leiden Gottes. Das leugnen die Kirchenlehrer insgesammt; ihre Richtung geht darauf hin, die Einfachheit Gottes im negativen Gegensatz gegen Theilbarkeit oder Zusammensetzung, positiv aber so aufzufassen, daß die geschloßne ewige Einheit des göttlichen Wesens ihren Bestand in der Trias der Hypostasen haben soll, die nicht gemehrt und nicht gemindert werden können, unter sich aber in unauflöslicher Einheit stehen. Dieses Letztere hat besonders der Nyssener weiter auszubilden gesucht. Doch auch Basilius liefert dazu einen Beitrag auf seine Weise. Fragt man nämlich, ob nach ihm unter Hypostase eine Person in dem Sinn zu verstehen sey, wie wir von einer menschlichen Person reden, so ist das zu verneinen. Darin zwar findet eine Aehnlichkeit statt, daß die Hypostasen und die menschlichen Personen dadurch gewonnen werden, wenn zu dem gemeinsamen Wesen noch eigenthümliche Momente hinzukommen (durch προσθήκη der ἰδιώματα, der ἰδιάζουσα ἔννοια oder des γνώρισμα, c. Eun. 2, 745.). Ebenso darin, daß jede der Hypostasen auch etwas hat, was die andre nicht hat (ἐξαίρετα ἰδιώματα, de vera fide T. 2, 390.). Aber ein Unterschied liegt schon in dem Obigen, daß nämlich in jeder der göttlichen Hypostasen alle Eigenschaften sind, welche Vorzüge heißen können, was von den menschlichen Personen nicht gilt. Hieran schließt sich sofort das Weitere: während man die Menschen zählen kann, so ist dagegen die Zahl nicht anwendbar auf Gott. Die Zählbarkeit setzt schon ein solches Auseinanderseyn voraus, wie es keine Stelle hat

in Gott. Schon Gott überhaupt nennen wir nicht Einen der Zahl, sondern dem Wesen nach, d. h. wir nennen ihn einfach, während dagegen in der Creatur auch das Eins nicht einfach ist. Was der Zahl nach Eines ist, ist darum noch nicht einfach; und was Eines ist dem Wesen nach, d. h. einfach, ist darum nicht Eins der Zahl nach, auf die göttliche Einfachheit kann die Zahl gar nicht angewandt werden, denn die Zahl hat schon ihre Beziehung auf Körperliches (Ep. ad Caes. 141. T. 3, 164.). Der Gedanke scheint zu seyn, das, was dem Zählen unterworfen werden kann, das ist zum Voraus nicht das Absolute. Denn das Eins setzt schon die Möglichlichkeit der Zweiheit (s. o. S. 904.) einer Mehrheit von Wesen derselben Gattung, also eine Begrenzung voraus, die bei Gott keine Stelle hat. Eher könnte man nun aber daran denken, der Zahl, wenn nicht das Wesen Gottes, doch den Vater, Sohn, Geist zu unterwerfen. Aber auch dieses beanstandet Basilius (de spir. s. c. 18. T. 2, 334.). „Nicht drei Götter wollen wir, sondern Ein Wesen. Der König und sein Bild sind Einer. Unter den Hypostasen aber ist jede nur sich selbst gleich, kann daher nicht durch Zählen zusammengenommen werden mit den andern. Von Vater, Sohn, Geist ist nicht zu sagen: Eins, Zwei, Drei, sondern: Ein Vater, Ein Sohn, Ein Geist." — Das Letztere geht ohne Zweifel zu weit, wenn damit die Zahl absolut aus der Dreieinigkeit soll ausgeschlossen werden: denn was kann es wider sich haben, die Drei unter dem gemeinsamen Begriff des τρόπος ὑπάρξεως zusammen zu fassen, also zu sagen, daß sie drei Hypostasen sind? Allein die Meinung ist auch nur dieses, sie nicht als drei Götter zu fassen; die Einheit des Wesens, Gottheit genannt, soll nicht afficirt werden durch die Dreiheit: von ihr aus angesehen, gibt es nur eine festgeschloßne Einheit. Sodann scheint Basilius noch durch das richtige Gefühl geleitet, daß als der höhere Begriff, unter den die drei zu befassen seyen, oder als der Gattungsbegriff nicht die Gottheit, das göttliche Wesen dürfe angesehen werden; denn ist die Gottheit der Gattungsbegriff, so wird Dreigötterei kaum vermeidlich seyn,

und die Unterschiede theilen dann das göttliche Wesen. Wogegen sich Alles anders verhält, wenn für Vater, Sohn, Geist der gemeinsame sie unter sich befassende Begriff die Hypostase ist, die allerdings gezählt werden kann, weil sie durch sich selbst als Verhältnißbegriff auf ein Anderes ihresgleichen hinweist, was vom göttlichen Wesen nicht kann gesagt werden.

Besonders interessant nun ist es, in dieser Beziehung noch den Gregor v. Nyssa zu hören; denn er hat sich gerade auf die Frage über das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den Hypostasen, und über die Einheit in der Vielheit genauer erklärt.

Die Gegner, sagt er (de s. trin. T. 3, 6 ff.) werfen uns bald Tritheismus, bald Sabellianismus oder den jüdischen Irrthum vor. Beides verabscheuen wir. Gegen die Heiden behaupten wir die Einheit des Wesens, gegen die Juden die Unterscheidung der Hypostasen (Orat. catech. magna T. 3, 43 ff.). Nicht jede Vielheit verwerfen wir, sondern nur eine solche, die so tief geht, daß sie bis in das Wesen dringt; denn das ist die Art des Heidenthums. Mitten durch beide, Heidenthum und Judenthum, schreitet die Wahrheit, stürzt die Häresen auf beiden Seiten, und nimmt von beiden das Heilsame. Die Einheit des Wesens schneidet die phantastische Vielheit des Heidenthums ab und heilt so die Heiden: die Zahl dagegen (die Mehrheit der Hypostasen) heilt die Juden (Cat. c. 3.). Wie nun dasselbe unter die Zahl fällt und nicht fällt, unterschieden ist der Hypostase nach, und doch nicht getheilt in Beziehung auf das Substrat (ὑποκείμενον), davon ist mehr eine Ahnung möglich, als ein deutliches Aussprechen. Daß eine Mehrheit von Hypostasen in Gott sey, leitet er zuvörderst ab (Cat. M. 1. 2.): Niemand leugnet, daß Gott nicht ohne Aeußerung oder Wort sey. Daraus wird sich ableiten lassen, daß Gott, weil er nicht ohne Wort ist, einen Logos haben muß (λόγον ἔχειν τὸν μὴ ἄλογον). Zwar findet sich auch bei Menschen das Wort, ohne daß darum von Logos die Rede ist. Allein das Wort muß doch derjenigen Natur angemessen gedacht werden, von der es ausgesagt

wird, und wird bei Gott einen höhern Sinn haben, bei uns einen durch die Endlichkeit unserer Natur herabgestimmten: wie das ja auch gilt von der Kraft, der Weisheit, dem Leben, welche alle auch uns zukommen, aber nur in beschränktem Maaß. Unsrer Natur gemäß nun ist unser Wort ein zerstiebendes (ἀπαγής). Aber ist vom Worte Gottes die Rede, so wird man nicht annehmen dürfen, es habe nur in der Bewegung des Sprechenden sein momentanes Daseyn, um sofort wieder zu vergehen: vielmehr wie das Wort unseres vergänglichen Wesens vergänglich ist, so hat das unveränderliche und ewige Wesen ein ewiges und durchaus Bestand habendes Wort. Aber von der Ewigkeit des göttlichen Worts ist fortzugehen zu seiner Lebendigkeit, denn es kann nicht nach Art der Steine unbeseelt gedacht werden, vielmehr besteht es so sehr körperlos und geistig, daß auch sein Bestehen aufhörte, wenn es nicht lebte. Als geistig ist es ferner einfach zu denken und nicht zusammengesetzt, woraus sich ergibt, daß es nicht blos Theil am Leben und in einem andern sein Bestehen hat: denn mit dem Letztern wäre Zusammensetzung gegeben. Da es nun nicht zusammengesetzt ist, sondern einfach, so muß es auch das Leben in sich selbst seyn (αὐτοζωὴν εἶναι τὸν λόγον). Ist das göttliche Wort aber ein lebendiges, so kann es auch beschließen oder Entschlüsse fassen: und diese Fähigkeit (προαιρετικὴ δύναμις) wird auch nicht eine ohnmächtige seyn, sondern ausgerüstet mit Macht. Der allmächtige Wille dieses Wortes nun, stets zum Guten und nie zum Bösen gewandt, kann auch ausführen alles Gute, was sein Beschluß ist. So ist Alles durch den Logos geschaffen: dieser kann was er will, will aber nur das Gute, das Vollkommene und Weise (vgl. Rupp, Gregor v. Nyssa S. 168 ff.).

Was nun aber weiter das Verhältniß des Logos zum Vater anlangt, so fährt er fort: das Wort ist verschieden von dem, dessen Wort es ist, es ist gewissermaßen einer von den Verhältnißbegriffen (τῶν πρός τι λεγομένων ἐστίν), denn das Wort weist auf einen Sprechenden und so ist Judaismus ferngehalten. Auch das menschliche Wort ist etwas An-

deres als der Geist, und doch nicht davon getrennt, nicht ganz dasselbe: denn das Wort bringt den Geist (νοῦς) zur Erscheinung (ἄγει εἰς τὸ ἐμφανὲς) oder Offenbarung. Sonach sieht Gregor in dem Verhältniß zwischen Vater und Sohn eine innere Selbstoffenbarung Gottes. Das Wort ist durch sein selbständiges Bestehen von Demjenigen, durch welchen es ist, unterschieden, aber dadurch, daß es dieselben Eigenschaften hat, wie Gott (z. B. Güte, Macht, Weisheit u. s. w.) ist es der Natur nach Eins mit Gott (Cat. M. c. 2.). Sagt man uns: wenn ihr drei Hypostasen zählt, warum zählt (d. h. also auch: hypostasirt) ihr nicht auch die andern Eigenschaften, sondern sagt: Eine Macht, Eine Güte? so antworten wir: weil wir Eine Gottheit wollen, die Eigenschaften zusammen aber drücken erst diese Gottheit aus, oder das göttliche Wesen. Da wir das göttliche Wesen nur aus seinen Werken und Offenbarungen kennen, so mag man auch sagen: unter der Gottheit, wie sie für uns ist, sey die göttliche Thätigkeit (ἐνέργεια) zu verstehen. Aber auch diese kommt (wie die göttlichen Eigenschaften) stets allen drei Hypostasen zu, wenn gleich jeder auf ihre Weise (de s. trin. T. 3, 6 ff.).

Besonders kommt es dem Gregor für die Trinität auf die Unterscheidung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις an, die früher so oft vermischt wurden, weil ὑπόστασις (wie noch bei dem Nyssener ὑποκείμενον) etymologisch als identisch mit Substanz galt (Hebr. 1, 3.), οὐσία dagegen im Gegensatz gegen die bloße Vorstellung oder ein blos erscheinendes Seyn auch für die Bezeichnung der reellen Unterschiede in Gott gebraucht werden konnte; denn οὐσίαι konnten sie heißen als wirkliche Realitäten. Aber das Moment des Eigenthümlichen (ἰδικὸν, ἰδιότης) war damit noch nicht bezeichnet. Gregor nun besonders hat für diß Moment das Wort ὑπόστασις ausgesondert; braucht daher dieses nicht mehr im Sinn von οὐσία, Substanz, wie noch mit den Nicänern Athanasius häufig thut, sondern für πρόσωπον, und wechselt mit den Bezeichnungen Hypostase und Prosopon ab. Des sabellianischen Mißbrauchs wegen, den letzteres Wort erfuhr, ist das Erstere bei ihm das Wort der

strengern Sprache, denn es drückt ihm auch die reale objective Substanz des ἰδικὸν aus. [19])

In drei Schriften hat Gregor diesen Gegenstand behandelt und den schwankenden kirchlichen Sprachgebrauch festzustellen wesentlich beigetragen: in der Schrift de differentia essentiae et hypostasis (T. 3, 32 ff.), Quod non tres Dii sint (T. 3, 15 ff.), Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν (T. 2, 82 ff.). In der erstern bezeichnet er als gemeinsamen Irrthum des Arianismus und Sabellianismus die Vermischung jener zwei Begriffe. Weil die Hypostasen verschieden sind, meinen die Arianer, auch das Wesen sey verschieden, weil das Wesen dasselbe und Eines ist, meinen die Sabellianer, müsse auch Eine Hypostase seyn. Aber sie müssen wohl unterschieden werden, nämlich so: die οὐσία ist das Gemeinsame, die Hypostasen sind zu definiren als besondre Einheitspunkte der Eigenthümlichkeiten (συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων (l. c. S. 35. vgl. Basil. c. Eun. 2, S. 728.) und diese sind unter einander unmittheilbar, gehen nicht in Einer Hypostase zusammen (τὰ ἰδιώματα oder γνωρίσματα, χαρακτηρίζοντα τὰς ὑποστάσεις, ἀκοινώνητα, ἀσύμβατα l. c. S. 32.). So wenig dürfen Wesen und Hypostase verwechselt werden, daß diese sich zu jenem wie Accidentien (συμβεβηκότα) zur Substanz verhalten (περὶ κ. ἐν. S. 88.). Da nun sonach Hypostase dasjenige ist, was die Wesensgleichen (Vater, Sohn, Geist) unterscheidet, jeder von diesen aber solches ihn Unterscheidende hat, so nimmt mit Recht Gregor keinen Anstand, die Zahl anzuwenden (T. 2, 82.), aber so, daß die Eins, die in der Trinität mehremale vorhanden ist, nicht das Wesen, sondern die Hypostase ist (Quod non tres sint Dii S. 17.: Ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος διὰ τὰς ἐνθεωρου-

[19]) Das göttliche Wesen οὐσία oder ὑποκείμενον heißt ihm nicht Hypostase, obwohl nicht gezweifelt werden kann, daß er ihm dasjenige, was wir Persönlichkeit nennen, hätte zuschreiben müssen, weil diese die höchste Form der Geistigkeit ist, die Geistigkeit aber in ihrem vollen Umfang nach Gregor zum Wesen Gottes gehört. So ist dann nach seiner — in dieser Beziehung jedoch nicht weiter entwickelten Anschauung, das Eine göttliche Ich in den drei Hypostasen, in jeder aber auf andre Weise, oder eine besondre Form des Ich.

μένας ἰδιότητας ἑκάστῳ τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται, καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται, die Hypostasen können addirend gezählt werden, ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν). Aber sind nun die drei Hypostasen zählbar, mit einander unvermischbar, — (keine μίξις noch ἀνακύκλησις der Hypostasen finde statt, weil der Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten, die διαφορὰ κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν stets bleibe): sind sie οὐσίαι μερικαὶ oder genauer ist jede ἰδικὰ, ἄτομον ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον (T. 2, 83.), so fragt es sich, ob das nicht zur Dreigötterei führe? Diese Frage wird ausführlich in den zwei andern Schriften erörtert. Ablabius hatte gefragt: Petrus, Jakobus, Johannes, die auch Eine Natur haben, werden doch drei Menschen genannt, und es ist also nicht absurd, Wesensgleiche, wenn sie mehrere sind, mit dem Namen der Natur so, das diese in der Mehrzahl steht, zu bezeichnen. Und nun soll man plötzlich bei der heil. Trinität eine Ausnahme machen, und sagen, daß Vater, Sohn, Geist drei sind und von gleicher Natur, und doch sie nicht als drei Götter zählen? Die Antwort Gregors hat auf den ersten Anblick etwas Befremdliches, wurzelt aber tief in seiner gesammten realistischen Weltanschauung. Es ist ein Mißbrauch, sagt er (3, 17.), daß wir diejenigen, welche dieselbe Natur haben, als mehre dadurch bezeichnen, daß wir den Namen der Natur selbst in die Mehrzahl setzen. Das Wort „Mensch" bezeichnet doch die Natur, die allen gemeinsam ist, und diese Natur kann nur Eine seyn, es gibt nicht viele menschliche Naturen. Die Natur ist an sich keiner Vermehrung noch Veränderung fähig. Dennoch setzen wir das Wort, was die Natur bezeichnet, in die Mehrzahl und sprechen von vielen Menschen, was nicht anders ist, als wie wenn es viele Naturen gleichsam Menschheiten gäbe. Gregor protestirt also auch hier nicht gegen das Zählen überhaupt, sondern dagegen, daß die Vielheit mit dem Worte bezeichnet werde, das für die Natur ausgeprägt ist, die doch keine Vielheit seyn kann. Ganz in denselben Fehler nun verfalle man, wenn man an drei Götter denke. Der Begriff Gottes oder der Gottheit ist Einer, untheilbar, es gibt nur Ein einfaches

göttliches Wesen; die Vielheit fällt ja nicht in diß Wesen selbst hinein, sondern nur in die Hypostasen, in deren jeder das Wesen ganz ist; also darf nicht so gesprochen werden, als ob das göttliche Wesen selbst eine Vielheit wäre: es darf, wenn man nicht unwissenschaftlich reden will, nicht dem Wesen zugeschrieben werden, was nur in die Sphäre der Hypostasen fällt. Mithin soll für Vater, Sohn, Geist nicht der Begriff Gottes als ihr Gattungsbegriff behandelt werden; sondern der der Hypostase. Diß wird in mehrfachen Wendungen ausgedrückt. Das Wesen wird nicht getheilt in den drei Personen, also auch das Wort Gott nicht, denn „Gott" bezeichnet das Wesen. Die unwissenschaftliche Ausdrucksweise nun hat, wenn von Menschen gesprochen wird, wenig Gefahr, weil nicht leicht Jemand dabei an mehrere Menschheiten denken wird. Aber bei Gott muß man genauer seyn, denn spricht man von mehreren Göttern oder Gottheiten, so ist man ganz um den Gottesbegriff gekommen, so hat man gar nicht mehr Gott; denn Gott ist einfach, unwandelbar (3, 25 f.). Ja man kann sagen, bei der Menschheit geht es noch gewissermaßen an, daß das Wort Mensch, obgleich das Wesen bezeichnend, doch nicht als das sich selbst gleiche, einfache Wesen behandelt, sondern in die Wandelbarkeit gezogen und plural behandelt werde. Denn dasjenige, was in den Umfang des Begriffes Mensch fällt, ist in der That wandelbar, es sind derer, die Menschen heißen, bald weniger, bald mehr, bald diese und bald andere. So ist also, will er sagen, bei dem Menschengeschlecht in den Wechsel der Individuen gewissermaßen die Menschheit selbst hineingezogen, so daß man mit einigem Rechte auch zum pluralen Gebrauch des Wortes übergehen kann. Aber in der heil. Trias bleiben ewig dieselben Prosopa, sie bleiben ewig sich selbst gleich, dulden keine Vermehrung zur Tetras, keine Verringerung zur Dyas, kein Werden noch Ende (2, 84.). Hierin liegt nicht blos der Gedanke: der Gottesbegriff, der die Wandelbarkeit und Vielheit von Göttern durch seine Einfachheit ausschließt, erträgt es nicht, daß er Zahlen unterworfen werde: sondern es ist schon

auch zur Beantwortung der nahe liegenden weiteren Frage übergegangen: ob denn nicht die Personen der Trinität dennoch unterschieden seyen, wie z. B. menschliche Personen unter einander? Sind doch auch die einzelnen Menschen eigenthümliche Daseynsweisen der ganzen Gattung. Jene Frage wird verneint. Eine Aehnlichkeit allerdings findet statt: nämlich bei Gott und bei dem Menschen darf, wo genau gesprochen wird, nicht das Wesen und die Hypostase identificirt, und diese als jenes angesehen werden (z. B. der Sohn als ein Gott). Aber es findet auch ein Unterschied statt: und die Einsicht in diesen verbietet von einer neuen Seite, von drei Göttern zu reden. Einen Menschen können wir für sich denken; er ist besonders durch seinen Leib so in die Einzelheit der Räumlichkeit versetzt, er ist von andern äußerlich so abgesondert, daß das Zählen hier erst seinen vollen Sinn hat. Und selbst wo Mehrere dasselbe Werk betreiben, pflegt Jeder dasselbe für sich und von den Andern getrennt zu vollbringen (T. 3, 22. 25.); wie auch die Veränderlichkeit der Personen des Menschengeschlechts ihre lose Verbindung, ihre Isolirtheit bezeichnet. Aber anders ist es in Gott, weil hier die eine Hypostase gar nicht für sich kann gedacht werden, sondern nur in und mit den beiden andern, und nicht für mehr noch für weniger Raum ist; sie sind Verhältnißbegriffe, die mit einander gesetzt und geleugnet sind, ebendamit also aufs Innigste zu einer solidarischen Einheit zusammengeschlossen. [20]) Das wird nun entwickelt sowohl in Beziehung auf ihr S e y n, als ihr W i r-

---

[20]) de diff. ess. et hyp. S. 36.: Der Verfasser des Hebräerbriefes (c. 1, 3.) rede als *κατασκευάζων τὸ ἀδιαστάτως ἐπινοεῖσθαι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν.* — Ebenso ist mit dem Sohn auch schon der Vater gedacht: *ὥστε τὸν τῷ χαρακτῆρι τοῦ μονογενοῦς διὰ τῶν τῆς ψυχῆς ὀμμάτων ἀνατενίσαντα, καὶ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως ἐν περινοίᾳ γενέσθαι, οὐκ ἐπαλλασσομένης οὐδὲ συναναμιγνυμένης τῆς θεωρουμένης αὐτοῖς ἰδιότητος, ὥστε ἢ τῷ πατρὶ τὴν γέννησιν ἢ τῷ υἱῷ τὴν ἀγεννησίαν ἐπιμορφάζειν* etc. *οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατὸν, υἱὸν ὀνομάσαντα μὴ καὶ πατρὸς ἐν περινοίᾳ γενέσθαι, σ χ ε τ ι κ ῶ ς τῆς προσηγορίας ταύτης καὶ τὸν πατέρα συναναφαιρούσης.*

ken. Nach der erstern Seite erinnert Gregor daran, daß bei den Menschen nicht alle Prosopa aus Einem Prosopon sind, sondern jeder aus einem andern. Aber in der heil. Trias geht Alles von Einem Einheitspunkte aus, dem Vater, der darum auch *κυρίως* Gott heißt, [21]) weil in seiner Hypostase gleichsam die Gottheit ihren principiellen Sitz (*ἀρχή*) hat. [22]) Was aber das Wirken der Hypostasen anlangt: so geht alle göttliche Thätigkeit aus von dem Vater als dem ersten Impuls, schreitet vorwärts durch den Sohn, und vollendet sich in dem heil. Geiste. Jedes Werk geht also durch die drei Punkte *πηγή*, *ἐνέργεια*, *τελείωσις*, kein Zeitmoment trennt sie in ihrer Thätigkeit, welche Eine Bewegung und Regierung (*κίνησις καὶ διακόσμησις*) des guten göttlichen Willens darstellt. [23]) So ist auch der Sohn unmittelbar aus dem Ersten (*προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*), der Geist ist unmittelbar durch Das, was aus dem Ersten ist (Quod non tres etc. fin.). Nicht Zeit also, nicht Ort, nicht Wille, nicht Werk trennt die Personen. [24]) Hat doch nicht einmal die Zahl bei ihnen ihre volle Stelle, weil sie nämlich wesentlich zusammengehörige, in keiner Art abgesonderte Momente des ganzen göttlichen Wesens sind (T. 3, 25.). Arithmetisch addirt kann eigentlich nur werden, was *ἰδία περιγραφή* hat: diese hat nur das körperlich

[21]) Also weil er Princip ist für das Hypostatische der beiden andern, nicht für ihre göttliche Natur. Wenigstens (2, 82 ff.) sagt er: nicht durch das Gottseyn sey der Vater diese unterschiedne Hypostase (d. h. Vater), sonst wäre der Sohn nicht Gott.

[22]) T. 2, 85.: *Ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατέρος ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ το πνεῦμα τὸ ἅγ. ἐκπορεύεται. διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν, ἕνα Θεόν φαμεν.*

[23]) T. 3, 22.: *Πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα, καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. Διὰ τοῦτο εἰς πλῆθος τῶν ἐνεργούντων τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ διασχίζεται.*

[24]) T. 2, 85.: *Οὔτε γὰρ χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος, οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει οὐδενὶ τοιούτων, οἷά περ θεωρεῖται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· ἢ μόνον, ὅτι ὁ πατὴρ πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ υἱός* etc.

Begrenzte: also kann das Göttliche nicht gezählt werden. Gregor braucht daher auch den Ausdruck, der die Hypostasen (die *συμβεβηκότα*) auch wieder — ohne Vermischung mit dem Wesen, näher mit demselben zusammenschließt: die göttliche Natur ist einfach, sie hat aber den Unterschied an sich selbst (*διαφορὰν δὲ πρὸς ἑαυτὴν ἔχει*), wie er für die Majestät der göttlichen Natur sich ziemt (c. Eun. 1, 342.). Was er dabei sich denke, dürfte aus einer andern Stelle deutlich werden (de differ. etc. S. 33. 34.). Die Trinität, sagt er hier, gebe uns ein Räthsel: eine verbundne Unterschiedenheit (*διάκρισις συνημμένη*) und eine Verbundenheit im Unterschied (*διακεκριμένη συνάφεια*). Wiefern nun der Unterschied nicht trenne die Einheit, und diese nicht vermische das Eigenthümliche (*τῶν γνωρισμάτων τὸ ἰδιάζον*), dafür bringt er ein schönes Bild vor. Der Regenbogen ist eine Widerstrahlung des von der Sonne ausgegangenen, aber auch zu ihr zurückgebeugten Lichtes. Dem Licht entspricht das göttliche Wesen. Ein Licht ist im Regenbogen und im Sonnenlicht, aber in dem reichen Farbenschein des Regenbogens kommt gleichsam das an sich Eine Licht zur Blüthe. Das eine Licht zerstreut sich darum nicht in viele Lichter: sondern die Farben des Regenbogens bleiben in einer Einheit zusammengehalten, und gehen, obwohl bestimmt von einander unterschieden, doch unmerklich in einander über. So nun bilden auch die Hypostasen gleichsam die Blüthe des Einen göttlichen Wesens; ihre Eigenthümlichkeiten strahlen hervor wie bei dem Regenbogen, von jedem der Drei, die wir in der heil. Trias glauben, aber ein Unterschied des Wesens des Einen vom Andern wird an keinem wahrgenommen, sondern in der Einheit des Wesens strahlen jedem seine eigenthümlichen Erkennungszeichen (*γνωριστικαὶ ἰδιότητες*). [25])

[25]) T. 3, 36.: Ὥσπερ τοίνυν ἐν τῷ ὑποδείγματι (sc. τῆς ἴριδος) καὶ τὰς τῶν χρωμάτων διαφορὰς φανερῶς διαγινώσκομεν, καὶ διάστασιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον οὐκ ἔστι τῇ αἰσθήσει λαβεῖν, οὕτω μοι λόγισαι δυνατὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν θείων δογμάτων ἀναλογίσασθαι, τὰς μὲν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητας, ὥσπερ τι ἄνθος τῶν κατὰ τὴν ἴριν προφαινομένων ἐπαστράπτειν ἑκάστῳ τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι πεπ

So zeigt auch hier die genauere Betrachtung, daß von Tritheismus keine Rede seyn könne; es ist unrichtig, daß Gregor die hypostatischen Unterschiede der Trinität so denkt, wie sich zwei Menschen von einander unterscheiden, denn vielmehr reducirt sich der ganze Unterschied zwischen Vater und Sohn darauf, daß jener das *αἴτιον*, dieser das *αἰτιατὸν* sey (*π. κ. ἐ.* S. 85.), während die Unterschiede der wirklichen Menschen von einander weit tiefer gehen. [26]) Es darf dabei nicht vergessen werden, daß Gregor so wenig als seine Zeit überhaupt als den Mittelpunkt der Person das Ich ansieht. Sondern die menschlichen Prosopa werden ihm durch die *περιγραφὴ* gebildet oder die Umschriebenheit der menschlichen Natur, und durch das *ἰδικὸν*, das Princip der Individuation oder die Eigenthümlichkeit. Die Menschen sind *ἄτομα* durch beides zusammen. Als Ich werden diese *ἄτομα* nicht bezeichnet, sondern nur als Einheitspunkte der Eigenthümlichkeiten, die den Einen vom Andern unterscheiden (3, 35.: *συνδρομὴ τῶν*

στευμένων· τῆς δὲ κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητος μηδεμίαν ἑτέρου πρὸς τὸ ἕτερον ἐπινοεῖσθαι διαφορὰν, ἀλλ' ἐν τῇ κοινότητι τῆς οὐσίας τὰς γνωριστικὰς ἰδιότητας ἐπιλάμπειν ἑκάστῳ. Καὶ γὰρ κἀκεῖ ἐν τῷ ὑποδείγματι ἡ ἀπαυγάζουσα τὴν πολύχρωμον ἐκείνην αὐγὴν μία οὐσία ἦν, ἡ διὰ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος ἀνακλωμένη, τὸ δὲ ἄνθος τοῦ φαινομένου πολυειδὲς, παιδεύοντος οἶμαι τοῦ λόγου καὶ τῆς κτίσεως ἡμᾶς, μὴ καινοπαθεῖν τοῖς περὶ τοῦ δόγματος λόγοις, ὅταν εἰς τὸ δυσθεώρητον ἐμπεσόντες (l. - *πέσωμεν*) *πρὸς τὴν συγκατάθεσιν τῶν λεγομένων.*

[26]) Baur's Auffassung von Gregor l. c. S. 453. ist dadurch unrichtig geworden, daß er Hauptschriften Gregor's, die hieher gehören, nicht in Betracht gezogen hat. Diese unvollständige Kenntnißnahme von Gregor zeigt sich besonders in dem Urtheil: was er von der Einheit des „Menschen“ sage, sey augenfällig nur im Interesse der christlichen Trinitätslehre erfunden. Sie ist auch Ursache davon, daß dem Herrn Dr. Baur S. 451. „nicht ganz klar ist,“ was Gregor sagen will. Jenes Urtheil kann nur ein Beweis davon seyn, daß Baur auch von der Schrift Gregors *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* nicht Notiz genommen hat. Denn hier ist gerade dieses ein Grundgedanke, (c. 16. 17. ed. Bas. 1567.) daß die Menschheit vor Gott als Ein Mensch zu betrachten sey. Vgl. Rupp Gregor v. Nyssa, S. 175 ff.

ἰδιωμάτων). Bei den göttlichen Hypostasen ist ebensowenig die Rede von dem Ich, und um so weniger darf man den Gregor dessen zeihen, daß er drei göttliche Ichheiten lehre, als er eine Reihe von Bestimmungen, durch welche im Endlichen sich Ein Individuum vom andern unterscheidet, aus der göttlichen Sphäre ausschließt. Sind ihm die göttlichen Hypostasen gleichfalls συνδρομαὶ τῶν ἰδιωμάτων, so sind sie es ihm doch anders als z. B. bei den Menschen, wie das Bild vom Regenbogen besonders anschaulich zeigt. Das Ichseyn oder die Form des Selbstbewußtseyns hätte ohne Zweifel dem Gregor, wenn er darauf sich eingelassen hätte, als die höchste Form des Geistes überhaupt erscheinen müssen; mithin würde er dieses zur οὐσία in Gott gezählt haben (s. Anm. 19.), so daß das Ich das allen dreien gemeinsame ὑποκείμενον für ihn werden müßte. Daß die trinitarischen Unterschiede Gottes ewiges Selbstbewußtseyn vermitteln, wie wir das bei Athanasius sahen, das lehrt Gregor nicht, sondern es finden sich hieran nur einige Anklänge; so, wenn er den Logos in Gott als eine innere Offenbarung in Gott anzusehen scheint (C. M. c. 2.), so, wenn er (de different etc. S. 37.) sagt: „wie der, welcher in einem reinen Spiegel den Ausdruck seiner Gestalt betrachtet hat, so hat derjenige, welcher den Sohn erkannt, auch das Eigenthümliche der väterlichen Hypostase durch des Sohnes Erkenntniß in sein Herz aufgenommen."

Werfen wir nun einen Blick auf die durchlaufene Zeit zurück, um den Ertrag festzustellen, den sie für die höhere Seite der Person Christi gewann, so ist die Hauptsache wohl Folgendes. Die zwei Faktoren, die wahre Gottheit und die Hypostase des Höheren in Christus, von welchen jener im zweiten, dieser im dritten Jahrhundert successiv in der Kirche das Uebergewicht gehabt hatte, sollten im vierten zur Einigung und Durchdringung kommen. Gleichsam damit dieses sich richtig vollziehen könnte, traten in den neuen Sabellianern und den Arianern jene beiden Faktoren einander zu gleicher Zeit sich gegenüber. Die Ersteren haben die wahre Gottheit, die ewige, die nicht subordinirte, sondern die selbst die ἀρχή ist, aber

keine besondre Hypostase für Christus, daher der Rückfall in Doketismus oder Ebjonismus droht. Die Arianer haben die Hypostase, aber eine solche, die nur den göttlichen Namen hat und als Geschöpf stets außerhalb der Gottheit bleibt. Da beide in ihrem Gegensatz gegen einander je den entgegengesetzten Faktor ausstießen (während bei allem Wechsel des Uebergewichts jeder von beiden sowohl bei den Kirchenlehrern des zweiten als des dritten Jahrhunderts noch mit anerkannt war): so brachten sie die Folgen der Festhaltung je Eines Faktors für sich mit Ausschluß des andern zu so lebendiger und klarer Anschauung, daß die Unzulässigkeit, es zur gleich verderblichen Ausschließung des einen oder andern kommen zu lassen, also die Nothwendigkeit, beide zusammenzufassen, zur allgemeinen kirchlichen Erkenntniß ward. Aber gerade diese Zusammenfassung war es, der sich beide Häresen gleich stark entgegensetzten, wie denn beide damit auch besiegt waren. An diesem Problem nun wurde in Alexandria vom Anfang des vierten Jahrhunderts an rüstig gearbeitet, wie Petrus v. Alex., Hierakas, Alexander und Andere beweisen. Aber neben dieser Linie, die allein in der Fortbildung des Dogma begriffen und von dem Pulse desselben getrieben war, erhob sich eine andere Parthei, die strenger an dem origenistischen System festhielt, zu einer ungemeinen Bedeutung und Ausbreitung; theils weil sie mit Elementen der älteren antiochenischen Schule (des Lucian) sich verschwisterte, theils weil sie für die Einen eine Brücke zum Arianismus, für die Andern späterhin vom Arianismus her eine Brücke zu einer höhern Vorstellung von Christus ward. Eusebius von Cäsarea ist als Repräsentant dieser Parthei anzusehen, die sich lange für die wahre Mitte zwischen den Extremen ansah, da sie wirklich durch Mischung des sabellianischen und arianischen Princips eine scheinbare Einigung der zwei Faktoren, auf die es ankam, bewerkstelligte. Hätten die großen Kirchenlehrer bei dieser Scheinlösung des Problems sich beruhigt, so wäre das scharfe Auseinandertreten der Principien, das die Krisis zu bringen und die höhere Einigung anzubahnen bestimmt war, eine vergeblich ertheilte Lehre

gewesen; so hätte die Kirche statt des Fortschritts sich im bessten Fall wieder in die schillernde Gestalt des dritten Jahrhunderts zurückschrauben müssen. Ein bloßer Scheinfriede aber wäre das darum geworden, weil der semiarianische Christus nicht im Stande ist, das Werk der Versöhnung und Erlösung zu tragen, deren sich die christliche Kirche als des Werkes Christi bewußt ist. Sie muß dabei beharren, daß das innerste, das wahrhaft Göttliche in Christus offenbar und der Menschheit gegeben sey, wogegen der Semiarianismus sich dadurch als eine Scheinlösung verräth, daß sein Gottesbegriff wesentlich gleich mit dem des Sabellianismus und Arianismus ist, und die Fülle der christlichen Offenbarung so wenig wie sie bezeichnen kann. Das sieht man besonders aus der Stellung, die Eusebius gegen Marcell einnimmt. Marcell, um die wahre Gottheit des Höheren in Christus herauszubringen, setzt den Logos gleich ewig mit Gott, macht ihn, um alle Subordination auszuschließen, zu einem ἀγέννητον wie Gott; wie er auch an die Kirchenlehre mit den Arianern die Forderung stellt, wolle sie die wahre Gottheit des Höheren in Christus, so dürfe nicht der Vater allein das ἀγέννητον seyn, sondern auch der Logos. Das hatte nun freilich bei Marcell nicht blos die Bedeutung, daß der Logos wahre Gottheit haben müsse (Aseität auch ihm zukomme), sondern mit der γέννησις meinte er auch die Sohnschaft und die besondere Hypostase des Logos ausschließen zu müssen. Dem Eusebius nun scheint nicht blos das Letztere, sondern auch das Erstere sehr bedenklich. Denn wäre auch Marcell von dem Fehler der Leugnung der Hypostase frei, so würde gerade, wie Eusebius meint, diß Einführen des Logos in die innerste göttliche Sphäre eine Mehrheit von göttlichen ἀρχαὶ, d. h. Polytheismus oder doch Dualismus bringen (de eccl. theol. 1, 5. 2, 12.), woraus evident ist, daß die Hypostase des Sohnes bei Eusebius eine Gestalt hat, wie sie in das innere göttliche Wesen nicht paßt, sondern die Einheit Gottes und seines Selbstbewußtseyns aufheben müßte. Mithin kann ihm auch Christus nicht die absolute Offenbarung des höchsten Gottes selbst seyn,

sondern dieser bleibt in sich verschlossen. Daß freilich an der arianischen und semiarianischen Unmittheilsamkeit Gottes auch der Sabellianismus wider Willen participirt, es sey denn, daß er in Patripassianismus zurückfalle, haben wir gesehen.

Wie stellen sich nun hiezu die Kirchenlehrer? 1. So, daß sie mit den Arianern von der sabellianischen Substantialität (die noch in dem πλατυσμὸς der Monas bei Marcell zu erkennen ist) zu der der Causalität entschieden fortgehen, und zwar zunächst in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Gott und der Welt. Und so schließen sie alles Pantheistische aus. Alles was Welt ist, ist schlechthin verursacht von dem obersten αἴτιον, das selbst keine Ursache über sich hat. So steht alles wahrhaft Göttliche als ἀγέννητον oder genauer ἀγένητον den γενητοῖς gegenüber (d. h. der Welt). Soweit sind sie mit den Arianern Eins. Ebenso darin, daß das Höhere in Christo in der höchsten, d. h. hypostatischen Form zu denken sey, weder blos als Wirksamkeit, Einwirken, noch als Einwohnen des ganzen Gottes überhaupt, als womit Patripassianismus oder Doketismus gegeben wäre. Und deßhalb dürfe man den Unterschied zwischen αἴτιον und αἰτιατὸν, Erzeuger und Erzeugtem nicht zur Identität zusammensinken lassen. — 2. Aber statt nun mit den Arianern zu meinen, daß mit dem πρῶτον αἴτιον und der ἀγεννησία schon das Höchste für Gott ausgesagt sey, sagen sie: daß Gott Ursache der Welt ist, das beschreibt noch nicht sein Wesen (sonst wäre er ja wieder nur Weltsubstanz oder Weltkraft); und auch daß er nicht, wie die Welt verursacht ist, oder seine ἀγεννησία beschreibt noch nicht sein wahres Wesen, denn das ist eine blos negative Bestimmung. Wird doch durch die ἀγεννησία die Kette der Causalitäten nur zum Stillstande, nicht aber die Causalität zur Vollendung gebracht. Fassen auch die Kirchenlehrer die ἀγεννησία noch nicht positiv als ewige Selbstbegründung Gottes, die nur trinitarisch zu denken ist und woran auch der Sohn Antheil hat, so gehört doch hieher gerade der ebengenannte Unterschied zwischen Erzeuger und Erzeugtem, αἴτιον und αἰτιατὸν denn es liegt darin: die Causalität

habe auch im göttlichen Wesen noch eine Stelle, Gott verhalte sich zu sich selbst als Ursache und als Wirkung. Die Leerheit und abstracte Einfachheit des deistischen Gottesbegriffes verschmähen sie, und lassen es gar nicht gelten, daß das Höchste in Gott oder gar sein Wesen durch die Kategorie der Weltursache, oder des Nichtverursachtseyns könne ausgemessen werden, auch enthält ihr Gottesbegriff außer dem Causalitätsbegriff die geistigen Bestimmungen der Liebe und Weisheit. So hoch ihnen die Bedeutung des Causalitätsbegriffs der Welt gegenübersteht, so sinkt er ihnen doch, wo es sich um den Begriff des göttlichen Wesens selbst handelt, zu etwas Secundärem, oder Untergeordnetem herab. So ist es zu verstehen, wenn die Väter sagen, der Sohn ist theils gar nicht unter die Kategorie der Causalität zu stellen, nämlich er gehört nicht zu der Welt, sondern ist ἀγέννητος, theils aber leitet diese Kategorie zwar Anwendung auf ihn (er ist γεννητὸς, γέννημα des Vaters, und diß verbürgt die Einheit in den Unterschieden), aber nur eine untergeordnete, secundäre (συμβεβηκότως). Denn nicht sein Verursachtseyn ist sein Wesen, sonst könnte er ein contingens seyn, wie die Welt, die, ihren Grund außer sich habend, mit dem μὴ ὄν behaftet ist; sondern sein Wesen ist das ewige göttliche Wesen selbst, das ἀγέννητον, wie Marcell will, und mit diesem seinem absoluten Wesen verglichen ist vielmehr sein Verhältniß zu dem Vater, sein Gezeugtseyn (so ist die Causalitätskategorie bei ihm zu bezeichnen) ein Secundäres. Die γνωριστικαὶ ἰδιότητες sind συμβεβηκυῖαι in Vergleich mit dem Wesen, oder dem Gottesbegriff selbst, zu welchem der Sohn so nothwendig, wie der Vater selbst gehört. — 3. Ist nun das, was den Sohn (und Geist) zu einer besondern Hypostase macht, ein συμβεβηκὸς in Vergleich mit seinem göttlichen Wesen, ein Secundäres zu dem gemeinsamen Primären, so könnte wieder Marcell Recht gegeben scheinen, der alle Unterschiedlichkeit in Gott nur als eine momentane, um unsertwillen gesetzte, nicht aber durch das göttliche Wesen selbst verlangte ansah. Allein das ist nicht die Meinung der Kirchenlehrer, die Dreiheit in Gott zu etwas Zufälligem, etwa

von dem Willen der Monas Abhängigem zu machen. Darüber sahen wir schon den Origenes hinausstreben, die Kirchenlehrer des 4ten Jahrhunderts sind darüber entschieden hinaus (s. oben S. 901 ff.); denn sie sehen die triadische Daseynsweise Gottes als eine nothwendige Bestimmung des lebendigen Gottesbegriffes selbst an. Wir lernten auch schon sehr beachtenswerthe Versuche kennen, die Dreiheit als eine nothwendige zu construiren. Aber gerade hiefür war die unerläßliche Voraussetzung die vollkommen gleiche Würde der drei Hypostasen; und diß wird nun so bezeichnet: sie sind sich gleich im Wesen, in der Fülle der Eigenschaften, die Gottheit kommt ihnen gleich zu; sie alle sind in der Einheit des göttlichen Wesens beschlossen, von der auszugehen ist, deren ewige Diremtion also mit den durch sie gegebenen ἰδιώματα der einzelnen Hypostasen etwas für ihre gleiche Würde und Gottheit Störendes nicht mehr seyn kann; diese steht fest einmal für immer, die ἰδιώματα χαρακτηριστικὰ sind für sie etwas Indifferentes (συμβεβηκός). Keineswegs aber sind sie überhaupt etwas Zufälliges: sondern ein, wie vom Glauben der Christen, so von dem christlichen Gottesbegriffe aus, der das leblose in sich verschlossene Ὄν der christlichen Vorzeit hinter sich hat, Verlangtes. Der christliche Gott, das enthalten jene Constructionsversuche, schließt sich zunächst in sich und für sich auf (sich selbst sich gegenüberstellend, erkennend und liebend), dann auch für die Welt. Diese Höhe erstiegen weder die Arianer mit ihrem Causalitätsbegriff, noch die Sabellianer mit ihrer Substantialität, noch die Semiarianer, wie sie auch nicht aus der platonischen Philosophie, noch sonst woher aus der vorchristlichen Zeit zu holen war. Aber allerdings mußten die Kirchenlehrer, um so den Sohn als das objectivirte Göttliche dem Vater als dem objectivirenden gegenüber zu stellen, von dem Begriffe der Hypostase, wie er im dritten Jahrhundert und bei den Semiarianern häufig, bei den Arianern aber wesentlich war, etwas abbrechen. Den Arianern ist die Hauptsache die Hypostase, die ihnen wesentlich eine endliche ist, mit wie hohen Prädikaten sie die-

selbe auch zieren mögen. Die Persönlichkeit des Sohnes, so gefaßt, hat etwas Exclusives, Repellirendes an sich, und kann schlechterdings nicht ohne Paganismus, d. h. Tritheismus, mit der wahrhaft göttlichen Natur ausgestattet gedacht werden. Da verdient es nun alle Beachtung, daß von dem Stadium an, in welchem die wesentliche Gottheit mit der Hypostase zur vollen Einigung zu bringen als das klare kirchliche Problem erkannt ist, auch neue dogmatische Bezeichnungen ausgeprägt werden, um das Wort Hypostase näher und so zu bestimmen, wie es mit der Einheit der Gottheit zusammengeht. Solche Bezeichnungen sind: *διαφοραί, διακρίσεις, τὸ ἑτέρως ἔχειν, τὸ ἰδικὸν, ἰδιάζον, συνδρομαί* oder *συμπλοκαί τῶν ἰδιωμάτων*, oder *τῶν γνωριστικῶν χαρακτηριζουσῶν ἰδιοτήτων, τῆς ἰδιαζούσης ἐννοίας, τῶν ἐξαιρέτων ἰδιωμάτων, τῶν ἰδιαζόντων χαρακτήρων, σχηματισμὸς τῶν εἰδῶν*, d. h. Einheitspunkte, Sammel- oder Centralpunkte für die Merkmale, durch welche die Unterschiede gebildet werden; und von hieraus konnte von drei Principien in Gott z. B. unter dem Bilde von drei zusammenhängenden Sonnen (s. u.) die Rede seyn. Ferner: *τρόποι ὑπάρξεως, μορφαί, ἡ πρὸς ἄλληλα σχέσις τῶν προσώπων, εἴδη, ἰδιότητες.* Da der Inhalt des göttlichen Wesens, die Fülle, allen dreien gemeinsam ist: so kann sich ihr Unterschied nur auf die Form oder die verschiedenen Daseynsweisen beziehen, welche die Eine Gottheit ewig in und an sich selbst hat, und welche für Gottes Offenbarungen und deren Verschiedenheit die Voraussetzung sind. — Mit dem Allem haben diese Väter zwar keineswegs schon die Fragen erledigt, die sich hier weiter einstellen, wohl aber so viel an ihnen war, freie Bahn gemacht für eine weitere Entfaltung der christlichen Erkenntniß. Das hätten sie aber nicht gethan, sondern jede fernere Regung des christlichen Gedankens hätten sie durch Vorhaltung eines absoluten Mysteriums erstickt, wenn sie, wie noch Manche zu meinen scheinen, den arianischen, oder auch nur semiarianischen Begriff der Hypostase sich angeeignet hätten, ebendamit aber auch das Problem, daß 3 nicht mehr als 1 sey. In der That aber haben sie ebensosehr dagegen protestirt, die Hypostasen nach

der Seite ihres Wesens oder der Gottheit der Zahl zu unterwerfen, als die ganze Gottheit selbst, obwohl sie die Unterschiede ewig an sich hat. Sie eifern ebensosehr gegen die Abstractheit und Exclusivität der Monas, die dadurch zu etwas Endlichem wird, als gegen die endliche Abgrenzung (περιγραφή) der Hypostasen, womit sie offenbar die letztern dem göttlichen Wesen und einander näher rücken, als der Arianismus es kann, ohne doch mit dem Sabellianismus die Unterschiede nur nach der Weltseite hin zu verlegen oder zu verschiednen Thätigkeiten im beßten Falle Daseynsweisen Gottes in der Welt zu machen.

Allerdings aber muß man zugeben, daß auch die Trinitätslehre der nicänischen Kirchenlehrer noch Manches vermissen läßt. Vor Allem dieses, daß der Vater nicht blos als der logische Anfangspunkt des trinitarischen Prozesses, sondern nicht selten als die Wurzel und der Quell aller Gottheit gedacht, und mit der Monas identificirt ist. Damit hat er unwillkürlich ein Uebergewicht, das den Sohn und Geist ihm subordiniren muß. Allein es gehört eine große Verkennung des kirchlichen Geistes im vierten Jahrhundert dazu, um die Subordination des Sohnes und Geistes, die an sich hierin liegt, als das Beabsichtigte, ja „als die Eine wesentliche Bestimmung anzusehen, gegen welche alle andere Bestimmungen zurücktreten müssen." [27]) Da vielmehr diese Kirchenlehrer gleichmäßig allem Arianischen widerstehen und offenbar vor Allem Das betonen, daß der Sohn und Geist gleichen Wesens, gleicher Ehre und Herrlichkeit mit dem Vater, gleich ewig mit ihm sey, und ihnen gar kein Vorzug, den der Vater habe, fehle; da sie sogar bis zu dem Satze fortschreiten: das Causalitätsverhältniß zwischen Vater und Sohn ordne diesen dem Vater nicht unter, über das Gewordne sey der Sohn so weit erhaben als der Vater, und wenn unter dem Causalitätsverhältniß das verstanden werde, daß das Ursächliche außerhalb der Wirkung sey, so sey auch nicht einmal

---

[27]) Baur l. c. S. 468.

die Causalität auf den Sohn anzuwenden (vgl. Basil. c. Eun. 1, 715. D.); wenn überhaupt die Kirchenlehrer darauf bestehen, daß dasjenige, worin sich die eine Hypostase von den andern unterscheide (was also ihr eigenthümlich sey, den andern aber nicht), nicht unter die Kategorie des Habens (ἕξις) und des Beraubtseyns (στέρησις) fallen könne, keinen Vorzug aussage, sondern nur das eigenthümliche Seyn, das in allen dreien gleicher Würde wie auch gleich göttlich sey: so ist jenes Uebergewicht, das der Vater als Monas behält, nicht als das Beabsichtigte, sondern als der unbewältigte Rest der Vorstellungen des dritten Jahrhunderts anzusehen. Der Historiker hat daher an diesem Punkte, wenn er den lebendigen Puls in der Gesammtbewegung des Dogma nicht mißverstehen will, die Aufgabe zu erkennen, die der nächsten Zeit vorbehalten bleibt, und die völlige Ausscheidung der alten heterogenen Elemente verlangt. Daß die völlige Gleichstellung der Hypostasen das kirchliche Gesammtbestreben ist und bleibt, zeigt nicht blos der nachfolgende Gang der Trinitätslehre, wo durch die περιχώρησις der drei Personen ineinander, sowie in der lateinischen Kirche durch die Lehre von dem Hervorgang des Geistes nicht blos aus dem Vater, sondern auch aus dem Sohn jene Gleichstellung der Hypostasen sich immer vollständiger vollzog; sondern das ist schon im vierten Jahrhundert besonders daraus evident, daß nirgends die subordinatianische Consequenz, die allerdings an sich in jenem Satze liegt, gezogen wird: wohl aber die gesammte sonstige deutlich ausgesprochene Anschauungsweise die Ziehung derselben ausdrücklich verwehrt. So ist jener Satz ein schon absterbender Rest des alten subordinatianischen Erbes aus dem dritten Jahrhundert, bereits niedergehalten durch die Entwicklung der Wesensgleichheit, des wahren und bleibenden, urchristlichen Erbes. Es ist auch deutlich zu sehen, was jenem Satz noch sein Daseyn fristet. Er hat apologetische Bedeutung: er soll nämlich dem Nachweis dienen, daß trotz der Dreiheit der Personen doch die Einheit bewahrt bleibe, indem Sohn und Geist aus dem Einen Vater seyen und zu ihm zurückkehren.

Allein wenn das Beweismittel nicht genügt, so wird, sobald das treffendere gefunden ist, z. B. die Immanenz der Personen ineinander, dieses um so bereitwilliger ergriffen werden, als ja schon die Kirchenlehrer dieser Zeit in dem Vater für sich nicht die ganze Gottheit sehen, mithin nicht in dem Sinne ihn die Quelle aller Gottheit nennen, als ob die andern Hypostasen nur Theile von ihm, dem Ganzen (vgl. Eusebius) wären, was doch seyn müßte, wenn die Einheit Gottes dadurch sollte gewahrt seyn, daß der Vater der Quell aller Gottheit sey. Sondern es ist dabei zweierlei nicht zu übersehen. Die Späteren jener Väter erreichen schon den Satz: der Vater ist nicht Quell und Wurzel der ganzen Gottheit, Sohn und Geist haben nicht die Gottheit von dem Vater, sondern nur die Hypostase; denn das Wesen ist ein und dasselbe in allen. Die Gottheit ist das Gemeinsame, was in den drei Personen gleich ewig ist. Zweitens: Die Kirchenlehrer unsrer Zeit sagen zwar, es könne keine der Personen gedacht werden ohne die andre, sondern jede weise so auf die andere, daß der Gottesbegriff erst als trinitarischer vollkommen erfaßt sey. Aber wenn nun auch sonach das Verhältniß der drei zum göttlichen Wesen völlig das gleiche ist, so bleibt doch noch die Frage übrig, wie verhalten sich die Drei zu einander, sofern sie doch auch von einander unterschieden oder hypostatisch sind? Und hier haben sie ihr gutes Recht, vom Vater den Ausgangspunkt zu nehmen, damit nicht die drei als drei von einander völlig unabhängige nur durch das gemeinsame Wesen verbundene Effulgurationen dieses göttlichen Wesens angesehen werden; denn damit hätten wir drei Atome, Individuen, ohne inneren Zusammenhang, und die Einheit würde zum nominalistischen Gattungsbegriff, oder es käme das zu Grund liegende göttliche Wesen zu der Selbständigkeit, die es im Tetradismus hat. Nach dieser Seite also sind die Kirchenlehrer in ihrem guten Recht, wenn sie den Vater als Quellpunkt des die Hypostasen setzenden Prozesses ansehen. Denn logisch muß der Vater die erste Hypostase bleiben. So daß tadelnswerth nur bleibt, wenn

sie dann und wann im Widerspruch mit den Sätzen, welche sagen, daß nicht der Vater für sich der ganze Gott sey, sondern der trinitarische, doch den Vater zur Monas machen. Wiewohl auch dieses darin einige Entschuldigung hat, daß sie nie sagen: der Vater für sich sey die Monas, sondern der Vater, sofern er nicht abstract, sondern in seiner Wirklichkeit gedacht ist, oder als Princip und Ausgangspunkt des hypostatischen Prozesses gedacht werden muß, also sofern er die zwei andern Hypostasen von der Gottheit nicht ausschließt, sondern so in sich befaßt, daß er selbst nicht Vater wäre, wenn er nicht ewig den Sohn hätte und Princip des Geistes wäre.

Der zweite Mangel liegt darin, daß diese Kirchenlehrer, was Hypostase sey, mehr negativ als positiv angeben. Das Positive ergibt sich am sichersten, wenn man darauf achtet, was sie für die Christologie verlangen. Unstreitig ist die Grundvoraussetzung, daß Gott in Christus nicht blos als eine bewegende Kraft, noch als bloße Thätigkeit (Action), sondern als bewußte, bleibende und vom Vater unterschiedene Daseynsweise der Gottheit aufgefaßt werde. Es ist also darum zu thun, daß in der Menschwerdung der höchste Gott selbst gegenwärtig unter den Menschen sey, nicht das Höchste zurückbehaltend, sondern rückhaltslos sich selbst der Menschheit in Christus mittheilend. Da nun aber der Patripassianismus in seiner Verwerflichkeit erkannt ist, so stellt sich die Frage ein: wie der Unterschied Gottes des Nichtmenschgewordenen von Gott dem Menschgewordenen zu bestimmen sey, ohne entweder Gottes Einheit, oder das christologische Interesse zu verletzen? Diese Frage ist durch das Nicänum noch nicht erledigt, sie ist es auch nicht durch die Kirchenväter unseres Jahrhunderts. Statt nun aber [28]) darüber zu klagen, daß über den Begriff des Hypostatischen sich die klare, runde Antwort noch nicht sofort einfindet, wird es richtiger und gerechter seyn, das rüstige Suchen dieser Männer die man doch als „große" anerkennt, nicht zu übersehen, wo sich dann zeigen dürfte, daß sie für

---

[28]) Wie Baur l. c. 441—470.

die Aufgabe, die sie sich setzten und setzen mußten, allerdings wie schon aus dem Obigen erhellt, das Ihrige sattsam geleistet haben.[29]) Es ist durch sie der pantheistische und deistische Gottesbegriff oder der heidnische und jüdische Irrthum ausgeschlossen, für die Christologie aber nach der göttlichen Seite

[29]) Baur freilich stellt ihnen eine ganz andre Aufgabe, als diejenige ist, die sie verfolgten, und verfolgen mußten. Nach seiner Meinung hätten sie die Welt als den Sohn Gottes bezeichnen sollen, und da sie Das nicht thun, vielmehr Dieses als heidnisch von sich weisen, so ist für ihn nothwendig das zweite und dritte Jahrhundert schon weiter, als das vierte. Denn jene Zeit hatte den Unterschied Gottes von der Welt noch nicht rein gewonnen; in dem Sohne war Vielen die Welt noch unmittelbar oder physisch eins mit Gott. Und noch vollkommener hatte diese Einheit Gottes und der Welt schon im zweiten Jahrhundert der heidnische Philosoph Celsus. Da nun die Kirche in der Geschichte ihrer Trinitätslehre darauf ausgeht, neben dem jüdischen Gottesbegriff auch den heidnischen zu überwinden, vor Allem den Gottesbegriff in sich selbst zu vollenden, und dann erst die Welt (weil sie nicht zum Wesen Gottes an sich selbst zu rechnen sey), aus dem Willen des in sich vollendeten Gottes abzuleiten: so ist für Dr. Baur die gesammte weitere Trinitätslehre Eine große Verirrung. Das Nicänum hat den Gottesbegriff der Hellenen ausgeschlossen und so ist nach seiner Meinung die Kirche von nun an auf falscher Fährte, kaum daß einige Häretiker noch von Weitem das Wahre sehen, und einige Kirchenlehrer, wenigstens unter Anwendung von Suggestiv-Fragen erwünschtere Laute vernehmen lassen. Daß damit für den Historiker zum voraus eine polemische Stellung zu dem Mittelpunkte des Strebens der Kirchenlehrer gegeben ist, bedarf kaum der Erwähnung; es erklärt sich auch hieraus hinlänglich, wenn bei solcher Stellung zur Sache gleichsam eine perennirende Verstimmung gegen die gesammte Arbeit der Kirchenlehrer (d. h. aber eine Unzufriedenheit mit dem ganzen Gang der Geschichte) hervortritt, die der reinen Auffassung des Sachverhaltes nicht nützen kann. Darauf muß es ankommen, in den Mittelpunkt des Strebens der Kirchenväter eingehend, historisch zu begreifen, warum ihnen auch der heidnische Gottesbegriff nicht genügte noch genügen konnte, ferner diesen Gottesbegriff der heidnischen Philosophie in seinen endlosen Widersprüchen zu betrachten, und also nicht hier die Kritik ruhen, sondern derjenigen Kritik die Ehre zu lassen, die so großartig von der Geschichte vollzogen ward. Behandelt man

Dasjenige gewonnen, was die nothwendige Voraussetzung ist, wenn in Christus die absolute Einigung des Göttlichen und Menschlichen gedacht werden soll, und dieses Ziel haben sie auch, dem Heidenthum wie dem Judenthum gegenüber, mit Bewußtseyn verfolgt (vgl. Gregor v. Nyss. Cat. M. T. 2,

---

dagegen jenen ethnischen Gottesbegriff, ohne weitere Begründung, ohne ihm auch nur eine wesentlich neue Wendung zu geben, als den selbstverständlich wahren, so nimmt man damit einen Standpunkt ein, der zwar in sich zu widerspruchsvoll ist, um darin wirklich heimisch seyn zu können, aber doch gerade dazu hinreicht, der Betrachtung der Geschichte der Trinitätslehre ihren Standpunkt außerhalb der Sache anzuweisen; womit dann von selbst gegeben ist, daß die Kritik der einzelnen dogmengeschichtlichen Gestalten nicht mit der geschichtlichen Selbstkritik des Dogma's und dem positiven Fortschritte identisch wird, sondern mit dem Urtheil der Geschichte sich auf allen Punkten, wo die Kirche urtheilt, in Conflikt setzt, der Sache selbst aber äußerlich bleibt. Die Sache vom Mittelpunkt der Bewegung aus angesehen, erscheint jenes Verfahren nur darin stark, das Zusammengehörige erst auseinander zu schauen, und dann durch Vereinzelung zu schlagen. Ein auffallendes Beispiel hievon gibt Dr. Baur l. c. S. 443 — 470., wo er die drei Männer, den Basilius, Gregorius v. Naz. und von Nyssa, bald diese, bald jene Seite allein hervorkehrend, zuerst zu Tritheiten macht, dann zu Monarchianern oder Sabellianern, und endlich dabei stehen zu bleiben scheint, daß sie Subordinatianer seyen. Vom angeblichen Subordinatianismus ist schon die Rede gewesen (S. 929.). Aber auch, was die beiden andern Vorwürfe anlangt, so sollte man meinen, es müßte wenigstens diese Männer die eine Anklage zum voraus vor der entgegengesetzten andern schirmen, zumal wenn doch Dr. Baur selbst an mehrern Stellen seine Achtung vor der Größe ihres Geistes bezeugt. Es gelingt ihm oft so glücklich, bei den Häretikern das widersprechend Scheinende zusammen zu schauen; diß berechtigt zu der Frage: ob die zum voraus eingenommene Stellung zu der kirchlichen Entwicklung oder der Sachverhalt daran Ursache sey, wenn in jener nur Widersprüche gefunden werden, und bei den kirchlichen Männern nicht einmal der Versuch gemacht wird, das widersprechend Scheinende zusammen zu schauen, den festen Zielpunkt und den unbeweglichen Kern ihrer Meinung von dem Beweglichen, zum Theil noch Wechselnden zu unterscheiden, und so ihr Streben in seinem Mittelpunkt zu erfassen? Um so mehr ist die Schuld davon, daß diese Männer als

43 ff. Gregor v. Naz. Or. 33. und die Homilie bei Athanas. adv. Sabell. Gregales, die auch in Basilus Opp. T. I. 518 ff. zu lesen ist). So bestimmt sie ferner wie mit Einem Munde bezeugen, daß Gottes Wesen Tiefen habe und zwar unergründliche, so bestimmt behaupten und erstreben sie auch ein

Tritheiten und als Sabellianer zugleich erscheinen, in der Hauptsache gar nicht die ihrige, da Dr. Baur nur durch unzulässige Ausdeutung der Sätze, die von der Verschiedenheit der Hypostasen und von der göttlichen Einheit reden, sie so, wie er thut, darzustellen vermocht hat. Erlaubt man sich, den wichtigen Begriff der ἰδιότης (Eigenthümlichkeit) bei den Hypostasen als Eigenschaft zu übersetzen, während diese Männer die göttlichen Eigenschaften ποιότητας nennen und unermüdlich wiederholen, daß alle ποιότητες jeder der Hypostasen zukommen, nicht aber die ἰδιότητες, so ist es unschwer, sie zu Sabellianern zu machen. Und ebenso, wenn man aus dem Bilde des Basilius vom Regenbogen (vgl. Baur l. c. S. 469.) sich den Schluß erlaubt, wie das Eine Licht im Regenbogen in verschiednen Farben erscheine, so „erscheine" also Gott verschieden in den drei Personen, während doch nichts hindern kann, anzunehmen, Basilius habe die verschiednen Farben des Regenbogens als objectiv verschiedne Daseynsweisen des einen Lichtes angesehen. Dabei wird völlig vergessen, daß auch Gregor v. Nyssa diß Bild gebraucht, ferner wie stark z. B. Basilius (Ep. 52.) verlangt, daß man nicht blos gegen die Arianer zu Felde ziehe, sondern auch die Sabellianer noch förmlich verwerfe. Und ganz dasselbe Verfahren muß D. Baur anwenden, um sie zu Tritheiten zu machen, sowohl in Betreff des Bildes von den drei Sonnen, als der Vergleichung mit der Vielheit in der einen Menschheit. Denn auch hier kommt es nur darauf an, die Anwendung des Bildes weit genug auszudehnen, und wenig genug die beigefügte Begrenzung der Aehnlichkeit, überhaupt dasjenige zu beachten, wofür das Bild Bild seyn soll, so läßt sich ohne Mühe Tritheismus daraus ableiten, nur daß damit Dasjenige dann nicht stimmt, was nicht bildlich, sondern begriffsweise von all diesen Kirchenlehrern mit dem Worte ἰδιότης bezeichnet wird. Von der letzten Vergleichung bei Gregor v. Nyssa war schon die Rede (S. 195 ff.). Nimmt man die verschiedenen Aussagen Gregors von Nazianz zusammen, so kann endlich auch bei ihm aus dem Bilde der drei Sonnen noch nicht auf Tritheismus geschlossen werden. Denn der Sinn seiner Worte ist nicht, daß die drei Hypostasen drei unabhängig und iso-

Wissen von Gott durch seine Offenbarung und der Vorwurf ist unbegründet, daß sie in ein platonisirendes, oder genauer neoplatonisches Nichtwissen von Gott sich flüchten. Daß Gott dreieinig ist, das soll nicht blos geglaubt, sondern auch erkannt seyn (vgl. Gregor Naz. *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ*

---

lirt von einander dastehende Sonnen sind, sondern gegen den Tritheismus wird gerade in der Rede, die diß Bild enthält (or. 31, 14. *περὶ πνεύμ. ἁγίου* ed. Bas. S. 222.), protestirt. Nicht auf die Isolirung ist in dem Bilde das Gewicht zu legen, sondern unmittelbar zuvor heißt es: „was haben wir mit Dreigötterei oder Zweigötterei zu schaffen? Wir haben Einen Gott, denn wir haben Eine Gottheit, und was daraus ist, das hat seine Beziehung zu der Einheit (*πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται*). Denn das eine ist nicht weniger Gott und das andere nicht mehr, keines ist früher, noch später; sie sind nicht zerschnitten in Beziehung auf den Willen, nicht zertheilt in der Kraft, noch läßt sich irgend etwas von demjenigen, was den getheilten Dingen zukommt, auch hier antreffen (*οὐδέτι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει κἀνταῦθα λαβεῖν ἐστιν*), sondern, um es kurz zu sagen, die Gottheit ist ungeschieden in den von einander Unterschiedenen (*ἀμέριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις ἡ θεότης*)," worauf die Stelle folgt: *οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις*. Diß Bild soll also, wie er selbst sagt, nicht eine Zertheilung der einen Gottheit ausdrücken, sondern sein Sinn ist: Ein Licht ist in den drei Sonnen (die *θεότης*), und außerdem sind die drei unter sich innigst geeinigt, denn sie hängen an einander, oder nach dem Vorherigen, von einander ab, und sie strahlen in einander. Diß Bild selbst hat also den Sinn: die Drei seyen verschiedne Einheitspunkte, Centra, für alles das, was zum göttlichen Wesen überhaupt gehört d. h. für die göttlichen Eigenschaften; diß göttliche Wesen aber sey, wenn gleich in jeder der Hypostasen auf andre Weise, doch in jeder ganz und ungetheilt; so daß, die Worte in ihrem Zusammenhang gelesen, damit gar nichts anderes gesagt ist, als was auch in dem gewöhnlichen Gleichniß liegt: der Sohn sey des Vaters vollkommenes Ebenbild, oder stehe ihm als der lebendige Spiegel gegenüber. Daß diß die richtige Auffassung sey, wird über allen Zweifel erhoben durch das folgende Capitel (c. 15.). Er läßt sich einwenden: haben nicht auch die Heiden, wenigstens die Verständigeren, Eine Gottheit und doch viele Götter, wie auch Eine Menschheit ist und doch viele Menschen, d. h. die

θεότητος ed. Basil. S. 193.). Die Erkenntniß davon soll aber primitiv aus der religiösen Erfahrung stammen und durch die Schrift vermittelt seyn. Ausdrücklich bezeichnen sie es als eine mögliche, ja nothwendige Leistung, daß in Beziehung auf die Nothwendigkeit, Gott trinitarisch zu denken, der Glaube

---

Einheit und Selbigkeit des Wesens, der *θεοτης*, sichert euch Christen noch nicht vor Polytheismus. Er antwortet: *Ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν· τὰ δὲ καθ' ἕκαστον πλεῖστον ἀλλήλων καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα. Ἡμεῖς τε γὰρ οὐ σύνθετοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετοι καὶ ἀλλήλοις καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, οὐδὲ ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας καθαρῶς μένοντες οἱ αὐτοί, — ἀλλὰ καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἀεὶ ῥέοντές τε καὶ μεταπίπτοντες.* Und ähnlich verhält es sich mit den heidnischen Göttern, sie sind veränderlich, streiten mit sich und mit den ersten Ursachen. Aber nicht also wir. Sondern jede der Hypostasen hat die Einheit (*τὸ ἓν ἔχει*) nicht minder, wenn man auf dasjenige sieht, was mit ihr zusammen ist (die andern Hypostasen, *τὸ συγκείμενον*), als wenn man auf sie selbst achtet; und zwar durch die Dieselbigkeit des Wesens und der Macht (c. 16.). Dabei ist noch zu vergleichen, was er über den Gebrauch von Gleichnissen überhaupt sagt (z. B. c. 11.). Wenn dagegen Athanasius or. c. Ar. 3, 15. sagt: Wir haben nicht das Bild von drei Sonnen gebraucht, sondern das von der Sonne, ihrem Abglanz u. s. w., so verwirft er damit nicht das, was Gregor mit jenem Bilde will, sondern nur eine Wendung desselben, die auch Gregor nicht billigen würde, nämlich die Isolirung der Drei, während er in der Stelle von der Einheit reden will (vgl. c. Ar. 3, 4.). Ganz ähnlich, wie derselbe Gregor das Bild der Sonne, des Strahls und des Lichtes, des Urquells, des hervorsprudelnden Quelles und des fließenden Stromes nicht überhaupt, sondern nur in der Beziehung verwirft, wenn dadurch die hypostatische Verschiedenheit wollte verwischt werden; daher er auch anderwärts wieder unbedenklich dieser Bilder sich bedient. Er findet sie wohl genügend, um die Einheit des Wesens, aber nicht, um die *ἰδιότητας* der verschiedenen Hypostasen zu bezeichnen. Mit Recht hat auch schon Gaß darauf aufmerksam gemacht, daß beide Gregore (Naz. or. 35. Nyss. c. Eun. 2. 6. vgl. T. III. S. 22. ähnlich wie Athanasius T. I, 530. II, 5.) unter „Gott" nicht blos das gemeinsame Wesen der Hypostasen, sondern auch das „göttliche Gesammtbild" (das *ἄνθος* des Wesens), was Wesen und Hypostasen umfaßt, den trinitarischen Gott verstehen.

zur Gnosis werde. Nur das „Wie" des Hervorganges des Sohnes und Geistes sey unergründlich; wiewohl auch hier die Erkenntniß immer näher kann gerückt werden, da wir nach ihnen wohl sagen können, wie derselbe nicht zu denken sey, was schon ein gewisses positives Wissen voraussetzt. Andrerseits aber verdient auch ihre Nüchternheit und Mäßigung alle Anerkennung; sie beweist die Ungerechtigkeit des entgegengesetzten fast häufigeren Vorwurfes, nämlich den eines zu weit gehenden Formulirens und Dogmatisirens; sie erlaubt ihnen

Am besten gelingt ihnen dieses in Beziehung auf die göttliche Thätigkeit; diese fassen sie beharrlich als eine einige, ungetheilte Gesammtwirksamkeit Gottes auf; Gott also ist ihnen Eine handelnde Persönlichkeit, obgleich sie, wenn man von Athanasius (s. o. S. 901. f.) absieht, darauf sich nicht einlassen, ob diese Eine Persönlichkeit durch die Hypostasen constituirt wird, oder wo das göttliche Ich seinen Sitz habe, ob in dem Wesen, abgesehen von den Hypostasen, oder in ihm, sofern es zu diesen sich explicirt. Richten wir an diese Väter Fragen, wie die: ob das gemeinsame Wesen, die Basis der Hypostasen, selbstbewußter Geist, oder Ich sey; oder ob jede der Hypostasen ein besonderes Ich bilde; oder endlich ob der Gottheit ewig aus ihren Hypostasen gleichsam als Gesammtbewußtseyn der Unterschiede das absolute Selbstbewußtseyn resultire: so stehen sie uns nicht Rede auf solche Fragen, wie denn schon mehrfach die „Ichheit" als ein Begriff der neuern Zeit zu bezeichnen war, ὑπόστασις aber, ja auch πρόσωπον mit unserm Begriff des „Ich" keineswegs zu identificiren ist. Höchstens läßt sich aus den Sätzen dieser Väter diviniren, auf welche Seite sie sich würden geschlagen haben, wenn jene Fragen in ihren Gesichtskreis hätten treten können. Unbedenklich antworten wir in dieser Beziehung, Athanasius und Hilarius würden sich für das Letzte entschieden haben, denn bei ihnen bleiben am wenigsten die Hypostasen συμβεβηκότα, sind vielmehr am bestimmtesten dem Gottesbegriff als Vermittlungen des göttlichen Selbstbewußtseyns, folglich als wesentlich einverleibt. Basilius d. G. dagegen mit Gregor v. Nyssa würde wohl antworten: das Eine gemeinsame göttliche Wesen wisse sich auf verschiedene Weise in den drei Hypostasen, und sich mithin der ersten Meinung zuwenden, ohne darum Sabellianer zu seyn, während Gregor v. Naz., ohne darum Tritheit zu werden, vielleicht am meisten den Hypostasen ein besonderes Fürsichseyn zuschreiben würde. Vgl. Or. 31, 31—33.

nicht, dasjenige, was noch in der Bewegung ist, als Festes zu behandeln; sie will über die nähere Beschaffenheit, wie der Begriff der Hypostase zu denken sey, nicht abschließen, sondern allen Versuchen, hier weiter zu kommen, wird freier Spielraum eröffnet, wenn nur einerseits das christologische Interesse bewahrt bleibt, andrerseits negativ weder eine Vermischung noch eine Trennung, weder Sabellianismus noch Arianismus (oder Tritheismus) Vorschub erhält. In der That fanden wir auch in dieser Beziehung unter den nicänischen Vätern selbst namhafte Differenzen, welche sowohl den weiten Raum beweisen, den sie noch offen lassen, als auch zeigen, daß schon diese ersten nachnicänischen Lehrer der übrig gelassenen Arbeit, was Hypostase sey, und was ihr Verhältniß zur Einheit und zu den andern Hypostasen, näher zu erforschen, sich sofort unterzogen haben.

Zweite Abtheilung.

Die christologischen Bewegungen.

Erstes Kapitel.

Die Christologie der Kirchenlehrer vor Apollinaris.

Wir hatten schon mehrfach Gelegenheit zu bemerken, wie in dem Jahrhundert, das man das trinitarische nennen kann, die Thätigkeit für die Christologie zurücktrat; es war erst im christlichen Gottesbegriffe selbst die Basis für die Construction der Person Christi zu gewinnen. Wie diß geschah, ist im vorigen Abschnitt erzählt. Man würde sich jedoch sehr täuschen, wenn man meinte, es sey inzwischen die Christologie suspendirt gewesen; war doch sie bei den Kirchlichen der perennirende Impuls für die trinitarische Bewegung. Aber sie hatte die Gestalt, die sie allein haben konnte, und die ihrer Stellung als Impuls jener Bewegung entspricht; d. h. es sind nicht sowohl die einzelnen Momente der Christologie in der Beziehung und Bewegung zu einander begriffen, noch handelt es sich auch nur um die Frage: welches sind die Grundelemente dieser Person? Sondern diese steht in ihrer Ganzheit vor dem Geiste. Was wir daher zunächst zu schildern haben, ist nicht Derartiges, was durch die Sollicitation der Häretiker zum Bewußtseyn kommt, es ist nicht die Feststellung eines einzelnen Punktes gegen einzelne Angriffe, oder Zergliederung der Momente der ganzen Christologie, sondern es ist Dasjenige, was die Kirche dann von der Person Christi aussagt, wenn

sie in freiem Ergusse ihrer Anschauung von ihm dem Eindrucke sich überläßt, den diese Person in ihrer Ganzheit auf sie gemacht hat und fortwährend macht. Dieses großartige Totalbild von der lebendigen Person des Gottmenschen, der Himmel und Erde in sich zusammenfaßt, [1]) schwebt, zumal in Blüthezeiten, wie in der Zeit des Irenäus und Tertullian, oder in unsrer Epoche, wo das christliche Bewußtseyn in voller oder neuer Intensität sich erfaßt, den größten Kirchenlehrern vor Augen. Und wenn sie auch nicht vermögen, dasselbe in seiner ganzen Fülle und in dialektischer Weise darzustellen, so fehlt es doch nicht an zahlreichen einzelnen Aussagen darüber, die es andeutend schildern und uns beweisen, wie dürftig noch was sie in fester Begriffsform aussprechen, gegen Dasjenige ist, was sie auszusprechen haben, und was das wissenschaftliche Denken nur langsam, ja vielleicht auf großen Umwegen reproducirt. Dieses Totalbild der lebendigen Person Christi verdient als der unmittelbare und ursprüngliche Erguß des christlichen Bewußtseyns über die Person des Erlösers darum noch hier eine besondere Beachtung, weil es die Versuche der nachfolgenden Periode, auf der Grundlage zweier geschiedner Naturen die Einheit der Person zu construiren, in das rechte Licht stellt. Denn einerseits wird daraus deutlich werden, wie diese mystische Anschauung von Christi Person, in der die Zusammenfassung der göttlichen und menschlichen Seite zu der Einheit der Person unmittelbar gesetzt und von der Intuition des Glaubens anticipirt ist, das Geschäft nicht erspart, sondern verlangt, die Unterschiede der beiden Seiten erst zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen, um sofort erst eine durch die Vermittelung und die Unterschiede hindurchgegangene Einheit zu gewinnen; sodann aber auch dient sie, uns zu zeigen, daß, auch wo in dem Werke der Unterscheidung zu weit gegangen wird oder das wissenschaftliche Denken in den Unterschieden befangen bleibt, darum doch,

---

[1]) *γεφυροῖ*, vgl. die Homil. über d. Theophan. in dem Opp. Greg. Thaum.; *ἀνακεφαλαιοῦται* nach Paulus.

wenigstens bei den bessern Kirchenlehrern, der christologische Besitz in solchen unvollkommnen Versuchen nicht aufgeht, vielmehr die Einheit der Person oder die Zusammenfassung der weit auseinandergetretenen Unterschiede, die sie wissenschaftlich noch nicht erreicht haben, ihnen doch in der Sphäre des Glaubens durch jene unmittelbare Intuition des Gesammtbildes Christi gesichert ist, die auch ihre dialektische Thätigkeit begleitet, und welche durch den wissenschaftlichen Prozeß weder verdrängt werden soll, noch zu ersetzen ist.

Diese urchristliche, schon in dem N. T. so vielfach hervortretende Anschauung von Christi Person, die für das Versöhnungswerk Christi, die heil. Taufe und das Abendmahl, sowie für die richtige Auffassung der Idee der christlichen Kirche von der größesten Bedeutung ist, haben wir schon vielfach gefunden, am ausgebildetsten nach Ignatius und der Ep. ad Diogn. bei Irenäus und Tertullian. Auch durch das dritte Jahrhundert zieht sie sich durch, wie wir z. B. bei Hippolytus, Cyprian u. A. sahen (s. o. S. 145 ff. 409 ff. 477 ff. 483 ff. 583 ff. 627 ff. 632 ff.). Besonders lebt Origenes in ihr, wenn auch in eigenthümlicher Auffassung.

Der Erstgeborne der ganzen Kreatur, sagt er, die edelste Natur heißt König und Sohn des Königs; der Mensch, den er annahm, ist von ihm gestaltet nach Gerechtigkeit, und so sind sie Eins. Denn der Erlöser hat aus beidem Eins gemacht, indem er die Erstlinge von beidem in sich einigte. [2]) Wenn Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, so kann man auch nicht mehr sagen, es sey in ihm keine Finsterniß (wie im Vater keine ist). Son-

[2]) ad Rom. 1, 5. Origenes nennt den Logos promiscue Eingebornen und Erstgebornen. Im arianischen Streit (vgl. Athan. c. Ar. or. 2, 663.) werden diese Begriffe näher so bestimmt, daß „Eingeborner" sich auf die Ewigkeit und Einzigkeit seiner Sohnschaft bezieht, während „Erstgeborner" schon seine Beziehung auf die vielen Brüder hat, die ihm trotz jener Einzigkeit nicht fehlen, ja die er durch sie gewinnt. So werden diese Bezeichnungen als einander ergänzend genommen. Jenes ist der absolute Ausdruck für Christus, dieses der relative, der auf jenen zurückschaut.

dern unsre Schwachheit nahm er auf sich, und unsre Sünde hat er getragen, und die Krankheiten der Seele, die Schmerzen des verborgenen Menschen des Herzens lagen auf ihm. Ihretwegen, um sie wegzutragen, bekennt er, seine Seele sey betrübt und erschüttert, und hat nach Sacharja unreine Kleider angezogen. Weil er die Sünden des Volkes der an ihn Gläubigen auf sich nahm, darum spricht er oft, wie in unserm Namen: „Meiner Sünden Rechnung ist ferne vom Heil, du kennst meine Thorheit, und meine Sünden sind vor dir nicht verborgen.“ Niemand meine, daß wir hiemit freveln gegen den Gesalbten Gottes. Denn wie der Vater allein Unsterblichkeit hat, unser Herr aber den Tod für uns aus Menschenliebe übernahm, so gilt auch vom Vater allein: in ihm ist keine Finsterniß. Wenn Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, so kann von diesem nicht gesagt werden: in ihm ist keine Finsterniß. Denn Christus nahm um seiner Menschenfreundlichkeit willen auf sich unsre Finsternisse, damit er durch seine Kraft tödtete unsern Tod und das Dunkel unsrer Seele verscheuchte, wie Jesajas spricht: das Volk, das im Dunkeln saß, hat ein groß Licht gesehen. [3]) Auch sein Fleisch heißt „Sünde;“ denn er kam in der Gestalt des sündigen Fleisches. Es heißt Sünde, weil es Opfer ist für die Sünde; durch diß Opfer, was Sünde heißt, hat er die Sünde in die Flucht geschlagen und vertilgt. [4]) Das Leben ist stärker als der Tod; die Gerechtigkeit stärker, als die Sünde, die Gnade größer als das Unheil. Denn die Gnade Christi ist reichlicher und weiter ausgegossen, als der Tod Adams, denn jene hat nicht blos den Tod vertrieben, sondern das Leben zur Herrschaft gebracht, ja uns selbst durch Christus. [5]) Er ist der Baum

---

[3]) in Joh. T. II, 21.: *τοῦ Κυρίου ἡμῶν διὰ φιλανθρωπίαν θάνατον τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνειληφότος, — ἐφ' αὑτὸν τὰς ἡμῶν σκοτίας ἀναδεδεγμένου* etc.

[4]) ad Rom. 4, 12. T. IV, 589.

[5]) ad Rom. 5, 2.

des Lebens, in den wir eingepflanzt werden müssen; sein Tod wird uns zum Lebensbaum. So können wir ihn nachahmen in der Heiligkeit. Und die Kirche ist sein Leib (in Joh. T. X, 23. 27.), so daß Christi Auferstehung auch das Geheimniß der Auferstehung des ganzen Leibes Christi umschließt. [6]) Diß ist der tiefere Grund, warum Origenes in allen Hauptmomenten der Geschichte Christi schon auch unsre Geschichte sieht, der Einzelnen oder der Kirche; seine allegorische Interpretation nach dieser Seite ist nicht ein Spielen mit Aehnlichkeiten, Christus ist ihm nicht ein nacktes Symbol sondern Princip des Prozesses, der in der Nachbildung Christi sich an der Kirche vollziehen muß. Darum wiederholt sich in den manchfaltigsten Wendungen der Gedanke: seine Geschichte ist unsre Geschichte, und die unsrige ist seine. Die Salbung des Sohnes, die Einigung des Geistes und des Menschen in ihm bezeichnet ihm auch die Vermählung, Vermischung der gläubigen Seele mit dem heil. Geiste. [7]) Ebenso wendet er das Gekreuzigtwerden mit Christus [8]) und das Leiden der Gläubigen. [9]) In jedem Märtyrer wird Christus verurtheilt. Denn wird ein Christ verurtheilt nicht um einer Sünde willen, sondern weil er Christ ist, so wird Christus in ihm verdammt. Auf der ganzen Erde leidet fortwährend Christus von den Ungläubigen und Zweiflern, die ihn zertheilen. Es ist thöricht, zu meinen, nur Einmal sey Christus gegeisselt von Pilatus. So oft die Ungläubigen die Christen verfolgen, hält Christus noch seinen Rücken für die Schläge dar. Wenn Paulus 1 Cor. 15, 28. von der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater spricht, so zeigt er, es könne diß nur so genommen werden, daß er darunter die Unterwerfung der Gläubigen verstehe, die er in sich zusammenfasse. [10]) Weil

---

[6]) in Joh. T. I, 31. X, 20.

[7]) in Joh. T. I, 30.

[8]) in Joh. T. I, 34.

[9]) ibid. und in Jerem. hom. 14, 7. 18, 12.

[10]) *Π. ἀρχ.* L. III, 5, 6.: Quia non solum regnandi, verum etiam obediendi venerat reparare disciplinam, in semet ipso prius

Christus in Jedem das Leben ist, so vervielfacht sich das Leben; in jedem Heiligen wird Christus gefunden, und um des Einen Christus willen werden viele Christi, [11]) seine Nachahmer, nach ihm geformt, der Gottes Bild ist. Diese Geburt der Christen aus Gott, die er durch Christus vermittelt denkt, findet er auch der Geburt des Sohnes aus dem Vater ähnlich. [12]) Wie der Vater den Sohn nicht Einmal gezeuget hat, dann aber aus sich entlassen, und hinfort nicht mehr zeugt, sondern ewig zeuget er ihn: so auch, wenn du den Geist der Kindschaft hast, zeuget dich Gott immerdar in ihm in jedem Werk und jedem Gedanken; und so gezeugt wirst du ein immer gezeugter Sohn Gottes in Christo Jesu.

Was der Menschheit Christi diese universale Bedeutung gibt, das ist aber nichts anderes, als der Logos, der sich mit ihr zur Lebenseinheit verbunden. Der Logos erleuchtet alles, auch die Idealwelt und die logischen Seelen in der Realwelt (in Joh. T. I, 24.). Er ist als Weisheit Anfang und Ende: es ist in ihm die Idee der ganzen Welt beschlossen, insofern er die Weisheit in Gott ist (I, 22. 34.). Er ist das Licht für alle Menschen und alle Vernunftwesen, die Quelle alles reinen Lebens (I, 28. 29.). Alles in Allem ist Christus, der Eingeborne; Anfang und Ende. Als Anfang ist er in dem Menschen, den er annahm; als Ende in dem letzten der Heiligen. Anders gewendet: auch in denen, die in der Mitte sind (zwischen Anfang und Ende der Welt), ist er: als

---

complens, quod ab aliis volebat impleri, iccirco non solum ad mortem crucis Patri obediens factus est, verum etiam in consummatione seculi in semet ipso complectens omnes, quos subjicit Patri, et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis quoque subjectus dicitur Patri: dum omnia in ipso constant, et ipse est caput omnium, et in ipso est salus et salutem consequentium plenitudo. Vgl. oben S. 675 – 677.

11) In Joh. T. VI, 3.: *Διὰ γὰρ τὸν ἐν ἑκάστῳ Χριστὸν ὄντα ζωὴν πληθύνονται αἱ ζωαί — οἱονεὶ γὰρ καθ' ἕκαστον ἅγιον Χριστὸς εὑρίσκεται, καὶ γίνονται διὰ τὸν ἕνα Χριστὸν πολλοὶ Χριστοί, οἱ ἐκείνου μιμηταὶ καὶ κατ' αὐτόν, εἰκόνα ὄντα θεοῦ μεμορφωμένοι.*

12) In Jerem. hom. IX, 4.

Anfang in Adam, als Ende im Menschensohn, dem zweiten und **letzten** Adam (I, 34.). Christus ist A und O. Alle erkennen nur durch ihn den Vater, können mit diesem nur durch ihn in Verbindung stehen. Und vielleicht, wie an dem Tempel mehrere St   waren, die zum Heiligthum führten, so ist uns der Eingeborne Gottes alle Stufen; er ist, wie nach unten die erste und die zweite, so auch die letzte. Seine **Menschheit** ist die erste niedrigste Stufe. Von ihr aus wandeln wir fort durch die ganze Stufenreihe, so daß wir aufsteigen durch ihn, der auch Engel ist und die übrigen Kräfte. Vor allem aber muß er uns das Lamm seyn, das unsre Sünden wegnimmt (in Joh. XIX, 1.). In viel göttlicherer Weise, als Paulus, ist er Allen Alles geworden, alle Stufen durchmessend von den Engeln bis zu den Wesen der Unterwelt, um Alle zu gewinnen. Den Engeln ward er ein Engel, den Menschen ein Mensch. Wenn es Buchstaben Gottes gibt, nach deren Lesung die Heiligen sagen in den Tafeln des Himmels gelesen zu haben, Elemente, durch welche das Himmlische kann gelesen werden: so sind das die Ideen, die gleichsam in kleine Fragmente auseinander geschlagen sind, nämlich in das A und die folgenden bis zum O, das der Sohn Gottes ist. Wiederum anders angesehen ist derselbe als Logos stets **zugleich** Anfang und Ende (in Joh. T. I, 34.).

In Stellen, wie die zuletzt angeführte und in ähnlichen ist der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Schöpfung nicht immer rein durchgeführt. Manchmal erscheint der Logos als die Weltseele, die in die Vielheit der Wesen (λόγοι) zerschlagen ist. Damit für sich wäre noch nicht motivirt, daß der Logos Mensch, Engel u. s. w. wird; denn in gewissem Sinn wäre er es ja schon durch die Schöpfung dieser Wesen geworden: wozu sollte nun noch ein besonderer Akt der Einigung mit ihnen? Allein wir wissen nach dem Früheren, daß nach ihm die Schöpfung nur erst ein unvollkommnes Antheilhaben am Logos begründet, sofern sie freie Wesen setzt, für welche die bleibende und unauflösliche Zusammenschließung mit dem Logos nur erst Aufgabe ist. Hier nun hat seine

Theorie von dem Geschichtlichwerden des Logos für alle Vernunftwesen ihren Ort. Er muß alle werden, damit er allen als der ihrige nahe sey, von ihnen erfaßt werden könne als das versöhnende Totalprincip und sie zum Vater führe. Er kann sie alle annehmen, weil sie alle von ihm geschaffen sind, und in ihnen allen nur Eine Wesengattung ist auf verschiedenen Stufen; denn es ist nur Ein Logos. Daher durchläuft er alle Wesengattungen als verschiedne Stufen des λογικόν. Weil aber alle Vernunftwesen als solche mit dem Logos in innerer Verbindung stehen, und er, ihr gemeinsames Einheitsprincip, sich ihrer aller annahm, alle in sich nach ihrer Vollkommenheit darstellte, so ist damit auch schon seine Lehre von der allgemeinen Apokatastasis vorbereitet (c. Cels. 8, 12.). Er stellte alle in ihrer Vollendung dadurch dar, daß er sie alle ward, aber aus ihnen zu sich selbst zurückkehrte, indem er sie in sich vergottete. So nun, wie er alle Stufen durchlief, sollen auch wir in seiner Kraft, ihn nachahmend, von Stufe zu Stufe fortschreiten, bis wir Ein Geist mit ihm werden.

So zeigt sich auch von dieser Seite etwas Doketisches in der origenistischen Christologie. Nicht, weil er die Erlösung durch die Lehre von der Assumtion aller Wesenclassen so universal faßt; denn, wie gesagt, die Engel z. B. sind ihm nicht eine andre Wesengattung, sondern nur eine andre Stufe Einer und derselben logischen Gattung. Auch nicht so, als ob er etwa durch diese universale Assumtion das geschichtliche Leben des Logos in das ewige verflüchtigte: denn es ist wirklich seine Meinung, daß der Logos sich den Engeln als Engel gezeigt, wie als Mensch den Menschen, die auf höherer Stufe auch Engel werden dadurch, daß der Logos zuerst Mensch für sie ward. Endlich liegt auch nicht darin das Doketische, daß, während er Mensch war, er auch das Licht und Lebensprincip der Welt war; denn Origenes scheint Beides so verbunden zu haben, daß die mit dem Logos unauflöslich verbundene und von ihm durchfeuerte Seele Christi Ein Geist mit ihm und der Mittelpunkt war, von dem aus er,

durch Leib und Raum unbehindert, allwirksam blieb. Betrachtete er doch nach dem Früheren das Opfer Christi am Kreuze als das Opfer, das im Mittelpunkte der Welt für die ganze Welt geschah, und gegen diejenigen, die sich verwundern, daß das Pneuma (d. h. der Logos) in Einen Winkel gesandt sey, statt auf der ganzen Welt viele Körper zu erfüllen, sagt er: Es sey genug an Einer Sonne, die sey für Alle. Dieser Gesalbte mache viele Gesalbte; Christus ist das Haupt, er und die Kirche sind Ein Leib. Willst du viele Körper sehen, des göttlichen Geistes voll, so schaue die Kirche an (c. Cels. 6, 78. 79.). Das Doketische liegt vielmehr hier darin, daß ihm das Menschseyn Christi keine constitutive und bleibende Bedeutung in sich selbst hat (z. B. ad Rom. 1, 6. vgl. Thomasius S. 213. 214.), so wenig als eine der andern Formen, die er annimmt; vielmehr blos eine pädagogische oder anagogische zu der reinen und nackten Gottheit. Auch unsre Vollendung wird so das Ende unseres persönlichen Daseyns, und das so streng ethisch beginnende System endet physisch: höchstens bleibt dieses übrig, daß durch einen neuen Abfall eine neue Welt eintrete, die aber nur denselben Verlauf wiederholen kann, wenn nicht die Begriffe Gott und Welt aus ihrer einander eigentlich ausschließenden Fassung gerückt sind. [13])

Welche wichtige Stellung jenes Totalbild von Christo bei Athanasius schon vor dem arianischen Streit einnahm, haben wir oben (S. 835 ff.) gesehen. Der Arianismus mußte ihr innerlich fremd seyn; er bedurfte auch in Christus nur einen Lehrer und ein

[13]) Die hieher gehörigen Ideen des Irenäus und Tertullian sind oben behandelt. Der wichtige Gedanke, daß schon für die Schöpfung Adams Christus das Urbild war, scheint sich auch in dem Συμπόσιον παρθενικὸν des Methodius gefunden zu haben, in welchem es hieß: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ὁμοίαν τῆς εἰκόνος αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστι κατ' εἰκόνα Χριστοῦ. Freilich könnte Χριστὸς sich auch blos auf den Sohn Gottes an sich beziehen; denn Methodius fährt fort: Αὐτὸς γάρ ἐστι τὸ ἀπαύγασμα καὶ ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Vgl. Greg. Nyss. περὶ κατασκ. ἀνθρ. c. 16.

Vorbild der Tugend. Nur Männer, wie Eusebius von Cäsarea suchten an ihr festzuhalten; aber so, daß schon der Logos für sich, der Erstgeborne der Schöpfung, das Haupt der Menschheit und der Welt ist, nicht aber erst der Gottmensch (s. o. S. 797 ff.). Die Idee der Stellvertretung oder Vermittlung für die Menschheit, wenn sie auf ein arianisches Geschöpf übertragen wird, fällt ethnisch und unethisch aus, denn nur durch Vergötterung eines Geschöpfes und durch Verringerung unserer Aufgabe, sowie unserer Persönlichkeit kann es geschehen, daß ein bloßes Geschöpf unsere Stelle vertritt und unser Repräsentant bei Gott ist. In den Schriften gegen den Arianismus nun kommt Athanasius immer wieder auf diese Idee zurück, wo er die ganze Fülle und Schwere der christlichen Idee der arianischen Dürftigkeit entgegenstellen will. Jenes Totalbild von dem Erlöser ist es, was in allen Kämpfen dem Athanasius die Richtungslinie sicher vorzeichnet und ihn, wie eine sicher leitende Magnetnadel, auch zwischen Häresen von gutem Schein, wie die des Marcell und Apollinaris, hindurchsteuern lehrte. Gegen den Arianismus wird dasselbe nicht blos da verwandt, wo es sich um die Sicherstellung der christlichen Versöhnungsidee handelt gegenüber von der falschen Vergottung des Menschen einerseits, der falschen Erniedrigung und Trennung von Gott andererseits im arianischen System, sondern Athanasius und seine Freunde benützen vornehmlich diese Idee auch, um die arianischen Einwürfe abzuweisen, die aus den niedrigen Aussagen über Christus im N. T. auf die Niedrigkeit seiner höhern Natur schlossen. Für eine ganze Reihe von solchen Stellen im N. T. haben sie dagegen den Kanon: ist Christus betrübt gewesen bis zum Tode, hat er gerufen: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", so spricht er in unserem Namen, weil er in unsre Stelle trat und unsre Schuld und Niedrigkeit auf sich nahm. [14]) Gegen

---

[14]) Athan. c. Ar. 1, 48. Greg. Naz. or. 29, 18.: „Zähle mir auf, Undankbarer, die Worte: „Mein Gott und euer Gott," „Größer," „Geschaffen," „Gemacht," „Geheiligt," „Knecht," „Gehorsam,"

den Sabellianismus wird von hier aus argumentirt, daß es sich nicht um eine vorübergehende Theophanie, oder eine ἐνέργεια Gottes im Christenthum handle, sondern um die Vollendung der Menschheit. Zu dieser aber gehöre, daß die Menschheit zur Kirche, zum Leibe des Herrn werde, daran er das Haupt sey. [15]) Wie endlich der Apollinarismus von hier aus bekämpft ward, werden wir bald sehen.

Wir heben einige der bedeutendsten Stellen aus. Menschwerdend, sagt Athanasius oft, hat der ewige Sohn die Menschheit zu Söhnen und Göttern gemacht, zuerst in sich einen Menschen, der Gott ist, darstellend, dann aber uns in seine Gemeinschaft ziehend. [16]) Es ist weder der Logos erhöhet worden dadurch, daß er Mensch ward und Tugend bewies (wie die Arianer wollen), noch ist ihm eine Erniedrigung widerfahren (ἠλαττώθη) dadurch, daß er einen Leib annahm, sondern dem Leibe, den er annahm, kam die Vergöttlichung zu gute (c. Ar. 1, 40. 42.). Da in ihm die Menschheit angebetet wird, so können nun die himmlischen Mächte sich nicht mehr wundern, wenn sie uns, die wir seine Natur haben, in den Him-

---

„er hat gelernt," „es ist ihm aufgetragen," „er ist gesandt," „Von sich selbst kann er nichts thun, sprechen, richten, schenken, wollen." Füge dazu das Nichtwissen, die Unterwerfung, das Gebet, das Fragen, den Fortschritt, die Vollendung. Füge bei das Schlafen, Hungern, Müde seyn, Weinen, das Zittern und das Zagen. Vielleicht wirfst du (Arianer) ihm auch vor seinen Tod und sein Kreuz." Als Antwort diene: Ἐνὶ κεφαλαίῳ τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος, τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διά σε κενωθέντι τε καὶ σαρκωθέντι, καὶ ἀνθρωπισθέντι. Vgl. 30, 1. 21.

[15]) Vgl. c. Ar. 4, 12. 25. Es handle sich nicht um etwas Epideiktisches, eine παιδιά, sondern um die ἀλήθεια, die für den Einzelnen und die Kirche in Christo gegeben sey.

[16]) Z. B. c. Ar. or. 1, 38.: Υἱοποίησε, καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος. Cf. 39. 1, 48.: Οἱ ἄνθρωποί εἰσιν ἀρχὴν ἔχοντες τοῦ λαμβάνειν ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ· αὐτοῦ γὰρ νῦν λεγομένου ἀνθρωπίνως χρίεσθαι, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ χριόμενοι· ἐπειδὴ καὶ βαπτιζομένου αὐτοῦ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βαπτιζόμενοι. 3, 34.

mel eingehen sehen (c. 42.). Seine Niedrigkeit ist da: aber sie ist für ihn keine Veränderung. Denn nicht ein physischer Mangel zog sie ihm zu, sondern der Reichthum seiner Liebe; und so blieb er derselbe, wir aber wurden heilsam verändert. (c. Ar. or. 1, 48.). Zuerst heiligt er sich selbst, um uns Alle zu heiligen. „Ich der Logos des Vaters, gebe selbst den Geist mir, dem Menschgewordnen, und heilige dadurch mich selbst, den Menschgewordnen, damit sofort in mir, der die Wahrheit ist, alle geheiligt werden." So gibt er, als Gott; er empfängt, als Mensch; in seiner Person aber haben wir den Anfang des Empfangens gemacht. Von ihm strömt der Geist als edle Salbe über die ganze Menschheit (or. c. Ar. 1, 46—48.). C. Ar. 4, 33.: „Unsre Erstlinge nahm er um sich und vermählte sich damit. Diesen verkommenen Menschen in sich herein nehmend erneut er ihn durch seine feste Erneurung zu ewiger Dauer." 4, 22.: „Das Wort ward Fleisch, damit, da der Logos Sohn ist, Gott um des uns einwohnenden Sohnes willen auch unser Vater heiße. In wessen Herzen daher der Sohn nicht ist, dessen Vater kann auch Gott nicht heißen." 1, 47.: „Da der Geist am Jordan herabstieg auf ihn, stieg er herab auf uns, deren Leib er trug. Da er gewaschen ward im Jordan, wurden wir in ihm und von ihm gewaschen." [17]) 2, 59.: „Gott nennt die Menschen, die

[17]) C. Ar. 4, 33.: Ἥνωται φιλανθρώπως ἡμῖν, τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν περιθέμενος, καὶ ταύτῃ ἀνακραθείς. — Εἰ τοίνυν (τὸν ἄνθρωπον) σαθρωθέντα εἰς ἑαυτὸν λαβόμενος πάλιν ἀνακαινίζει διὰ τῆς βεβαίας αὐτοῦ ἀνανεώσεως πρὸς διαμονὴν ἀτελεύτητον καὶ διὰ τοῦθ' ἑνοῦται εἰς θειοτέραν αὐτὸν ἀνάγων λῆξιν — πῶς οἷόν τε — τοῖς ἀποστόλοις — συναριθμεῖν τὸν τῶν ἀποστόλων Κύριον; 4, 22.: Διὰ τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ, ἵν', ἐπειδὴ ὁ Λόγος ἐστὶν υἱὸς, διὰ τὸν ἐνοικοῦντα ἐν ἡμῖν υἱὸν λέγηται καὶ ἡμῶν πατήρ. — Οὐκοῦν ὁ ἐν ἡμῖν υἱὸς τὸν ἴδιον πατέρα ἐπικαλούμενος καὶ ἡμῶν αὐτῶν ποιεῖ πατέρα καλεῖσθαι. Ἀμέλει ὧν οὐκ ἔστιν εἰς τὰς καρδίας ὁ υἱὸς, τούτων οὐδὲ πατὴρ ὁ θεὸς ἂν λεχθείη. 1, 47.: Εὔδηλον, ὅτι καὶ ἡ εἰς αὐτὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τοῦ πνεύματος γενομένη κάθοδος εἰς ἡμᾶς ἦν γινομένη, διὰ τὸ φορεῖν αὐτὸν τὸ ἡμέτερον σῶμα. — Τοῦ γὰρ Κυρίου ὡς ἀνθρώπου λουομένου — ἡμεῖς ἦμεν οἱ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ λουόμενοι etc.

doch geschaffen sind, Söhne, als ob sie gezeugt wären. Da sie geschaffne Naturen sind, können sie Söhne nur werden, wenn sie den Geist dessen empfangen haben, der von Natur und wahrhaft Sohn ist. Der unser Schöpfer war, wird unser Vater, woraus erhellt, daß wir nicht von Natur Söhne sind, sondern der Sohn, der in uns ist; noch Gott von Natur unser Vater, sondern des Wortes, das in uns ist. Der Vater aber nennt die, in welchen er seinen Sohn sieht, Söhne." 2, 70.: „Der Mensch, mit einem bloßen Geschöpf verbunden, hätte nicht können vergöttlicht werden, noch wagen, dem Vater sich darzustellen, wäre nicht Christus Gottes wesentliches Wort. Als Mensch ist er der Anfang der neuen Schöpfung geworden (ἀρχὴ καινῆς κτίσεως), denn er ist der für uns geschaffne Mensch. Darum geschah in ihm diese Verbindung des Göttlichen und Menschlichen (συναφή), damit er mit dem, was von Natur göttlich ist, verbinde das, was von Natur menschlich ist, und das Heil und die Vergöttlichung von diesem (θεοποίησις) fest werde." 2, 77.: „Wie ein weiser Baumeister nicht blos darauf denkt, wie er ein Haus baue, sondern auch es darauf einrichtet, daß es könne wiederhergestellt werden, wenn es Schaden nehmen sollte: so wird unsre Erneuerung vor uns in Christus gegründet, damit wir in ihm auch könnten wieder geschaffen werden." Diese Stelle scheint den Zusammenhang unsrer Natur mit Christus als so wesentlich zu setzen, daß er auch bestehen müßte, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. [18]) 2, 80.: „Wir dürfen uns nicht wundern, wenn Christus von dem Abbild (τύπος) seiner, das in uns ist, spricht als von sich: denn da Saulus die Kirche verfolgte, in der sein Bild und Gleichniß war, sprach er, als wäre er selbst verfolgt: Saul, Saul, was verfolgest du mich?" Aehn-

---

[18]) Doch kann auch die Meinung seyn: die Möglichkeit der Menschwerdung ward schon in der Schöpfung dadurch begründet, daß der Logos oder die Weisheit Gottes sich der Welt einbildete (vgl. c. 79.), jedoch nur typisch in Vergleich mit dem Urbild, der Weisheit selbst.

lich sey auch die Stelle Prov. 8, 22. zu verstehen: er spreche von der Schöpfung als von sich. Nachdem er c. Ar. or. 3, 32 f. auseinandergesetzt, das sey das Große, daß, was in Christo einem Menschen widerfahre in Leiden oder Thun, nicht blos diesen Menschen angehe, sondern seine Beziehung auf den Logos habe, der diß Alles sich zu eigen mache (*οἰκειοῖ, ἰδιοποιεῖ*) fährt er fort: indem das Fleisch aus der Jungfrau (*Μαρία θεοτόκος*) geboren wird, heißt er selbst geboren, der für Andre das Princip der Geburt ist, nämlich daß er unsre Geburt übertrage auf sich und dadurch bewältige das Princip des Todes in uns.[19]) So sieht er die Erlösung schon im Akte der Menschwerdung selbst beginnen: die ganze Endlichkeit, in die er sich begab, und wozu jener Akt den Anfang bildete, ist nicht aus seiner Natur, sondern aus seiner stellvertretenden Liebe zu begreifen.[20])

---

19) *Ἵνα τὴν ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθῇ γένεσιν, καὶ μηκέτι ὡς γῆ μόνη ὄντες εἰς γῆν ἀπέλθωμεν, ἀλλ' ὡς τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγου συναφθέντες εἰς οὐρανοὺς ἀναχθῶμεν παρ' αὐτοῦ. Οὐκοῦν οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάθη τοῦ σώματος οὐκ ἀπεικότως εἰς ἑαυτὸν μετέθηκεν· ἵνα μηκέτι ὡς ἄνθρωποι, ἀλλ' ὡς ἴδιοι τοῦ λόγου τῆς αἰωνίου ζωῆς μετάσχωμεν. Τῆς γενέσεως ἡμῶν καὶ πάσης τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας μετατεθέντων εἰς τὸν λόγον* (cf. 2, 69.) *ἐγειρόμεθα ἀπὸ γῆς, λυθείσης τῆς δι' ἁμαρτίαν κατάρας* etc. *οὐκέτι ὡς γηίνης, ἀλλὰ λοιπὸν λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὅς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ.*

20) Baur S. 573 f. mißversteht die Lehre des Athanasius, „daß der Logos schon indem er als Mensch geboren ward, die Menschheit *ἐθεοποίει*, und zwar zunächst seine eigne," dahin, daß der Logos nicht wahrhaft Mensch geworden sey, sondern der Mensch sofort „vergöttlicht und seiner natürlichen Eigenschaften enthoben ward." Von solcher Enthebung steht bei Athanasius nichts, sondern das Gegentheil (z. B. c. Arian. 3, 37 f. 42—48.). Die Vergöttlichung aber kann doch wohl eine werdende seyn, und ist es bei Athanasius; denn er nimmt ja die Vollendung der menschlichen Natur Christi mit der Auferstehung und Himmelfahrt an. Nirgends sagt er, Christi Leib hätte an sich und nach seiner Natur nicht gehungert u. s. w., sondern nur: der Logos nicht; dieser habe nur aus stellvertretender Liebe sich dem Leibe und den Gesetzen der Endlichkeit unterworfen. Baur hat nicht erwogen, daß Stel-

Diß führt uns noch auf eine besondere Classe von Stellen, welche Christi Leiden betreffen. [21]) C. Ar. 1, 41.: „Er ertrug als Mensch für uns den Tod, daß er so sich für uns darbrächte dem Vater. Wie er für uns starb, so ist er auch unsertwegen erhöhet worden, damit, gleichwie in seinem Tod wir alle gestorben sind in Christo, so in demselben wir auch wieder überschwänglich erhöhet würden." 4, 6.: „Er nimmt unsre Leiden auf sich und stellt sie dem Vater dar, fürbittend

---

len dieser Art gegen den Arianismus gerichtet sind, der es dem Logos unmittelbar und physisch zuschreibt, was Athanasius ihm nur ethisch und durch Vermittlung der aus Liebe zu eigen gemachten Menschheit zugeschrieben wissen will. Vgl. z. B. ad Serap. 4, 14.

21) Ps. 15. S. 1024.: Τὸ κοινὸν ὥσπερ πρόσωπον τῆς ἀνθρωπότητος ἀναλαβὼν τοὺς πρὸς θεὸν καὶ πατέρα ποιεῖται λόγους; οὐχ ὑπέρ γε μᾶλλον ἑαυτοῦ, δι' ἡμᾶς δὲ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν διὰ τὴν οἰκονομίαν — ἢ διὰ τὴν ἐκκλησίαν, — ἡ σάρξ γὰρ αὐτοῦ ἡ ἐκκλησία. Andere Stellen dieser Art finden sich noch zahlreich in andern Schriften des Athanasius z. B. im Brief an Epiktet, in den beiden Büchern wider den Apollinaris. Vgl. de incarn. c. Ar. c. 20. — Zu 1 Cor. 15, 28.: Wenn wir werden unterworfen seyn, heißt: wenn wir als seine Glieder erfunden und ihm zu Söhnen Gottes werden. Ὑμεῖς γάρ, φησιν, εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Τότε δὲ αὐτὸς ὑποταγήσεται ἀνθ' ἡμῶν τῷ πατρί, ὡς κεφαλὴ ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν. Τῶν γὰρ μελῶν αὐτοῦ μηδέπω ὑποταγέντων πάντων, αὐτός, ἡ κεφαλὴ αὐτῶν, οὔπω ὑποτέτακται τῷ πατρί, ἀναμένων τὰ ἴδια μέλη. (Hier läßt er ihn also selbst mit denen sich identificiren, die noch nicht gläubig sind, sondern es erst werden sollen, vgl. c. Ar. 2, 80.) Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρί, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν. Vgl. c. Ar. 1, 43.: Διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτοῦ συγγένειαν ναὸς θεοῦ γεγόναμεν καὶ ἡμεῖς, καὶ υἱοὶ θεοῦ λοιπὸν πεποιήμεθα, ὥστε καὶ ἐν ἡμῖν ἤδη προσκυνεῖσθαι τὸν κύριον. 3, 38.: Ueber die heil. Taufe, die er dieser Idee gemäß auffaßt, vgl. c. Ar. or. 1, 48. vgl. 3, 22.: Ἐρωτῶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται ἓν κατὰ τὸ ἐν ἐμοὶ σῶμα καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ τελείωσιν, ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται τέλειοι, ἔχοντες πρὸς τοῦτο τὴν ἑνότητα, καὶ εἰς αὐτὸ ἓν γενόμενοι· ἵνα ὡς ἂν πάντες φορεθέντες παρ' ἐμοῦ πάντες ὦσιν ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα. καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον καταντήσωσιν.

für uns, daß sie in ihm getilgt werden." C. 7.: „Obwohl nicht schwach, nahm er auf sich unsre Schwachheit, nicht hungernd hungerte er; er opfert das Unsrige, um es auszulöschen, statt der Schwachheiten aber, (die auf ihm gelegen, in ihm aber durch Ertragen derselben ausgelöscht sind) empfängt er von Gott Gaben, deren diejenigen theilhaft werden sollen, die mit ihm verbunden sind." 1, 45.: „Der Tod, der sein heißt, des Logos, ist ein Lösegeld für die Sünden der Menschen und ein Tod des Todes." 60.: „Schuldbehaftet, ward die Welt vom Gesetze gerichtet: nun aber nahm der Logos in sich das Gericht (*κρίμα*) auf, und leidend am Fleische für Alle schenkte er Allen das Heil." [22])

Aehnliches findet sich sehr häufig auch bei den beiden **Gregoren** und bei **Basilius**. **Gregor von Nazianz**, nachdem er hom. 30, 1. gesagt: die *ταπεινότεραι* und *ἀνθρωπικώτεραι φωναί*, die sich über Christus finden, seyen auf den *νέος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος* zu beziehen, fährt fort c 3.: *τῷ ὄντι ἐδούλευσε σαρκὶ καὶ γενέσει καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις διὰ τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν, καὶ πᾶσιν οἷς σέσωκεν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας κατεχομένοις. Τί δὲ μεῖζον ἀνθρώπου ταπεινότητι, ἢ θεῷ πλακῆναι καὶ γενέσθαι θεὸν ἐκ τῆς μίξεως;* Die *θεία εἰκὼν* ist mit der *δουλικῇ μορφῇ* vermischt. Ueber 1 Cor. 15, 28. (c. 5.): Ist er jetzt nicht unterworfen? Bedarf er, als Gott, Gott unterworfen zu werden, wie ein Empörer? *Ἀλλ' οὕτω σκόπει, ὅτι ὥσπερ κατάρα ἤκουσε δι' ἐμὲ, ὁ τὴν ἐμὴν λύων κατάραν, καὶ ἁμαρτία ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ Ἀδὰμ ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ γίνεται νέος· οὕτω καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπότακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος. Ἕως μὲν οὖν ἀνυπότακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται· ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα (ὑποταγήσεται δὲ καὶ τῇ ἐπιγνώσει καὶ τῇ μεταποιήσει), τότε καὶ αὐτὸς τὴν ὑποταγὴν πεπλήρωκε, προσάγων ἐμὲ τὸν σεσωσμένον.* Der Vater unterwirft Alles dem Söhn, der Sohn dem Vater, jener durch seinen Rathschluß, dieser durch seine That. So stellt der, der es unterworfen,

[22]) Vgl. c. Ar. or. 1, 51. 60. 2, 69.

das Unsrige Gott als Unterworfenes dadurch dar, daß er das Unsrige zum Seinigen macht (ἑαυτοῦ ποιούμενος τὸ ἡμέτερον). Ebenso erklärt er dann weiter Christi Verlassenseyn; denn er für sich ward nicht verlassen weder vom Vater noch von seiner eigenen Gottheit, sondern er repräsentirte in sich das Unsrige (ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμέτερον). Ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωραμένοι πρότερον, εἶτα νῦν προσειλημμένοι καὶ σεσωσμένοι τοῖς τοῦ ἀπαθοῦς πάθεσιν. Ὥσπερ καὶ τὴν ἀφροσύνην ἡμῶν καὶ τὸ πλημμελὲς οἰκειούμενος τὰ ἑξῆς διὰ τοῦ ψαλμοῦ (Ps. 22.) φησιν. C. 6.: So sey auch zu verstehen: er hat Gehorsam gelernt, er ist erhört worden. Als Logos war er weder gehorsam noch ungehorsam, denn er war der Herr; ὡς δὲ δούλου μορφὴ συγκαταβαίνει τοῖς ὁμοδούλοις καὶ δούλοις, καὶ μορφοῦται τὸ ἀλλότριον, ὅλον ἐν ἑαυτῷ ἐμὲ φέρων μετὰ τῶν ἐμῶν, ἵνα ἐν ἑαυτῷ δαπανήσῃ τὸ χεῖρον ὡς κηρὸν πῦρ, ἢ ὡς ἀτμίδα γῆς ἥλιος, κἀγὼ μεταλάβω τῶν ἐκείνου διὰ τὴν σύγκρασιν. Die Vollendung werde darin bestehen, daß wir nicht mehr Viele seyen, so, wie jetzt in Bewegungen und Affekten, nichts oder doch wenig von Gott in uns tragend; ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου, indem Alles in Allem Christus sey (Gal. 3, 28.). C. 14.: Er lebt ewig, um für uns der Fürbitte zu pflegen, als Mensch für mein Heil. Denn er ist mit dem Fleische zusammen, das er angenommen, bis er mich wird vergöttlicht haben durch die Kraft der Menschwerdung (τῇ δυνάμει τῆς ἀνθρωπήσεως ἐμὲ θεὸν ποιήσῃ). [23]) 30, 21.: Er heißt

[23]) Die Stelle vom Nichtwissen des Gerichtstages bezieht er mit Athanasius c. Ar. 3, 37 f. 42 — 48. auf Christi menschliche Natur; schreibt also dieser ein wirkliches Nichtwissen zu (or. 30, 15.). Es heiße ja nicht: der Sohn Gottes wisse es nicht, sondern der Sohn, was so viel hier sey als Menschensohn. Athanasius sagt: ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν, wie das πεινᾶν, und davon geht er nicht wieder ab, wie es nach Baur's Darstellung scheint (S. 576 f.), sondern bleibt dabei: als Mensch habe er sagen können: ich weiß es nicht; denn er habe es als Mensch nicht gewußt, obwohl das Wort es wußte. Es ist eine Entstellung der Meinung des Athanasius, wenn Baur so argumentirt: nach Athanasius hat Christus

(und ist) Mensch, *οὐχ ἵνα χωρηθῇ μόνον διὰ σώματος σώμασιν, ἄλλως οὐκ ἂν χωρηθεὶς διὰ τὸ τῆς φύσεως ἄληπτον, ἀλλ' ἵνα καὶ ἁγιάσῃ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ ζύμη γενόμενος τῷ παντὶ φυράματι, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθὲν*

---

blos einen Leib, keine menschliche Seele; also ist für ihn gar kein anderes Subject da, dem ein Wissen oder Nichtwissen könnte zugeschrieben werden, als nur der Logos; ist aber dieser der Sprechende, das Subject für Athanasius, so kann das Nichtwissen von sich zu behaupten, ihm nur eine falsche Accomodation seyn. — **Baur** hat übersehen, daß Athanasius zwar vor Apollinaris die menschliche Seele Christi nicht besonders hervorhebt, aber auch nie sie leugnet; vielmehr liegt die Voraussetzung derselben im Hintergrunde seiner ganzen Anschauung von der die Totalität des Menschen angehenden Menschwerdung und Erlösung. Es zeigt sich aber diese Voraussetzung noch deutlicher in Stellen, wie die unsrige, die ohne sie keinen Sinn gäben: denn daß man dem Leibe nicht kann Unwissenheit zuschreiben, wird Athanasius wohl gewußt haben, spricht er doch in dieser Stelle auch immer wieder so, daß er für *σάρξ ἄνθρωπος* gebrauchte. Uebrigens findet sich Aehnliches auch sonst aus der Zeit vor Apollinaris; z. B. häufig sagt er, der Logos habe einen Menschen angenommen (c. Ar. 4, 35.), das Gesalbte in Christus sey der Mensch aus Maria; er ist sichtbar und unsichtbar zugleich, jenes *διὰ τὴν πρὸς τὸν ὁρώμενον ἄνθρωπον ἕνωσιν, ὁρώμενος δέ φημι, οὐ τῇ ἀοράτῳ θεότητι, ἀλλὰ τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ, δια τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ὃν ἀνεκαίνισε τῇ οἰκειώσει τῇ πρὸς ἑαυτόν* (c. 36.). Ebenso spricht doch Athanasius auch von *προκοπή* bei Christus; und definirt sie c. Ar. 3, 51 — 53. als *ἡ παρὰ τῆς σοφίας μεταδιδομένη θεοποίησις καὶ χάρις. — Τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπερβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον — καὶ ὄργανον — πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι.* Wenn er ferner c. Ar. 3, 34. vom *λογωθῆναι* der *σάρξ* in Christus spricht, so ist doch wohl evident, daß er nicht kann gemeint haben, der Körper Christi werde mit Weisheit und göttlicher Vernunft begabt, sondern die Menschheit. Zu der Stelle Joh. 12, 27.: „jetzt ist meine Seele erschüttert," sagt er nicht mit den Arianern, das gehe den Logos an, sondern es sey gesagt: *ὅτε ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ γέγονεν ἄνθρωπος*, vgl. c. Ar. or. 3, 54. 55. 57. — Ein Anderes ist die Frage: ob es dem Athanasius gelinge, eine nichtwissende Menschheit und eine allwissende Gott-

ὅλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος, πάντα ὑπὲρ πάντων γενόμενος ὅσα ἡμεῖς, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, σῶμα, ψυχὴ, νοῦς. Aehnliche Stellen finden sich Ep. ad Cledon. 1, 10. 14.

Die Stellvertretung, die Repräsentation des ganzen Geschlechts durch den Gottmenschen kann nicht vollständiger gedacht werden, als hier geschieht. Sie ist von Gregor, wie von Athanasius nicht aus dem Logos für sich, sondern aus dem Menschgewordenen abgeleitet, oder daraus, daß er der Weinstock geworden ist in seiner Menschheit, das Haupt, was, wie das Erste, so auch Princip des Ganzen, das Ganze noch in der einfachen und doch mächtigen, alles bewältigenden und sich aneignenden Einheit ist. [24])

Besonders reich sind an Stellen dieser Art auch die Werke des Gregor von Nyssa. Nach ihm hat Gott, mit Einem sich verbindend, sich mit der ganzen Menschheit vereinigt, das ganze Geschlecht assumirt, und diß dadurch, daß dieser Eine die ἀπαρχὴ ist, in welcher Alle der Potenz oder dem Princip nach befaßt sind. Die Menschheit ist ihm wie Ein lebendiges Wesen, ἓν ζῶον, daher die göttliche Kraft des Hauptes, das zugleich integrirendes Glied dieses großen Körpers der Menschheit ist, sich verbreitete über die ganze Menschheit. Und so sind in diesem Einen Alle gestorben; die Auferstehung und Erhöhung dieses Einzigen ist die Auferstehung Aller. Diß wird auch von ihm in die innigste Beziehung zur heil. Taufe und zum heil. Abendmahl gesetzt. [25])

---

heit in die Einheit einer Person zusammen zu bringen, hierauf hätte Baur seinen Angriff mit größerem Rechte richten können. Doch davon unten.

[24]) Athanasius hat nicht mehr die Lehre des Origenes, daß der Logos für die Engel Engel geworden sey; aber doch setzt er auch zu ihnen die Menschwerdung in eine Beziehung. Zuvor sahen auch sie den Logos nicht; jetzt aber schauen auch sie ihn, da er Mensch geworden, c. Ar. or. 4, 36.

[25]) Vgl. or. Catech. M. c. 16. 32. 33 ff. 37. T. 3, 72. 92. 95 ff. 102. c. Eunom. L. 2. T. 2, 464. Seine Abhandlung über 1 Cor. 15, 28. T. 2, 12—16.: Ἐκ πάσης δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ᾗ κατε-

μίχθη τὸ θεῖον, οἷον ἀπαρχή τις τοῦ κοινοῦ φυράματος ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ὑπέστη, d. h. aus der Menschheit, als einer gemeinsamen Masse sind in Christus die primitiae mit dem Göttlichen verbunden, daher durch ihn alles Menschliche an das Göttliche anwuchs (δι' οὗ προσεφύη τῇ θεότητι πᾶν τὸ ἀνθρώπινον). Alle Güter sind nun gewonnen, ὥστε διὰ πάντων τὴν θείαν ζωὴν διεξελθοῦσαν, ἐξαφανίσαι καθόλου ἐκ τῶν ὄντων τὸν θάνατον. (Das göttliche Leben, von ihm aus durch Alle dringend, vertreibt aus dem ganzen All den Tod.) Es muß an der ganzen Masse der Menschheit geschehen, was an ihrem Erstling. Τότε ὅλον τὸ φύραμα τῆς φύσεως τῇ ἀπαρχῇ συμμιχθὲν, καὶ ἓν κατὰ τὸ συνεχὲς σῶμα γενόμενον, τοῦ ἀγαθοῦ μόνου τὴν ἡγεμονίαν ἐφ' ἑαυτοῦ δέξεται. Und wenn so das ganze Wesen der Menschheit durchdrungen seyn wird von der göttlichen Natur, dann findet jene ὑποταγὴ statt, die eine Unterwerfung des Sohnes heißt, weil es sein Leib ist, in welchem er sie wirkt. — Das Bild von dem φύραμα ist physisch; daß ihm aber dabei nicht ein physischer Prozeß das tertium comparationis ist, erhellt zum Theil schon daraus, daß er (S. 16.) als die Seele der Menschheit, seines Leibes dargestellt wird. Τὸ διὰ τοῦ σώματος ἡμῶν γινόμενον κατὰ συνήθειάν τινα τῇ ψυχῇ λογιζόμεθα. — Σῶμα δὲ αὐτοῦ πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ᾗ κατεμίχθη, und was die Menschen anlangt, so premirt ja Gregor die menschliche Freiheit ganz besonders (or. Cat. c. 7. 31.), wie überhaupt Rupp (l. c. S. 262.) mit Recht bemerkt, daß dem Gregor v. Nyssa eine streng ethische Auffassungsweise des Christenthums, im Gegensatz gegen den physischen Standpunkt des Eunomius eigenthümlich sey. Aber allerdings hat Gregor von dem Ethischen oder der Liebe keine so dürftige Vorstellung, daß er sie für schwächer und ihres Erfolges für minder sicher ansähe, als die physische Macht ist; oder als ob die Einheit, die durch sie gestiftet wird, eine minder innige und feste wäre, als eine physische Einheit. Daher er die obigen Bilder sehr wohl anwenden kann, um die schließliche Sicherheit des Erfolges der Erlösung und die einigende Macht der Liebe zu bezeichnen; und diß um so mehr, da er das Ethische von der Religion nicht losreißt, und keine Freiheit kennt, die auf die Gnade eifersüchtig zu blicken brauchte. — Or. Cat. 16: „Da das im Tode Aufgelöste wieder vereinigt ward — in der Auferstehung, so geht wie von Einem Princip auf die ganze Menschheit die Einigung des Aufgelösten gleichfalls über" (οἷον ἀπό τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἡ τοῦ διακριθέντος ἕνωσις διαβαίνει). C. 32. nennt er dieselbe Idee ansdrücklich etwas, ὃ εἰς ἡμᾶς ἐκ παραδόσεως ἥκει (S. 93.). Das ganze Evangelium enthalte eine μίξις des Göttlichen und Mensch-

lichen; immer sey beides zusammenzuschauen, so auch im Kreuz. Schon dessen Figur stelle vier Linien dar, die nach allen Seiten von Einem Mittelpunkte ausgehen. Das sey das Symbol des Gottmenschen. Der an das Kreuz Geheftete ist der τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτῷ συνδέων τε καὶ συναρμόζων, τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι᾽ ἑαυτοῦ συνάγων. Wie die Thätigkeit Eines unserer Sinnwerkzeuge alles zum Mitgefühl und zur Theilnahme zieht, was mit dem Theile geeint ist, so geht, da aus unsrer Masse das gotttragende Fleisch (σὰρξ θεοδόχος) war, die Auferstehung Eines Theils auf das Ganze über, als wenn die ganze Natur (Menschheit) Ein lebendiges Wesen wäre (καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως). Denn in Gemäßheit der Continuität und Einheit der Natur theilt sie sich von Einem Theile aus dem Ganzen mit. C. 37. Wie ein kleiner Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so wandelt sein getödteter Leib, in den unsrigen (im heil. Abendmahl) eingegangen, diesen ganz in sich um. Unser Leib wird dadurch auch σῶμα θεοδόχον, und durch diese μετουσία an der ἀφθαρσία werden auch wir unsterblich. — Wie durch den Glauben die Seele mit dem Logos, so wird durch die Eucharistia der Leib oder seine φύσις mit dem das Leben in sich habenden Leibe Christi vereinigt. Von der Taufe sagt er c. 35 f.: eigentlich sey ihre Idee die volle und ganze Vertilgung des Todes und der Sünde und das vollkommne Auferstehen zu einem neuen, unsterblichen Leben in der Nachbildung Christi. Aber um der Schwäche unsrer Natur willen trete das Zusammengehörige und Ganze auseinander und nicht die ganze Kraft der Taufe auf Christus stelle sich schon in dem Taufakte selbst dar. Darum aber sey doch die künftige volle Abbildung Christi, in dessen Tod und Leben wir getauft werden, nicht minder den Gläubigen sicher und gewiß. — Vgl. **Basilius** de bapt. L. 1, c. 1. 2. T. 1, 551. 553. 561. 565. 568. 574. Lib. 2, Q. 1, S. 582 f. Besonders verdient auch von Basilius die homil. 25. T. 1, S. 504 ff. verglichen zu werden. Gott ist unter uns, in dem Fleisch; nicht wie in den Propheten von ferne wirkend, ἀλλὰ συμφυῆ ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἡνωμένην κατακτησάμενος, καὶ διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῖν σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγων τὴν ἀνθρωπότητα. Πῶς οὖν δι᾽ ἑνός, φησιν, εἰς πάντας ἦλθε τὸ λαμπτήριον; τίνα τρόπον ἐν σαρκὶ ἡ θεότης; ὡς τὸ πῦρ ἐν σιδήρῳ· οὐ μεταβατικῶς (d. h. so daß der Logos seinen Ort gewechselt hätte) ἀλλὰ μεταδοτικῶς. Er verlor nichts, er verwandelte sich nicht. Διὰ τοῦτο θεὸς ἐν σαρκὶ, ἵνα ἐναποκτείνῃ τὸν ἐμφωλεύοντα θάνατον. Ὡς γὰρ τῶν φαρμάκων τὰ ἀλεξητήρια κατακρατεῖ τῶν φθαρτικῶν οἰκειωθέντα τῷ σώματι, — οὕτως ὁ ἐνδυναστεύων τῇ ἀνθρωπίνῃ (φύσει) θάνατος

τῇ παρουσίᾳ τῆς θεότητος ἠφανίσθη. (Die Aechtheit dieser Hom. steht fest; nicht so die der LL. de bapt.). Ephräm (Phot. cod. 229.) nennt Christus τὸν ὁλικὸν, nicht τόν τινα ἄνθρωπον, d. h. einen homo universalis nicht blos singularis. „Ich will," sagt Christus, „daß sie Alle, Ein Leib geworden, in mir seyen, Der alle in sich trägt durch den Einen angenommenen Tempel (ἐν ἐμοὶ — ὡς πάντας φοροῦντι διὰ τοῦ ἑνὸς ἀναληφθέντος ναοῦ). Legat. ad Athanas. f. Marcell. in Montfauc. Coll. Nov. 2, S. 3. Die Expos. fid. angeblich des Greg. Thaumat. bei A. Mai l. c. 7, 175. θανάτῳ παραδοὺς τὴν σάρκα τοῦ θανάτου ἔλυσε διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τὴν πάντων ἡμῶν ἀνάστασιν· ἀνῆλθε δὲ εἰς οὐρανὸν, ὑψῶν καὶ δοξάζων ἀνθρώπους ἐν ἑαυτῷ. Aehnlich Chrysostomus (Opp. Paris. 1840.). Christi Leiden ist als eine That anzusehen 9, 6. E. (τὸ πάθος πρᾶξις): nämlich er hat dadurch weit mehr Gutes der Welt erwirkt, als die Sünde Böses (4, 786. E.); θανάτου θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ γέγονεν (9, 585 A. 11, 426. A. 754 D.). Für Adam und uns alle hat er die Schuld bezahlt ὑπὲρ τοῦ κατεχομένου κατέβαλε τὸν θάνατον) und noch weit mehr (3, 910 A. 9, 574. D.). Er erniedrigte sich, um Dich zu erhöhen, er starb, um Dich unsterblich zu machen; er ward ein Fluch, um Dich mit Segen zu erfüllen. — In ihm εὐλογήθη ἡ ἀνθρωπίνη φύσις. Expos. in Ps. 45. T. 5, 198.) — Aus Christus sind wir geboren, wie aus Adam Eva, durch die Taufe, und im heil. Abendmahl nährt er uns mit sich (3, 258. zu Eph. 5, 25 ff. de prodit. Jud. hom. h. 1, 6. T. 2, 453. 3, 389 f.). Er nennt uns Brüder, Freunde, Braut, ja auch seine Glieder und seinen Leib; als ob alles Andre ihm nicht genügte und noch zu fremd erschiene, nennt er sich unser Haupt (2, 278. 8, 193. 9, 763.); wie nun Leib und Haupt der Eine Mensch sind, so ist Christus und die Gemeinde Eins. (hom. 30, 1. in 1 Cor. 12, 12. T. 10, 315.).

Cyrill v. Alex. sagt (Thesaur. 20.): die Gnade hat unsre Natur vergöttlicht, zuerst in Christus, ἵνα δι' αὐτοῦ τρέχῃ λοιπὸν εἰς πάντας ἡ χάρις, ὡς ἤδη δοθεῖσα τῇ φύσει, καὶ λοιπὸν ὅλῳ σωζομένη τῷ γένει. (Andre Stellen von ihm s. bei Petav. de incarn. 2, 9. 17, 9. Hilarii Opp. ed. Maur. Praef. S. XXIII ff.).

Aehnlich Theodoret (haer. fab. 4, 13. Opp. ed. Schulz T. IV. S. 373. 374.): In seiner Natur ist unsre Natur auferstanden; ebendadurch aber, daß diß unsrer Natur widerfuhr, kommt es unsern Personen zu gut. Aehnliches Ep. ad Eugraph. VIII. S. 1066. Ep. 151. S. 1291. — S. 275.: ἡ ἀπαρχὴ τὴν πρὸς τὸ ὅλον ἔχει συγγένειαν. Jedoch ist ihm Christus nicht ἀπαρχὴ als Gott, ποία γὰρ συγγένεια θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος; Wegen seiner σὰρξ heißen wir seine Glieder und er das Haupt S. 279, 16. cf. 278, 15. — Dial. 1,

S. 40 — 44. wird bereits diese Idee kritisch behandelt, mit Beziehung auf Eph. 2, 6. Man könnte denken, wenn er für uns Mensch, oder gar ein Fluch geworden, so sei diß subjectiv zu verstehen, nämlich daß es uns so erscheine, ohne objective Realität; das sey das eine Extrem. Das andre dagegen sey das apollinaristische, daß Christus, wir werdend, sich in uns verwandelt transsubstantiirt hätte. Das werde durch 2 Cor. 5, 21. widerlegt, denn man könne nicht sagen, daß Christus substantiell zur Sünde geworden sey. Aber die Stellvertretung will er festhalten. — S. 424—26. wird aus Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 21 ff. gezeigt, daß die Einheit Aller in Christus Zweck der Menschwerdung sey. Wie die Apollinaristen jene Idee überspannen, so können die Arianer sie nicht erreichen: sie wollen einen Leib, damit Christus habe können gesehen werden, um den Glanz seines göttlichen Wesens so zu offenbaren, daß er doch erträglich bleibe: d. h. sie beschränken Christi Bedeutung auf das prophetische Amt. Allein für diesen Zweck habe es keiner Menschwerdung bedurft; sey doch der Sohn auch dem Abraham erschienen ohne Menschwerdung. Darauf sey es angekommen, daß dieselbe Natur, die besiegt war, auch den Sieg davontrug: dessen werde die arianische Theorie verlustig. Sie bringe es nämlich nicht dahin, daß wir in Christus uns als Sieger wissen, weil in ihm unsre Natur gesiegt hat. Selbst Theodor v. Mopsv. (A. Mai, Spicileg. Rom. T. 4.) in sein. Comment. z. Römerbrief c. 6, 6. S. 508. sagt: *τῷ Χριστῷ, φησιν* (Paulus) *ἐσταυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη, πάντων ἀνθρώπων αὐτῷ συμμετασχεῖν ἐλπιζόντων τῆς ἀναστάσεως· ὡς ἐντεῦθεν συναφανισθῆναι μὲν τὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμῶν εὐκολίαν, διὰ τῆς ἐπὶ τὴν ἀθανασίαν τοῦ σώματος μεταστάσεως.* Vgl. mein Weihnachtsprogr. 1844. Theodori Mopsv. de Imagine Dei doctrina p. 23. 24. In Christus ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen zur Vollendung gekommen; er ist das feste, das unauflösliche Band der Einheit für die ganze Welt, das Adam nicht vollkommen war, das er vielmehr zerriß. Von Späteren ist noch zu nennen Johannes Damasc. de orthod. fide 3, 12. 4, 4. Theodorus Abukara Opusc. ed. Gretser 6, S. 453. Dieser sucht durch Bilder anschaulich zu machen, wie die Sünde und das Heil durch die ganze Menschheit hindurchgehen könne, der erste und zweite Adam die Bedeutung eines universalen Princips habe. Coll. Nov. ed. A. Mai T. 9, 104. von Photius: *εἶδες πρεσβευτοῦ φιλανθρωπίαν; οὐ γὰρ πρὸς ἕνα καὶ δεύτερον ἦλθεν, ἀλλὰ πρὸς τὴν κοινὴν φύσιν.* Weitere Stellen s. bei Petav. l. c. Hilar. Opp. ed. Maur. l. c. Calov, Examen doctrinae publicae eccl. ref. de Persona Christi. Viteb. 1663. S. 95. 130 ff. 170 f. 192. 290. 331. 394 f. 419. 450. Mansi Coll. Conc. 4, 1186 ff.

Zweites Kapitel.

Die Christologie der Arianer und des Marcell mit ihrer Bestreitung durch die Kirchenlehrer.

Von der Christologie des Arius und des durch Marcell erneuten Sabellianismus ist zwar schon oben die Rede gewesen; aber doch genauer nur insofern, als die Auffassung der Trinität schon auch für die Christologie nach Einer Seite hin entscheidend ist. Ueber die menschliche Seite, sowie darüber, wie sie sich die Einheit der Person dachten, ist daher noch ein Wort zu sagen.

Der Erstgeborne der Schöpfung, den die Arianer Mensch werden lassen, ist ein Wesen anderer Gattung, als die Menschen: aber ein Geschöpf, das durch seine Wandelbarkeit (τρεπτὸν), seine erst werdende, unbefestigte Tugend und sein unvollkommnes Wissen, wie vor allem durch die ihm zugeschriebene Wahlfreiheit endlicher Vernunftwesen alles Das in sich schließt, was eigentlich zu der geistigen Seite der Menschheit Christi gehört. Der Arianismus konnte daher keine menschliche Seele Christi noch dazu annehmen; denn wie sollten doch zwei endliche Wesen, zwei freie Willen u. s. f. in Einer Person zusammen gedacht werden können? Mithin sind beide Sätze für den Arianismus gleich wichtig: 1. Was irgend Niedriges von der geistigen Seite Christi ausgesagt wird, bezieht sich auf den Logos; und 2. es ist keine menschliche Seele in Christus: sondern nur einen menschlichen Leib nahm das strahlende Lichtwesen um sich, um sich theils zu verhüllen, theils den Menschen sichtbar machen zu können.

Mit diesem letztern Lehrsatz war nun aber von selbst gegeben, daß eine wirkliche Entwicklung Jesu von Jugend auf etwas Unmögliches wurde. Der höhere vorweltliche Lichtgeist mußte doch schon zu einer hohen Stufe der Tugend, überhaupt der Reife gelangt seyn, bevor er Mensch ward. So mußte sein menschliches Lernen und Wachsen, dieser Anfang vom Niedrigsten, unmöglich, das ganze Werden Christi doketisch werden, wenn nicht etwa das Monstrose angenommen wurde, dieses höchste Geschöpf habe sich wieder zur Potenz herabgesetzt, in die Lethe getaucht nach Art der platonischen Seelen, in eine frühere Stufe zurückverwandelt, um Mensch werden zu können. War aber Christi Werden ein Schein, so sind auch seine Kämpfe, so ist auch die Versuchung ein Schein, und man sieht nicht, wie er dafür belohnt werden konnte. Und mit was sollte er belohnt werden? Es blieb doch dem Arianismus nichts übrig, als jenen höhern Geist, den er schon Schöpfer und Erstgebornen vor der Menschwerdung nennt, in die Stellung, die er zuvor hatte, zurückkehren zu lassen, denn die Menschheit kann er nicht eigentlich erhöht und ewig denken, da ihm die menschliche Seele fehlt. Der Leib aber für sich kann streng genommen nur eine momentane Theophanie bewirken, nicht ewige Bedeutung haben. Man sieht, der Christus des Arianismus, ein höherer Geist, einherwandelnd auf Erden in scheinbarer Entwicklung in einem menschlichen Körper, wird eigentlich zu einer völlig mythischen Gestalt. Es ist hier der Punkt, wo die arianische Nüchternheit in pure Phantasterei umschlägt und eine dem Gnosticismus zugekehrte Seite hat, den wir gleichfalls den Ebjonismus und Doketismus in sonderbarer Weise verbinden sahen. Um möglichst das Wunder der Menschwerdung herabzusetzen, hatte der Arianismus dazu gegriffen, alle Mängel, die von Christi menschlicher Natur ausgesagt sind, auf die höhere zu beziehen; und nun muß er, wie zur Strafe, statt des Wunders die Monstrosität einer solchen Person annehmen, und die wirkliche Menschheit, um die es ihm zu thun zu seyn schien, in doketischen Schein verflüchtigen. Er will, wie das ja auch sonst

vorkommt, lieber sich selbst das Abentheuerlichste als der Kirche das Wunder glauben.

Diese Seite des arianischen Systems blieb zwar schon frühe nicht ganz unbemerkt; allein das Auge Aller war anfangs so vorherrschend auf die trinitarische Seite hingewandt, daß weder der Arianismus die christologische Seite seines Systemes weiter ausbildete, noch die Kirchenlehrer diesen Punkt in seiner Bedeutsamkeit erkannten. Nur in Antiochien protestirte bald nach dem Nicänum der Bischof Eustathius gegen diesen arianischen Lehrsatz, daß Christus einen seelenlosen Leib angenommen. Aber es scheint selbst hiebei, daß die Arianer Anfangs diesen Satz nicht sowohl in der Einsicht in seine Nothwendigkeit für die vollständige Construction ihrer Christologie viel im Munde geführt haben, sondern nur als einen ihnen gelegnen, wie nahe liegenden Mittelbegriff. Denn stand dieser Satz fest, daß Christus keine menschliche Seele, sondern nur einen Leib angenommen, dann war auch unwidersprechlich gewiß, daß die niedrigen Aussagen von Christus in der Schrift, die gleichwohl auf den Leib sich nicht beziehen können, sondern auf ein Geistiges weisen, von dem einzigen Geistigen in ihm, seiner höhern Natur, gelten müssen. [1])

---

[1]) Vgl. des Eustath. Fragm. bei Theodoret Dial. 3. T. 4. ed. Schulz S. 233.: *Διὰ τί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι, τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; ἵνα εἰ δυνηθεῖεν ὑποφθεῖραί τινας, ταῦθ᾽ οὕτως ἔχειν ὁρίζεσθαι, τηνικαῦτα τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θείῳ περιάψαντες πνεύματι, ῥᾳδίως ἀναπείσωσιν αὐτοὺς ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν.* Daß diß arianische Lehre war (und besonders auch die des Eunomius, (vgl. Marcelliana ed. Rettberg S. 157.), sagt Athanasius häufig, z. B. c. Apollinaristas 1, 15.: *μάτην οὖν Ἀρειανοὶ σοφίζονται σάρκα μόνην ὑποτιθέμενοι ἀνειληφέναι τὸν σωτῆρα, τὴν δὲ τοῦ πάθους νόησιν ἐπὶ τὴν ἀπαθῆ θεότητα ἀναφέροντες ἀσεβῶς.* 2, 3.: *Ἄρειος σαρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῖ πάθους νόησιν, καὶ τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν.* Greg. Naz. Ep. ad Cledon. 1, 7. Greg. Nyss. c. Eunom. 2, 484. *προφέρουσι τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνὴν ὅτι ὁ λόγος σὰρξ*

Man sollte erwarten, daß die Kirche, schon um diese Argumentation zu widerlegen, sofort zu der alten Lehre von Christi Seele, die doch nie zurückgenommen war, sich wende. Das geschah im Orient, so viel wir wissen, vor Apollinaris nur in Antiochien von Eustathius. Hier war nach Epiphanius de Ancorat. c. 33. seit lange in Lucians Schule die Lehre einheimisch, der Sohn Gottes habe keine Seele angenommen, sondern nur den Körper. Wenn gleich das Motiv hiebei für Lucian ein Anderes gewesen seyn dürfte, als bei denen, die sich nach ihm nannten [2]) (denn es ist ihm nicht um einen wandelbaren Logos zu thun, wie ja auch Anfangs nicht einmal dem Arius): so muß doch dieser Lehrsatz in Antiochien am frühesten ventilirt worden seyn, zumal da die Arianer sich gerne auf Lucian beriefen, und das was bei ihm nur ein christologischer Satz mag gewesen seyn, für ihre Trinitätslehre ausbeuteten. Wir wissen nicht blos daß Eustathius die arianische Leugnung der menschlichen Seele Christi mißbilligt, sondern auch, wie weit er der Lehre von ihr eine positive und selbständige Bedeutung abzugewinnen gewußt hat. [3])

ἐγένετο, ὡς διὰ τοῦ μὴ συμμνημονευθῆναι καὶ τὴν ψυχὴν κατασκευάζεσθαι τὸ ἄψυχον ἀνειλῆφθαι τὴν σάρκα, μαθέτωσαν, ὅτι σύνηθές ἐστι τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, τῷ μέρει συμπεριλαμβάνειν τὸ ὅλον. Epiphan. haer. 69, 19.: Ἀρνοῦνται ψυχὴν αὐτὸν ἀνθρωπίνην εἰληφέναι, αὐτὸ τοῦτο προκατασκευάζοντες· σάρκα γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀληθινὴν ἀπὸ Μαρίας αὐτὸν ἐσχηκότα, καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν ἀνθρώπῳ, χωρὶς ψυχῆς. Das thun sie, fährt er fort, daß sie sagen können: Solches (wie ἐμβρίμησις etc.) wirkt das Fleisch für sich nicht, ohne Seele; nun hat Christus keine Seele, also kommt es seiner höhern Natur zu.

[2]) Epiphanius l. c. schreibt ohne Unterscheidung zwischen Lucian und den Arianern, zwischen Lucian und Lucianisten beiden letztern das arianische Motiv zu.

[3]) Die Fragmente von Eustathius bei A. Mai T. 7. der Coll. Nov. enthalten hierüber fast nichts. Nur die Stelle l. c. S. 85., welche aus derselben Schrift genommen ist, der obige Stelle angehörte, könnte, da sie gegen die Lehre gewisser Philosophen auftritt, daß die Seele in ihrer Wanderung immer vor jeder neuen Geburt den Becher der Vergessenheit trinke, möglicher Weise auch dem Aria-

Marcellus seiner Seits dachte, wie wir wissen, das Göttliche in Christus als das Bewegende, das Menschliche als das Bewegte; das Menschliche für sich ist ihm ganz und gar willenlos, bloßes Organ der göttlichen ἐνέργεια, passiv

nismus gelten, dem diß Philosophem die Wahrheit der menschlichen Entwicklung zu begründen gedient haben könnte. Die Schrift des Eustathius hieß περὶ ψυχῆς κατὰ φιλοσόφων, und er ist wahrscheinlich durch die antiochenischen Verhältnisse (s. d. Text) zu diesen Untersuchungen veranlaßt worden, die nun eine neue Reihe von Schriften über die Seele eröffnen (vgl. Greg. Nyss. de anima, Augustinus de anima, Nemesius de nat. hominis). — Mehr Ausbeute findet sich dagegen in den Fragmenten bei Theodoret Dial. 1. 3. Galland. l. c. S. 578 ff. Die oben Anm. 2. citirte Stelle beweist, daß Eustathius nicht blos den arianischen Kunstgriff erkennt und merkt, daß sie ein σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον lehren, um die Affecte u. s. w. auf den Logos übertragen zu können, sondern auch, daß für die Kirchenlehre gegen die arianische, subordinatianische Consequenz kein Ausweg ist, wenn sie nicht eine menschliche Seele lehrt. — Auf dasselbe Resultat kommt aber Eustathius noch von anderer Seite her: nämlich um der Hadesfahrt willen. Im Tode ward Christi Seele getrennt vom Leibe: aber τῆς σαρκὸς ἐκτὸς γενομένη ζῇ καὶ ὑφέστηκε, ja γέγονε καὶ ἐν τῷ χωρίῳ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν. So hat sie beides erfahren (ἑκατέρων πεῖραν ἔσχε), was uns trifft; λογικὴ ἄρα καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει, ἐκ τῆς Μαρίας προελθοῦσα. Großes Gewicht legte er daher auf die Wahrheit der menschlichen Entwicklung Christi. Ihm ist keineswegs diese Menschheit von Anfang an vergottet oder im Besitz der göttlichen Prärogative; Gall. S. 577 f. Die Erhöhung (δόξα ἐπίκτητος) geht nicht den Vater an, der τέλειος, ἄπειρος, ἀπερινόητος, ἀπροσδεὴς κάλλους ist, noch den Sohn, dem Eustathius dieselben Prädicate gibt; ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἐγειρόμενος ὑψοῦται καὶ δοξάζεται. S. 578.: αὐτός ἄρ' οὗτός ἐστιν ὁ μετὰ τὰς ὕβρεις, ἀειδής, ἄμορφος ὀραθεὶς, εἶτα πάλιν ἐκ μεταβολῆς εὐπρέπειαν ἐνδυσάμενος· οὐδὲ γὰρ ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῷ Θεὸς ἀμνοῦ δίκην εἰς θάνατον ἤγετο u. s. w. S. 580. 581. (aus Facundus Herm. 11, 1.): Dicamus, inquit (Eustathius) cujus rei gratia filius hominis diem proprii adventus ignoret (Matth. 24, 36.). Zu unserem Beßten wußte er den Tag des Gerichtes nicht. Sicut enim hominem — Verbo coaptavit et Deo (salutis hominum causa): sic et insignem judicii diem caussa divini beneficii homini compe-

in der Art, wie oft die Propheten in dem ekstatischen Zustand gedacht wurden. Das menschliche Bewußtseyn konnte Marcellus nicht wach und lebendig, ja kaum existirend denken, so daß er auch zu der Frage nach der Seele Christi ähnlich steht, wie der Arianismus.

---

tenter abscondit, ne forte ineffabilia mysteria similis generis hominibus indicans et diem secundi adventus ostenderet. — Aber allerdings ist er um seiner freiwilligen Leiden willen für uns mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt. Er sitzt auch nach seiner Menschheit auf dem heil. Thron, *σύνθρονος ἀποδέδεικται τῷ θειοτάτῳ πνεύματι, διὰ τὸν οἰκοῦντα θεὸν ἐν αὐτῷ διηνεκῶς* (Theod. Dial. 2. Gall. 577.). S. 581.: Die Worte des Ps. 9, 8.: Dominus in coelo praeparavit sedem suam beziehen sich weder auf den Vater noch das Wort, die ja schon das Reich haben, sondern auf Christus. Nam omnium simul creaturarum dominator (sc. Christus est) propter Verbi divini commixtionem. Aehnlich das Fragm. bei Gelasius de duab. nat. in Christo (Gall. 581.): Homo Deum ferens, qui mortis passionem sponte censuit sustinere, — honorem et potestatem percepit. Et ubi (ibi) recipitur gloria, quam nequaquam prius habuerat. Eustathius denkt also die Mittheilung der göttlichen Prärogative nicht als eine von Anfang an fertige, sondern erst mit der Himmelfahrt vollendete. Es liegt ihm überhaupt daran, für die Menschheit Christi vollen, freien Spielraum zu lassen, und darin zeigt er sich als Antiochener. Nach einer Stelle bei Gelasius l. c. (Gall. 581.) hat er auch ausdrücklich aus dem Grunde die Seele Christi gelehrt, weil nur so die Menschwerdung eine vollkommne sey. Traurigkeit, sagt er, Affecte, Hunger u. dgl. gehe nicht die Fülle der Gottheit an. Homini vero haec adplicanda sunt proprie, qui ex anima constat et corpore: congruit enim, ex ipsis humanis et innoxiis motibus demonstrare quia non phantastice et putative, sed ipsa veritate totum hominem indutus est Deus perfecte adsumens. Dabei aber ist nicht zu verschweigen, daß ihm nach Art der spätern Antiochener die Gottheit und die Menschheit Christi außer einander bleiben, zu keiner lebendigen Einheit kommen. Die Menschwerdung beschreibt er am häufigsten unter dem Bilde der Einwohnung des Logos in dem Tempel der Menschheit; die Einheit des Logos mit der Menschheit reducirt er auf die Salbung der Menschheit mit dem heil. Geiste durch den Logos, der für sich bleibt. Nach A. Mai l. c. S. 203. sagte er in seinen Homilieen über Johannes zu der Stelle „ich thue nicht meinen Willen": es sey in Christus

Die Kirchenlehrer nun wollen sich nicht mit einem göttlichen Strahl in Jesu, noch gleichsam mit einem Fernwirken des Logos in diesem Menschen (s. o. S. 960. Basilius hom. 25.) begnügen, mag nun diese göttliche Wirkung so vorgestellt seyn, daß

---

kein Wille gewesen, der der Negation (καταλύσεως) bedurft hätte, weder der göttliche (θεϊκὸν), noch der von der Menschwerdung herstammende (τὸ τῆς ἀνθρωπήσεως), der nach einem andern Fragm. ἀρετὰς ἐπικτήτους hinzufügte. Hienach hat Eustathius in Christus zwei Willen angenommen, die aber dasselbe wollen. Dasselbe liegt auch in einem Fragm. bei Theodor. Dial. 3. Gall. 576.: Die Geburt mindert nicht die ἐξουσία, das Kreuz verletzt nicht das πνεῦμα. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα μετάρσιον ἐσταυροῦτο, τὸ δὲ θεῖον τῆς Σοφίας πνεῦμα καὶ τοῦ σώματος εἴσω διῃτᾶτο, καὶ τοῖς οὐρανίοις ἐπεβάτευε, καὶ πᾶσαν περιεῖχε τὴν γῆν, καὶ τῶν ἀβύσσων ἐκράτει, καὶ τὰς ἑκάστων ψυχὰς ἀνιχνεύων διέκρινε, καὶ πάντα ὁμοῦ συνήθως οἷα Θεὸς ἔπραττεν. Οὐ γὰρ εἴσω τῶν σωματικῶν ὄγκων ἡ ἀνωτάτω Σοφία καθειργμένη περιέχεται, καθάπερ αἱ τῶν ὑγρῶν καὶ ξηρῶν ὗλαι τῶν μὲν ἀγγείων εἴσω κατακλείονται, περιέχονται δὲ μᾶλλον ἢ περιέχουσι τὰς θήκας. Ἀλλὰ θεία τις οὖσα καὶ ἀνέκφραστος δύναμις τά τ' ἐνδοτάτω καὶ ἐξωτάτω τοῦ νεὼ περιλαμβάνουσα κραταιοῖ· κἀντεῦθεν ἐπέκεινα διήκουσα πάντας ὁμοῦ τοὺς ὄγκους κρατεῖ περιέχουσα. — S. 582.: Gott (der Logos aber ist Gott) erfüllt Alles: für ihn kann es also keine Bewegung geben von einem Ort zum andern. (οὐδαμῶς ἐξ ἑτέρων εἰς ἑτέρους μεθίσταται τόπους, τὰ πάντα πληρῶν); denn wäre er außerhalb eines Ortes, so würde ihn der Ort, der ihm fehlt, begrenzen (εἰ γὰρ ἔξω λέγοιτο τόπου τινός, ἀνάγκη περιορίζεσθαι αὐτὸν ὑπ' ἐκείνου, οὗπερ στερίσκεται). Das muß nun auch auf die Menschwerdung angewandt werden, wie wir auch später den Theodor Mopsv. hievon ausgehen sehen. Aber wenn es nur bei diesen Sätzen bleibt, so hat der Logos sein Bewußtseyn und Walten, — wenigstens während des irdischen Lebens Christi — für sich, wie auch der Mensch Jesus, und es ist nicht zu sehen, wie Eustathius — wenigstens für die genannte Zeit — einer Doppelpersönlichkeit ausweichen könnte. Es wird daher nicht zufällig seyn, daß außer Theodoret Facundus von Hermiane, ein Anhänger der Lehre Theodor's von Mopsv. ihn so häufig citirt. Auf die Einheit der Person nimmt er gar zu wenig Bedacht, obwohl er noch unbefangen meint, diese Einheit zu haben. Er kommt nur zu einem Hereinwirken des Logos in diesen Menschen, nie zu einem Menschgewordenseyn, also Menschseyn des Logos.

sie in Christus eine Theophanie begründet, oder einen heiligen Menschen macht und mit Gott verbindet. Sondern wenn nicht der Logos selbst es ist, der Mensch ward, wenn nicht die Incarnation, Christi Thun und Leiden irgendwie dem Logos als Eignes zugehört, so sehen sie wohl, daß dann gerade das Höchste und Beßte fehlt. Eine Theophanie ist alttestamentlich, im N. T. doketisch; ist aber Christus nur ein Mensch, welchen, obwohl er schon ohne den Logos bestand, dieser annahm: so gilt der Spruch: „Verflucht sey, wer sich verlässet auf Menschen." Unzähligemal wird daher von Athanasius gesagt, darin stehe das Heil, daß Er das Unsrige zu dem Seinigen gemacht habe. Er hatte nicht blos einen Menschen, sondern er war Mensch. Eine Theophanie gäben uns die Juden schon zu; das wäre ihnen kein Aergerniß; auch ein bloßes Einwohnen wäre der Gewohnheit gemäß gewesen: auch ehedem kam der Logos zu den Heiligen, die ihn würdig aufnahmen. Aber von Keinem derselben wurde gesagt, wenn sie geboren wurden, daß der Logos selbst geboren sey, oder wenn sie litten, daß er gelitten habe. Das aber gerade muß von Christus gesagt werden. Daß er sich das Niedrige zu eigen machte, diese Spitze der Sache, ohne die der Kern des Christenthums verloren ist, macht ihnen Anstoß. Allein nur so ist in Christus die Menschheit zu Gott erhoben.[4]) Wäre

[4]) c. Ar. or. 3, 30.: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — ἄνθρωπος δὲ γέγονε, καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε· καὶ τοῦτο γὰρ ἀναγκαῖον εἰδέναι, damit man nicht von Unfrommen verführt meine: ὅτι ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις εἰς ἕκαστον τῶν ἁγίων ἐγίνετο, οὕτω καὶ νῦν εἰς ἄνθρωπον ἐπεδήμησεν ὁ Λόγος ἁγιάζων καὶ τοῦτον καὶ φανερούμενος ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις. Εἰ γὰρ οὕτως ἦν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ φανεὶς ἦν, οὐδὲν ἦν παράδοξον. Da hätten, die ihn sahen, nicht gefragt: was ist das doch für ein Mensch? und: warum machest du, ein Mensch, dich zu Gott? Νῦν δὲ, ἐπειδὴ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος δι' οὗ γέγονε τὰ πάντα, ὑπέμεινε καὶ υἱὸν ἀνθρώπου γενέσθαι, καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, λαβὼν δούλου μορφὴν, διὰ τοῦτο Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλόν ἐστιν ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρὸς, ἡμῖν δὲ Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία. Ὁ Λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο, τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης, λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον.

nicht die Meinung des Athanasius, daß die Menschheit vollständig angenommen ward, das Angenommene aber dem Logos eigenthümlich zugehöre, wie könnte er unsre ganze Natur, zu der doch auch die Seele gehört, vom Logos erlöst und im Göttlichen befestigt nennen? [5])

Die unbestimmtern Bezeichnungen des Seyns Gottes in Christus sind: die *σάρξ* war sein *οἶκος*, *ναός* (c. Ar. 3, 52.

C. Arian. 4, 35. führt er aus, daß Christus selbst seinen Leib zu seiner Person und Wirklichkeit rechne. Luc. 24, 39. sage Christus nicht: rührt diesen da, oder meinen Menschen (d. h. den Menschen, den ich habe) an, sondern mich (*οὐκ εἶπε· τόνδε ἢ τὸν ἄνθρωπόν μου, ὃν ἀνείληφα, ἀλλ' ἐμέ*). So nennt vor Thomas Joh. 20, 27. Gott, der Logos, die Hände und die Seite seyn. Er in seiner Ganzheit sey Gott und Mensch zugleich (*ὅλον αὐτὸν ἄνθρωπόν τε καὶ θεὸν ὁμοῦ*). Ep. ad Maximum Philos. c. 2.: *Οὐ γὰρ ἀνθρώπου τινὸς ἦν τὸ βλεπόμενον σῶμα, ἀλλὰ θεοῦ.* Darum könne man auch nicht sagen: *ὅτι εἰς ἄνθρωπόν τινα ἅγιον ἐγένετο ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· τοῦτο γὰρ ἐν ἑκάστῳ ἐγένετο τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων· ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον γεννώμενος καὶ πάλιν ἀποθνήσκων φαίνηται. Οὐκ ἔστι δὲ οὕτως, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἅπαξ ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀτέθησιν τῆς ἁμαρτίας αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου προῆλθεν ἄνθρωπος καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν*, Joh. 8, 40. *Οὐκ ἀνθρώπου τέ τινος μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα λαμβάνοντες* (im heil. Abendmahl) *θεοποιούμεθα*.

[5]) Man könnte nur dann anders schließen, wenn Athanasius kein anderes Uebel kennte, wovon zu erlösen war, als den leiblichen Tod. So groß nun allerdings die Rolle ist, welche *θάνατος*, *ἀθανασία* und ähnliche Begriffe in seinem System spielen: die Erlösung geht ihm doch hierin nicht auf; denn er weiß auch etwas von Sünde und Schuld. — Wie könnte er ferner sagen c. Ar. 3, 53.: *Ἐν αὐτῷ γὰρ ἦν ἡ σὰρξ ἡ προκόπτουσα, καὶ αὐτοῦ λέγεται, καὶ τοῦθ' ἵνα πάλιν ἡ τῶν ἀνθρώπων προκοπὴ ἄπτωτος διὰ τὸν συνόντα λόγον διαμείνῃ*? Ueberhaupt ist doch evident, daß Athanasius Christi Fortschritt in der Weisheit (c. Ar. 3, 52. 53.) nicht kann auf seinen Körper bezogen haben, so wenig als bei uns; auf den Logos aber ebensowenig (c. 51.). So bleibt nichts übrig als zu sagen: in der *σάρξ*, *ἀνθρωπίνη φύσις* etc. setzt er die Seele mit voraus (c. Ar. 3, 30.); aber allerdings ohne sie aus dem allgemeinen Begriff der vollständigen menschlichen Natur besonders hervorzuheben.

53.), was aber durch die Stelle 3, 30. zu ergänzen ist (Anm. 4.). Ebenso ist der Ausdruck: die Menschheit war das Organ des Logos, was ihn immer vollständiger offenbarte, eine nur relative Bezeichnung; sie drückt das Verhältniß des Gottmenschen zum Werke, sowie Dieses aus, daß das Impulsgebende im Logos war. Allein diß Bild für sich würde Christi Menschheit zu einem passiven, leblosen Accidens machen. Daher ist der vollkommenste Ausdruck, den Athanasius erreicht: das Wort schritt nicht fort, und umgekehrt, die Menschheit (*σὰρξ*) war nicht die Weisheit (dem *ἀνθρώπινον* kommt das *ἀγνοεῖν* zu, s. o.); sondern sie ward zum Leibe der Weisheit, d. h. stellt sie in der Sphäre der Wirklichkeit dar (c. Ar. 3, 53. *Τῆς Σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σάρξ* (= *ἄνθρωπος* 3, 30.). Die *σάρξ* war nicht die Weisheit; die Weisheit schritt nicht, sofern sie Weisheit ist, an Weisheit für sich selbst fort, litt nicht u. s. w. für sich selbst. Aber sie ist mit der Menschheit so Eins, daß man angemessen sagen kann: sie schritt fort *σαρκί*, denn das Menschliche an oder in ihr (*τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ Σοφίᾳ*) schritt fort, überstieg allmählig die menschliche Natur und ward vergöttlicht (*ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ θεοποιούμενον καὶ ὄργανον αὐτῆς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι.* (Vgl. c. 52.) Ibid.: *Αὐξάνοντος ἐν ἡλικίᾳ τοῦ σώματος συνεπεδίδοτο ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τῆς θεότητος φανέρωσις, καὶ ἐδείκνυτο παρὰ πᾶσιν, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστι, καὶ θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι.*) — Der wahre Sinn der Worte „er nahm zu an Gnade und Weisheit," ist ebendaher dieses: er schritt in und durch sich fort (*αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ προέκοπτεν* c. 52.), denn *ἡ Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν οἶκον προκόπτειν ἐποίει.* Athanasius wird nicht gemeint haben, Christi Leib sey an Weisheit fortgeschritten; also ist ihm wohl in dem *ἀνθρώπινον* auch die Seele Christi befaßt.

So viele Anklänge nun aber an die Lehre von einer menschlichen Seele sich auch bei Athanasius finden, so fehlt doch Eines: die Wahlfreiheit. So großes Gewicht er auf sie

bei den Menschen legt, nirgends schreibt er sie Christus zu. Hier haben wir vielleicht den Grund zu sehen, warum er, dessen gesammtes System wie auf die volle und ganze Menschheit Christi so auch auf eine menschliche Seele hindrängt, der, wie es auf den ersten Anblick scheint, auch durch die Gegner dazu angetrieben werden mußte, Das herauszusetzen, was sie entwaffnete, doch mit der besondern Hervorhebung von dieser zögerte. Die Wahlfreiheit und Wandelbarkeit nahm in dem System des Arius eine so große Stelle ein, daß dadurch die Erscheinung Christi mehr zur That eines endlichen Geistes, als zur That Gottes ward; das τρεπτὸν selbst dieser Person stellte den Rathschluß der Erlösung und die Sicherheit seiner Vollführung in Frage; ja es verflachte die göttliche Erlösung zur Selbsterlösung. Dieser Wahlfreiheit fürchtete Athanasius nicht ohne Grund Einlaß geben zu müssen, wenn er die volle menschliche Seele besonders hervortreten lasse. Mit einem Wort, die ganze, die Sicherheit des Glaubens wie der gottmenschlichen unio erschütternde Gefahr des arianischen τρεπτὸν drohte nur an einer andern Stelle des kirchlichen Systemes selbst hervorzubrechen, wenn der Lehre von der menschlichen Seele Christi die integrirende Bedeutung gegeben wurde, die sie in der Form hatte, in welcher sie zuletzt aufgetreten war, nämlich bei Origenes und Paul v. Samosata, d. h. wenn nicht eine Vorkehr gefunden war, die Seele Christi so zu denken, daß nicht die Wahlfreiheit die Sicherheit des göttlichen Rathschlusses und seiner Vollführung beeinträchtigen konnte. [6])

[6]) So, wie der Text andeutet, scheint sich mir die Frage für Athanasius gestellt zu haben, nicht aber so, daß eine menschliche Seele neben dem Logos die Einheit der Person bedrohe, wie Baur meint l. c. S. 579. Die Seele für sich hätte ihm kaum Schwierigkeit gemacht, denn sie ist nicht sowohl als besondere Substanz oder als Subject gedacht, was als solches ein anderes Subject (hier also die Hypostase des Sohns) von sich ausschlöße, oder doch damit in Conflict käme: sondern sie ist mehr nur als eine Vielheit von Kräften, oder als Bewegung von Gedanken und Wollungen vorgestellt, die eine individuelle Begrenzung haben in und an dem Leibe. War die Seele so vorgestellt, so konnte die Einigung

Allein andrerseits ist ebenso evident, daß die Menschwerdung gerade in der Hauptsache noch doketisch blieb, so lange nicht der Sabellianismus und Arianismus auch in diesem Punkte überwunden war. Der ganze große Fortschritt auf der göttlichen Seite, oder in der Trinitätslehre, war für die Christologie verloren, wenn die Beschaffenheit der menschlichen Seite es unmöglich machte, daß wirklich die Gott wesensgleiche Hypostase des Sohnes sich mit der vollständigen Menschheit zu einer Lebenseinheit verband, oder: es stand so, daß die Christologie durch die ganze Arbeit der trinitarischen Zeit, der sie doch den Impuls gegeben, nichts gewann, wenn nicht vor Allem ein entscheidender Fortschritt auch auf Seiten der Menschheit geschah. Zu diesem Fortschritt wurde die Kirche gleichsam genöthigt durch den Apollinarismus.

---

der Hypostase des Logos mit einer menschlichen Individualität sich unschwer vollziehn, weil die Schwierigkeit hier gar nicht entstand, daß zwei Subjecte zusammentreffen in dem Einen Christus. Es bekommt nur die göttliche Hypostase, gleichsam das Universale, in Christus noch menschliche Individualität. Von menschlichem Ich kann zu dieser Zeit noch gar nicht die Rede seyn. Athanasius fühlte, Christi Seele müsse, um uns wesensgleich zu seyn, auch als frei gedacht werden, und diß war ihm doch andrerseits bedenklich. Daß er fürchtete, es möchte, wenn eine freie menschliche Seele statuirt werde, der theologische Standpunkt der Kirche mit dem anthropologischen des Ebjonismus vertauscht werden müssen, zeigt sich, so oft er diese Frage berührt. Denn stets warnt er da, die volle Menschheit Christi sey nicht so zu denken, daß man zum Samosatener übergehe, und in Christus nur einen selbständigen Menschen ohne den Logos sehe. Vgl. die Stellen c. Ar. 4, 35. 3, 30. Ep. ad Max. Philos. 2. 3.

Drittes Kapitel.

Der Apollinarismus und seine kirchliche Beseitigung.

Zu den interessantesten Systemen der Dogmengeschichte gehört ohne Zweifel das des jüngern Apollinaris von Laodicea, eines Mannes, der ebensosehr durch umfassende Bildung, Geist und Tiefsinn ausgezeichnet war, wie er das Lob kirchlicher Gesinnung und inniger Frömmigkeit genoß, daher ihn nicht blos Athanasius hoch hielt, sondern selbst Epiphanius mit Achtung und Schonung behandelte.

Er ist schon dadurch merkwürdig, daß von ihm an sich der Wendepunkt datirt, wo die Kirche von der fast ausschließlich trinitarischen Arbeit einer langen Zeit zur christologischen Aufgabe zurücklenkt, um ihr, zumal im Orient, Jahrhunderte hindurch die unausgesetzteste Arbeit zu widmen. Im Besonderen aber ist durch ihn die kirchliche Feststellung desjenigen Elementes auf der menschlichen Seite Christi veranlaßt, das bisher noch eine prekäre Stellung hatte, der wahrhaft menschlichen Seele. Allein in der Frage nach der menschlichen Seele Christi ist sofort ein neues Problem eingehüllt, das der Einheit der beiden Naturen: ja die Theorie des Apollinaris kann als ein voreiliger Lösungsversuch dieses Problems bezeichnet werden. Hier ist zugleich der Punkt, wo die Kirche allmählig zu der Untersuchung der folgenreichen Frage gedrängt ward, ob die menschliche Natur in Christus unpersönlich zu denken sey, oder persönlich? Apollinaris wollte mit seiner Leugnung der menschlichen Seele Christi die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi aussagen, und

in dieser Beziehung kann man behaupten, die spätere Kirchenlehre ist ebendahin gekommen, wohin Apollinaris der Einheit der gottmenschlichen Person halber glaubte streben zu müssen, nur daß die rohere Form des Apollinaris, nämlich Christi menschliche Seele zu leugnen um nicht bei einer Doppelpersönlichkeit anzulangen, mit einer feineren vertauscht, nämlich eine menschliche Seele Christi, aber eine unpersönliche menschliche Natur gelehrt ward.

Die Quellen zur Kenntniß des Apollinarismus fließen zwar ziemlich reichlich; [1]) dennoch ist, was Apollinaris selbst

---

[1]) Die Hauptquellen sind die sehr zahlreichen Fragmente in Gregor. Nyss. Antirrheticus adv. Apollinarem ed. Zacagni S. 123—287; A. Mai, Coll. Nov. T. 7. Gregor. Naz. Ep. I. II. ad Cledon. u. ad Nectar. Athanasius c. Apollinaristas L. 1. 2. (vgl. unt. Anm. 7.) Epiphanius haer. 62. Theodoret. haer. fab. 4, 8 und sein Dialog. 5. Viele Fragmente von Apollinaris finden sich in den Catenen; vgl. besonders die Catena zum Evang. Johannis, ed. Corderius 1630. Er bildet den stärksten Gegensatz gegen die antiochenische Schule, die noch zu seinen Lebzeiten ihre characteristischen Züge durch Diodor von Tarsus und Carterius gewann und von der gegen Apollinaris und seine Schule längere Zeit viele Angriffe ausgiengen (so von Diodor in seiner Schrift gegen die Synusiasten, von Theodor. Mopsv. XV. LL. adv. Apollinarist. et Eunom., u. von Theodoret). Daß in Antiochien um 360 schon eine solche Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Seite in Christus bei Einigen herrschend war (s. o. S. 969.), von der man eine Doppelpersönlichkeit in Christus fürchtete, beweist Athanasius c. Apoll. und das alex. Synodalschreiben, genannt Tomus ad Antiochenos a. 362. Apollinaris selbst schrieb vielleicht an Diodor (Mai l. c. 7, 17.), jedenfalls über und gegen ihn. Erwägt man nun, daß Apollinaris die Zertrennung der Person, die Auflösung der Menschwerdung, den Rückfall in den heidnischen Irrthum, der die Menschwerdung Christi leugnet, und in den jüdischen, der sie vielmehr ebjonitisch bestimmt, aus der Lehre einer besondern menschlichen Seele ableitet, die seine Gegner so bestimmt hervorheben; bedenkt man andrerseits Dasjenige, was wir von Eustathius v. Antiochien wissen: so scheint allerdings etwa von 330 an der Sitz dieser Lehre in Antiochien gewesen zu seyn, darauf in Diodor und seiner Schule eine starke Vertretung gefunden zu haben: jedoch nicht ohne sofort auch, (nicht blos von Apollinaris) starken Widerspruch zu erfahren.

gelehrt hat, in manchen wichtigen Punkten noch nicht ausgemacht. Daß die Schule des Apollinaris sich nicht gleich, noch dem Apollinaris in allen Punkten treu blieb, ist gewiß; weniger aber, ob auch Apollinaris immer Dasselbe lehrte. Jedoch wird man daran zu zweifeln keine Ursache haben, wenn sich zeigen läßt, daß Diejenigen, welche ihm den Wechsel seiner Meinungen nachsagen, wie Theodoret, nur nicht erkannt haben, daß Dasjenige wohl zusammengeht, was ihnen widersprechend und verschiedenen Stufen des Mannes angehörig zu seyn scheint. In die Auffassung der Sätze des Apollinaris scheint aber außerdem noch besonders dadurch Verwirrung gekommen zu seyn, daß man Solches, was schon vor dem Apollinaris auftrat, und unabhängig von ihm, um einer gewissen entferntern oder näheren Familienähnlichkeit willen unbedenklich auf Apollinaris bezog, während es von ihm wahrscheinlich nie angenommen ward, sondern erst von einem Theil seiner Schule, die allerdings vermöge einer gewissen Wahlverwandtschaft mit diesen früheren Richtungen sich scheint zusammengeschlossen zu haben. Diese Richtungen waren theils patripassianischer Art, nur daß die Lehre von einem Leiden oder einer vorgegangnen Verwandlung in Gott inzwischen durch die Trinitätslehre modificirt und auf den Sohn Gottes beschränkt ward; theils lebten im Zusammenhang damit gnostische Elemente wieder neu auf, die Lehren von einer himmlischen Menschheit Christi, einer Scheingeburt u. dgl. An dem starken Dringen des Apollinaris nun auf die Einheit Christi, sowie an seinem Gegensatze gegen die Zweiheit der Naturen konnten diese neuauflebenden Tendenzen einen gewissen Halt finden, und umgekehrt, der Gedanke des Apollinaris an ihnen; denn der Einheit der zwei Naturen schien sowohl die Annahme zu dienen, daß die göttliche Natur zur menschlichen ward, mithin sich verwandelt habe, als die andere: die menschliche Natur sey vielmehr aus der göttlichen und die Menschheit eine himmlische. Dennoch wird es darauf ankommen, den Apollinaris von jenen Tendenzen abzusondern, und rein für sich zu nehmen. Denn auf die bestimmten Winke des

Alterthums, daß Apollinaris eine wirkliche Geburt aus der Maria, auch keine Verwandlung Gottes in die Menschheit wolle, die sich insbesondere bei Epiphanius (l. c.) wiederholt finden, ist der Natur der Sache nach mehr Gewicht zu legen, als auf die bei oberflächlicher Kenntnißnahme nahe liegende Vermischung der Ansicht des Apollinaris mit manchen aus seiner Schule und mit den angedeuteten unabhängig von ihm und vor ihm vorhandnen Theoreme. [2])

---

[2]) Man hat voreilig manche Polemik der Kirchenväter auf Apollinaris bezogen, die gar nicht auf ihn geht. Was hat z. B. des Athanasius Ep. ad Epictetum Corinth. Episc. (Opp. 1, 901 ff.) mit Apollinaris zu thun? Die tessera des Apollinaris findet sich ja nicht unter den dort bekämpften Ansichten, nämlich die Leugnung der menschlichen Seele Christi; sondern nur von himmlischer Menschheit und Verwandlung Gottes ist die Rede, ganz wie in der Ep. Basilii M. an die Sozopolitaner, l. c. Ep. 65. T. 3. 103. Noch weniger kann Hilarius de trin. 10, 15 ff. auf Apollinaris bezogen werden. Denn diese Schrift des Hilarius ist abgefaßt, ehe man auf Apollinaris Lehre aufmerksam geworden war. Zu dem sind auch die hier bekämpften Ansichten ganz andere; sie vereinigen drei Momente in sich: 1) Der Logos hat sich entäußert, ist in der Menschwerdung von sich abgefallen (defecit a se Deo) und ist nur als leidensfähige Potenz oder Kraft in dem Menschen Jesu gewesen. 2) In dieser Form hat er den Menschen Jesus beseelt, ähnlich wie der Geist der Prophetie in den Propheten ist. Daher 3) Jesus so sehr ein vollkommner Mensch war, daß er nicht blos den Leib, sondern auch die Seele von Adam her hatte. Sie warfen der Kirchenlehre vor, daß sie in Beziehung auf Leib und Seele die volle Wesensgleichheit Christi mit uns nicht herausbringe, die doch nöthig sey, da Leib und Seele Adams in der Sünde war. Hier gewahren wir also wieder ein Beispiel dafür, daß die Lehre von einer Verwandlung des Logos in Ebjonismus umschlagen kann. Wie verbreitet solche Ansichten waren, sieht man auch daraus, daß Athanasius sie bekämpft Ep. ad Epict. 2. 11. 12. Die jungfräuliche Geburt leugneten sie nicht; auch nicht die Trinität, aber von Apollinaris sind sie so weit entfernt, daß sie vielmehr im Resultat den Antiochenern des 5ten Jahrh. näher stehen. Ebensowenig darf man aber auch obige Ansichten an verschiedne Partheien vertheilen; sie standen z. B. in Einer Schrift Athan. ad Epict. cap. 3. Ferner schon Can. 11. 12. der sirmischen Synode v. J.

Athanasius schildert (Ep. ad Epict. 2.) die hiehergehörigen, in Corinth damals vorkommenden Ansichten nach einer Schrift dieser Parthei, welche ὑπομνήματα scheint betitelt gewesen zu seyn, folgendermaßen. Um die Einheit der Person Christi (denn diese Frage war das Bewegende) und doch eine specifische Dignität für Christus übrig zu behalten, leiten sie einmal die Menschheit aus dem Wesen des Logos ab, und haben insofern eine himmlische Menschheit Christi. Der von Maria geborne Leib sey ὁμοούσιον τῇ τοῦ λόγου θεότητι, mithin war keine Zweiheit der Naturen nach ihnen in Christus vorhanden. Der Leib, sagen sie, sey nicht jünger, als die Gottheit des Logos, sondern gleich ewig mit ihr (συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆσθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς Σοφίας συνέστη). Leite man Christi Menschheit nicht aus dem Logos ab, sondern betrachte sie als Ganzes für sich, so führe der erhöhte Christus eine Vierheit in Gott statt der Trinität ein, indem doch in Christus auch das Menschliche zu Gott erhoben sey. So bestimmt sie aber sonach aus dem Wesen des Logos die Menschheit Christi ableiten wollten, so konnten sie sie doch nicht unmittelbar mit der Gottheit des Logos identificiren, denn sonst käme es gar nicht zur Menschheit, und der Doketismus, zu welchem ohnehin ein Zug da ist, hätte die Oberhand. Darum fügten sie zu dem Satz von der himmlischen Menschheit die aus dem Wesen des Logos sey, als nähere Bestimmung den zweiten: der Logos habe aus seiner eignen Substanz sich durch Verwandlung einen leidensfähigen Körper gebildet (μετεποίησε), er habe nach der einen Seite seines Wesens die Unveränderlichkeit aufgegeben, sey von seiner Natur abgefallen (ἤλλαγη τῆς ἰδίας φύσεως), und habe so sich in Fleisch, Knochen und den ganzen Leib verwandelt.

---

351 sagt: „Si quis Verbum caro factum est“ audiens Verbum in carnem translatum putet, vel demutationem sustinentem accepisse carnem dicit, anathema sit. — Si quis unicum Dei filium crucifixum audiens dealitatem (θεότητα) ejus corruptionem vel passibilitatem aut demutationem aut deminutionem vel interfectionem sustinuisse dicat, anath. sit.

So habe die dem Vater wesensgleiche Gottheit des Sohnes sich verkürzen lassen und habe sich zur Unvollkommenheit herabgesetzt aus der Vollkommenheit (*ἀτελὴς γέγονεν ἐκ τελείου*). [3]) So konnten sie Beides sagen: Das was ans Kreuz geschlagen ward, sey nicht sowohl ein Leib, wie der unsrige, vielmehr die *δημιουργὸς οὐσία* der Weisheit selbst, d. h. die Natur in Gott dem Logos, wodurch er auch die Welt schuf; und: Christus der im Fleische leidende und gekreuzigte sey nicht der Herr und Gott, nicht der Sohn Gottes, denn nicht Dasjenige von ihm ward Mensch und litt, was im strengeren Sinne Gottheit in ihm war und unveränderlich, sondern nur Dasjenige, was er nach der einen Seite seines Wesens ward und heraussetzte, wozu er sich erniedrigte, in was er sich verwandelte. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß dann abgesehen von allem Andern gerade Dasjenige was im strengen Sinne göttlich im Logos ist, nicht Mensch ward, oder wie die Kirchenlehrer es ausdrücken, daß man zu der gnostischen Doppelheit des Christus zurückgeworfen war.

Im Widerspruch mit der dargestellten Theorie scheint der letzte Zug derselben zu seyn, den Athanasius berichtet: das Wort sey in einen heiligen Menschen, wie in einen der Propheten gekommen: es sey aber nicht selbst Mensch geworden, aus Maria den Leib annehmend, sondern ein Anderer sey Christus, ein Anderer der Logos Gottes, der, vor Maria und vor den Aeonen, des Vaters Sohn war. Denn woher der heil. Mensch, in welchen das Wort kam, wenn doch vielmehr dieser Mensch nichts anderes war, als der nach der einen Seite seines Wesens in einen Menschen verwandelte

[3]) Außer den Vorläufern des Apollinaris, deren Namen wir nicht kennen, gehört hieher ein Theil seiner Schule, die Theodoret (haer. fab. 4, 9. cll. 8.) von Apollinaris zu unterscheiden billig genug ist. 4, 9.: *Πολέμιος* (sonst auch Polemo genannt) *καὶ συνουσίωσιν λέγει γεγενῆσθαι καὶ κρᾶσιν τῆς θεότητος καὶ τοῦ σώματος.* (Daher der Name Synusiasten bei Diodor und Theodoret.) *Καὶ ἄλλοι δέ τινες ἐκ τῆς Ἀπολιναρίου συναγωγῆς ἐκ τῶν οὐρανῶν ἔφασαν κατεληλυθέναι τοῦ κυρίου τὸ σῶμα. Διάφορα δὲ εὑρόντες ἐν τοῖς ἐκείνου συγγράμμασι δόγματα οἱ μὲν τούτοις, οἱ δὲ ἐκείνοις ἠρέσθησαν.*

Logos? Die Lösung scheint darin zu liegen, daß Das was wir Natur im Logos nennen können, und Das was in ihm Gottheit im strengen Sinn und Geist ist, unterschieden, aber auch wieder verbunden wird. Die ganze Person Christi ist den Anhängern dieser Theorie Eine dadurch, daß sie aus dem Logos ist; aber sie ist auf verschiedene Weise aus ihm. Das Physische an ihr ist die in einen Menschen verwandelte, umgesetzte Natur, die im Logos ist; die Gottheit des Logos wird nicht Mensch. Dagegen gibt sie diesem Menschen doch auch Antheil an sich, indem sie ihn nach Art der Propheten begeistet, und so sind die Elemente, die im Logos sind, auch auf gewisse Weise im Menschen Jesu, nur in umgekehrter Ordnung oder so, daß was im Logos nur Potenz ist, nämlich die Fähigkeit sich in einen Menschen zu verwandeln, in Jesu zur actuellen Wirklichkeit ward und zur Basis für die weitere Entwicklung; Dasjenige dagegen, was im Sohn Gottes für sich die actuelle Wirklichkeit ist, nämlich die Gottheit, in Jesu nur als Potenz oder Kraft gegeben ist. So haben gleichsam die Pole im Begriff des Sohnes gewechselt und das Resultat dieses Wechsels ist die Menschwerdung.

Unvereinbar mit dieser Theorie scheint die Annahme eines wirklichen Leibes aus der Maria. Und in der That haben die Häretiker, die Athanasius vor sich hat, so stark sie auf die concrete Menschheit Christi drangen, doch vielleicht die Annahme des Leibes Jesu aus dem Wesen der Maria nicht statuirt. [4]) Und ähnliche Bewandtniß scheint es mit den Häretikern zu haben, die Basilius bekämpft. [5]) Aber daß dieses zum längst verworfenen Doketismus zurückführen müßte, leuchtet so sehr Jedem ein, [6]) daß der Versuch begreiflich, ja noth-

[4]) ad. Epist. 2.: *Οὐκ ἐκ Μαρίας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας μετεποίησεν ἑαυτῷ σῶμα παθητὸν ὁ λόγος.*

[5]) *Οὐράνιον σῶμα ἔχοντα τὸν Κύριον παραγεγενῆσθαι.* Ferner, sie sagen: *ἐπ' αὐτὴν τὴν θεότητα τὰ ἀνθρώπων διαβαίνειν πάθη.* Basil. ep. 65. T. 3, 104 f.

[6]) Wie das auch von Athanasius im genannten Briefe und von Basilius ausgesprochen wird.

wendig ward, jene Theorie mit der Annahme der Menschheit aus dem Wesen der Maria zu vereinigen. Und diß finden wir bei Häretikern des Hilarius (s. Anm. 2.). Nach dem eilften Canon der sirmischen Synode gab es neben der besprochenen Wendung, nach welcher das Wort in das Fleisch sich verwandelte, und dieses aus sich heraussetzte, noch eine andre, wornach das Fleisch ein für das Wort gegebenes, von ihm empfangenes oder angenommenes war, aber so, daß es sich selbst in den gegebenen oder vorgefundenen Stoff verwandelte (der Sohn demutationem sustinentem carnem accepisse), wie Tertullian von der doppelten Möglichkeit spricht, daß die im A. T. erscheinenden Engel sich entweder ihren Leib aus sich selbst gaben, oder aus dem Aether nahmen. Auch das Letztere kann eine Verwandlung heißen, sofern der Engel den an sich fremden Stoff zur Erscheinungsform und so zur Daseynsweise seiner selbst gemacht hat. Nur die dem Stoff nach himmlische Menschheit war bei solcher Verwandlungslehre aufzugeben. Diese Theorie stünde der Kirchenlehre schon um ein Ziemliches näher, da letztere ja auch eine Aneignung des an sich dem Logos fremden Stoffes aus der Maria will, als Erscheinungsform des Logos. Allein jene Theorie wollte vielleicht noch weiter, wenigstens wenn es ihr um die Einheit der Person Christi zu thun blieb. Sie konnte den Stoff aus der Maria nicht als einen fremden gelten lassen; es kam also darauf an, den Logos und die Menschheit, in die er sich verwandeln soll, einander näher zu rücken, was entweder durch Steigerung des Menschlichen, durch den Lehrsatz von der Göttlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, also auch der der Maria und des Stoffes aus ihr, oder durch Erniedrigung des Logos geschehen konnte. Da sie nun nicht mit Späteren, (z. B. in der Reformationszeit) das Erstere gethan, noch den Stoff aus der Maria mit der ganzen äußeren Natur aus der Natur im schöpferischen Logos abgeleitet zu haben scheinen, so blieb ihnen nur das Andere übrig, den Logos selbst diesem Fleische, an dessen voller Menschheit aus der Maria sie festhalten wollten, näher zu rücken. Und so sagten sie: der Logos

habe sich selbst in eine Form verwandelt, vermöge deren das Werden und Leiden der Menschheit ohne Hinderniß auch auf ihn übergehen, ihm zukommen und so das, was des Fleisches ist, in vollerem Sinne sein werden konnte. Wenn er nämlich in Selbstentäußerung auf seine göttliche Hoheit und Unveränderlichkeit verzichtete, so ward er dafür empfänglich, daß die Menschheit mit ihren Affectionen in ihn als sein Eigenes eingieng. Bei dieser Wendung gilt als die Hauptsache an der Menschheit nur der Leib Christi; als die Seele oder als der Mittelpunkt erscheint da immer nur der göttliche Logos: ähnlich wie nachher bei Apollinaris. Eine andre Wendung, mehr ebjonitischer Art, ist schon oben betrachtet (Anm. 2. Hilar. de trin. 10, 18. 20—23.). Sie geht gleichfalls von einer Verwandlung des Logos aus, um die menschliche und die göttliche Natur einander näher zu bringen; erreicht aber vollständiger die Wesensgleichheit des Leibes und der Seele Christi mit uns, als die Einheit der beiden Naturen, weil sie Christi Seele und Leib aus der adamitischen Menschheit ableitet, und den Logos nur als Potenz des Menschen Jesus, die ihn begeistet, übrig behalten hat. Ebjonitisch muß aber überhaupt, wie Athanasius mehrfach bemerkt, jede Verwandlungstheorie ausfallen, wenn sie nur consequent dahin fortgeht, zu sagen: der in den Menschen Logos sich verwandelnde Logos habe ebendamit aufgehört, zu seyn, was er war. Denn dann ist in der That nichts übrig, als der heil. Mensch Jesus, und die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Incarnation ist zum Untergange jener in dieser geworden. Ein Ebjonismus freilich, der im Unterschied von dem starren alten dialektischer Art ist, die göttliche und menschliche Seite schon in Fluß bringt, aber ohne ihrer innern Einheit im Unterschiede mächtig zu seyn. Der Mensch, der durch die Verwandlung des Logos in einen Menschen entstanden ist, kann auch wieder in Gott sich verwandeln (aber so, daß dann die Menschheit nicht mehr ist); und in beidem zeigt sich die Ahnung der Einheit beider: aber noch nicht derjenigen, welche den Unterschied in sich aufbewahrt und so jeder der beiden

Seiten gerecht wird; sondern alternirend hat jetzt nur die eine, jetzt nur die andere Recht. Ist die Reihe an der Menschheit, so ist die Gottheit ausgeschlossen, und umgekehrt. Jede Ausschließung zwar bestraft sich durch nachfolgendes Ausgeschlossenwerden, aber die Bestrafung des Irrthums ist noch nicht das Setzen der Wahrheit, und ein System, das über den Wechsel, das successive Auftreten des Ebjonismus und Doketismus nicht hinauskömmt, ist noch nicht die feste bleibende Wahrheit, denn diese muß, statt blos einen Irrthum durch den andern zu ersetzen, stets und zugleich beide Irrthümer ausschließen, was nur geschehen kann durch die rechte Vereinigung des Wahren, was in den zwei Extremen liegt, zu einer höhern Einheit. Diese höhere Einheit ist es, die der Geist, der im Stadium jenes Alternirens angekommen, bereits suchen geht; und ebendarin haben wir die Ursache des häufigen Vorkommens solcher theilweise schon früher dagewesenen Theorieen in unsrer Zeit zu sehen, weil nun die Zeit naht, wo der Geist der Kirche sich zu der Aufgabe hinzuwenden hat, die beiden Seiten der Person Christi zur Einheit der Person zusammenzufassen. [7])

---

[7]) Diese Ansichten werden zum Theil auch in den 2 Büchern des Athanasius, die gewöhnlich den Titel haben adv. Apollinaristas, aber in welchen weder Apollinaris noch ein anderer bestimmter Name genannt ist, bekämpft: jedoch schon in einer Gestalt, der man ansieht, daß sie durch des Apollinaris Theorie hindurchgegangen ist. Es ist falsch, zu meinen, diese Bücher zeichnen eigentlich die Theorie des Apollinaris selbst; ebenso unrichtig aber wäre die Meinung, unter Dem, was er bekämpft, denke sich Athanasius nicht auch wirklich die Ansicht des Apollinaris. Das Richtige vielmehr ist: diese Bücher, nach Proclus geschrieben nach des Apollinaris Tod, beschäftigen sich mit seiner Schule überhaupt, die in verschiedne Richtungen auseinander gegangen war, eben durch Coalition mit Theorieen, wie die so eben gezeichneten. Manches daher, was Athanasius in diesen Büchern bekämpft, fällt dem Apollinaris selbst nicht zur Last, wohl aber kann man es zur kirchlichen Erscheinung des Apollinarismus rechnen. Namentlich gehören, wie wir nun gesehen haben, die drei Sätze: von der Verwandlung (ἀλλοίωσις τοῦ λόγου), von dem bloßen Schein der Passion Christi, von dem ungeschaffnen,

Die betrachteten, noch in roheren Umrissen, ähnlich wie im dritten Jahrhundert gehaltenen und bald zum Ebjonismus bald zum Doketismus zurückneigenden Theorieen kommen in Apollinaris zu einer neuen, geläuterten, von jenen alten häretischen Auswüchsen freieren Gestalt.

Gehen wir aus von dem Gegensatz, durch welchen er

himmlischen Fleisch Christi (σὰρξ Χριστοῦ ἄκτιστος, ἐπουράνιος) schon Früheren an: ob auch dem Apollinaris, werden wir bald sehen. — Durch diese dem Apollinaris vorangehenden frühern Parteien tritt auch das Synodalschreiben der alexandrinischen Synode um 362 (Athan. opp. 1, 770 ff., Tom. ad Antioch. genannt) in ein helleres Licht. Diese Synode nämlich stellt allerdings c. 7. den Satz auf: Ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ, womit des Apollinaris Meinung der Sache nach ausgeschlossen ist; auch kann man schwerlich zweifeln, daß Paulinus, der bald darauf dem Epiphanius eine Abschrift dieses Synodalschreibens übergab, dem er seine zustimmende Unterschrift beigefügt hatte (Epiph. l. c.), diese Worte des Concils auf Apollinaris oder seinen treuen Schüler Vitalis bezogen hat. Nur folgt daraus nicht, daß auch die Synode dem Apollinaris oder Vitalis alle die Meinungen zugeschrieben hat, welchen sie entgegentritt, und es also nur mit Apollinaris zu thun hatte. Auf Apollinaris paßt weder die Meinung, das Wort sey nicht Fleisch geworden, sondern es sey nur „geschehen an Christus" oder gekommen auf ihn, wie auf die Propheten, noch die von einer Doppelheit Christi, so daß ein andrer sey der Sohn Gottes vor Abraham, ein anderer (ἕτερος) Derjenige, der nach Abraham war, ein anderes Subject (ἕτερος) der den Lazarus Auferweckende, ein anderes der nach ihm Fragende. Sondern mit diesen werden Solche gemeint seyn, wie Hilarius de trin. 10, 21. sie schildert, welche eine Beseelung des Menschen Jesus nach Art der Propheten statuiren und den Kirchenlehrern vorwerfen, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae hominem. Ja aus dem Letztern könnte man vermuthen, daß auch die Versicherung der alexandrinischen Synode, alle Rechtgläubigen bei ihnen stimmen darin überein, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ, zunächst nur sagen soll: mit Verwerfung jener ebjonitischen Ansicht wollen die Kirchenlehrer darum nicht den Tadel von ebjonitischer Seite her unbeachtet, noch der vollen Menschheit Christi zu nahe treten lassen; vielmehr, wenn welche sich finden, die z. B. keine menschliche Seele statuiren, so sey auch diß tadelns-

bestimmt ist, so ist es nicht der kirchliche Lehrbegriff, mit dem er sich im Gegensatz weiß, sondern nach dem Stande der kirchlichen Christologie in jener Zeit ist anzunehmen, daß er mit ihrem Sinn und Geiste sich Eins glaubte und aus ihr heraus sprechen wollte. Sein Gegensatz ist vielmehr zunächst der Arianismus gewesen, und durch diesen Gegensatz ist er gebunden. Wir wissen, welche hohe Bedeutung für den Arianismus die Bestimmung hatte: der Sohn Gottes sey ein Wandelbares, τρεπτὸν, was gut oder bös seyn konnte, und erst durch freie Willensthat sich für das Erstere entschied. Diese Bestimmung, die auch dem Logos Wahlfreiheit zuschrieb und ebendamit ihn unter die Gesetze der endlichen Entwicklung stellte, war das Siegel seiner Endlichkeit und ließ so sehr den

werth. So angesehen sind keineswegs Apollinaris oder die Seinigen im Anklagestand vor der Synode, obwohl sie eventuell verurtheilt sind; sondern im Anklagestand ist zunächst eine Christologie, die im Wesentlichen zum Ebjonismus zurückführte, aber nicht mehr unitarisch in der Trinitätslehre sich verhielt, sondern nur um der Einheit der Person Jesu willen den Logos blos als Kraft in der menschlichen Persönlichkeit setzen wollte, sey es vermöge einer Verwandlung des Logos zu bloßer Potenz, was sicher bei Einigen vorkam (s. Anm. 2.), oder ohne diese Verwandlung, womit dann aber (auch bei theilweiser Verwandlung) ein doppelter Christus herauskömmt, ein an die Trinitätslehre angeschweißter Ebjonismus, wie wir ihn bald bei den Antiochenern finden. Abgesandte des Apollinaris haben auch der Synode beigewohnt und ihre Beschlüsse mit unterzeichnet, so daß es zweifelhaft ist, ob sie überall schon den Apollinaris im Auge hatte und ob nicht vielmehr damals noch die Stellung desselben günstiger, nämlich die war, daß er mit den Seinen gegen diejenigen, welche zu einem doppelten Christus kamen und dem Ebjonismus nach der Seite der Menschheit sich näherten als einer der stärksten Vertreter der kirchlichen Meinung dastand. Allerdings aber, wie es sich auch verhalten mag mit den Personen, und dem Urtheil der Synode darüber, welche Ansichten den Personen zukommen: der Sache nach ist evident, daß schon von ihr, wie ein doppelter Christus, so auch eine solche Einheit seiner Person verworfen ward, die mit Verstümmelung seiner menschlichen Natur erkauft, oder irgendwie durch Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche bewirkt wäre. Vgl. auch Mansi Concil. T. 3, 355.

moralischen Standpunkt überhaupt gegen den religiösen in den Vordergrund treten, daß man wohl in diesem Lehrsatz den Mittelpunkt der arianischen Polemik gegen die Kirchenlehre sehen konnte, ein spekulativer Geist aber und ein religiöses Gemüth, wie Apollinaris, durch denselben auf's Tiefste verletzt werden mußte.

Der Anstoß, den Apollinaris an diesem Satze nahm, mußte aber noch ganz anderer Art seyn, als bei denjenigen Kirchenlehrern, die mehr nur der Trinitätslehre, nicht aber auch der Christologie zugewandt waren. Denn hob jener Satz die Trinitätslehre auf, die auch die des Apollinaris war, so war das allerdings in Apollinaris Augen nicht verwerflicher, als in den Augen der andern Kirchenlehrer; allein er sah deutlicher als die Andern auch seine christologischen Folgen. Ist in Christus alles auf den freien Willen eines endlichen Wesens gestellt, so ist in der Erlösung nichts Göttliches mehr, sondern ein endliches Wesen hat sich durch seine Wahlfreiheit selbst zum Erlöser gemacht. So aber zeigt der, der Erlöser heißt, uns vielmehr gerade die Möglichkeit für ein endliches Wesen, sich selbst zu erlösen, es wird Christi Erlösung selbst schwankend und unsicher, ja es kann von einer Christologie nicht die Rede seyn, zu der doch gehört, daß göttliche Gegenwart und That in Christus gesehen werde.

Daher ist der Mittelpunkt der Polemik des Apollinaris gegen das τρεπτὸν, oder gegen die Wahlfreiheit in der Christologie gerichtet. Zwar könnte man nun denken: die Wahlfreiheit mußte er freilich aus der höhern Natur Christi ausschließen, aber warum ließ er sie nicht für seine Menschheit bestehen? Allein auch die andern Kirchenlehrer waren in Beziehung auf diesen noch wenig erörterten Punkt schüchtern (s. o. S. 973 f.); um so mehr konnte Apollinaris seinem Zuge folgen, alles τρεπτὸν aus dieser Person auszuschließen. Dazu hatte er auch wirklich darin die stärkste Veranlassung, daß er, auf Grund der nicänischen Trinitätslehre, die Christologie zu erbauen strebte. Er ist der Erste, der die trinitarischen Resultate christologisch zu verarbeiten anfängt.

Mit der größesten Bestimmtheit geht er davon aus, daß das Höhere in Christus nicht blos als eine Kraft zu denken sey, sondern als Hypostase, als selbständiges ὑποκείμενον. Die Menschwerdung ist gar nicht geschehen, wenn der Logos nur als beseelende Kraft oder Wirkung in Jesu war, wie in den Propheten; oder wenn nur an einen vollkommenen und persönlichen Menschen sich der Logos angeschlossen hat. Denn im erstern Fall hat der Logos nur ein Wirken, nicht aber ein persönliches Seyn in diesem Menschen, im zweiten ist zwar richtiger der Logos selbst präsent gedacht; allein da er allgegenwärtig ist und wir in ihm leben, weben und sind, so bleibt für Christus nichts Specifisches übrig, und von Menschwerdung kann nicht die Rede seyn, so wenig als man sein allgegenwärtiges Seyn sonst Menschwerdung nennt. [8])

---

[8]) Gregor. Nyss. l. c. c. 43. S. 237. c. 36. S. 215.: *Εἰ μὴ νοῦς φησιν ἔνσαρκός ἐστιν ὁ Κύριος, Σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου* (aber nicht Gottmensch wäre er). *Αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις. Εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις.* Das also wäre die ebjonitische Consequenz. S. 216.: *Ἐὰν γὰρ Σοφία ἐμπιστευθῇ εἶναι ὁ Κύριος ἡ ἐν πᾶσι δηλαδὴ δεχομένοις τὴν χάριν, οὐκέτι ἐπιδημίαν θεοῦ τὴν Χριστοῦ παρουσίαν ὁμολογήσομεν, ὡς ἠλλοτριωμένης τοῦ θεοῦ τῆς Σοφίας* (d. h. wohl, als wäre die Sophia in Christus etwas Anderes, wie doch das Wort *ἐπιδημία* beansprucht, als in uns); C. 37. S. 217.: Dann fand kein *καταβαίνειν* des *Κύριος*, keine Selbsterniedrigung desselben Statt. Zwar die Gegner, welche die menschliche Seele Christi premiren, Jesum einen *ἄνθρωπον ἔνθεον* nennen, wollen darum nicht dem monarchianischen Ebjonismus zufallen; sie halten fest an der Trinität, und wollen eine Verbindung des Logos mit diesem Menschen, des vollkommenen Logos mit dem vollkommenen Menschen. Aber darauf erwiedert er wieder l. c. c. 42. S. 232.: *Εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη θεὸς, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.* Offenbar ist hiemit bereits die antiochenische Christologie gezeichnet. Er sieht wohl, daß auch in diesem Fall keine Menschwerdung Statt findet, die trinitarische Errungenschaft als todter Schatz liegen bleibt, und eine Christologie formirt wird, in der für dasjenige, was die menschliche Person Jesu durch die *σάρκωσις* gewinnt, ein monarchianischer Gottesbegriff vollkommen zureichend ist.

Christus muß Eine Person seyn, er muß nicht blos einen Menschen angenommen haben, sondern Mensch geworden seyn. Ist nun das Göttliche, der Logos, auf persönliche Weise in ihm, so kann nicht noch eine zweite, menschliche Person in ihm seyn, sonst wäre eine Einheit dieser Person gar nicht möglich, sie hätte vielmehr etwas Monströses.[9]) Wäre in Christus auch von Seiten seiner Menschheit ein lebendiges, geistiges Centrum da: so hätten wir in ihm einen doppelten Willen; und da jenem Centrum als menschlichem wesentlich Wahlfreiheit zukommen müßte, so hätten wir einen unwandelbaren Willen (des Logos) und einen wandelbaren (des Menschen Jesu) in einem und demselben Subject. Diß könne nur vermieden werden, wenn man den νοῦς, oder das menschliche πνεῦμα, worin die Wahlfreiheit ihren Sitz hat, Christus abspreche: aber nicht so, daß nun diese Person überhaupt ohne νοῦς wäre, sondern so, daß der Logos in ihm selbst zum menschlichen νοῦς werde. So schien ihm also nicht blos durch Ausscheidung des νοῦς und des τρεπτὸν aus dieser Person die Einheit derselben angebahnt, sondern ebendadurch auch Raum gemacht, um für ein specifisches und persönliches Seyn des Logos in Christus eine Stelle zu gewinnen, und die Menschwerdung zu einer Wahrheit zu machen.

Diesen Satz nun, daß durch die Annahme eines gewöhnlichen menschlichen νοῦς die Menschwerdung zur Unmöglichkeit werde, und daß dagegen, wenn man den menschlichen νοῦς Christus abspreche, der Logos, wie er im Vater ist, es erst zum persönlichen Seyn in diesem Menschen bringen, die Menschwerdung des Logos zu einer Wahrheit machen könne, begründet Apollinaris in manchfaltiger Weise.

In seiner Schrift: „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" sagt Apollinaris (vgl. Gregor.

---

[9]) l. c. c. 49. S. 257.: Εἰ δὲ ἡμεῖς μὲν ἐκ τριῶν (vgl. c. 35. 46. S. 248. c. 48. S. 254 f.) αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος ἀλλ' ἀνθρωπόθεος. Es sey dann, sagt er, diese Person zur Hälfte Mensch, zur Hälfte Gott, das sey aber keine Einheit, sondern ein Monstrum, wie τραγέλαφος, μινώταυρος, κένταυρος, ἱππέλαφος.

Antirrhet. adv. Apollinar. c. 6.): Paulus von Samosata, Marcell, Photinus machen Christus zu einem Menschen, in welchem Gott sey, einem gottbegeisteten Menschen, ἄνθρωπος ἔνθεος. Aber er ist nicht ein Mensch von der Erde, sondern es ist von ihm bezeugt, daß er vom Himmel herabkam, des Menschen Sohn. Er ist der vom Himmel herabgekommene Mensch, obwohl andrerseits von Maria geboren. — Man darf Christus nicht nennen einen Menschen, der Gott in sich trägt (ἔνθεον), so daß in dem Einen ein Andrer gewesen wäre, [10]) sondern der durch das menschliche Fleisch fleischgewordne Christus hat Gott zu seinem πνεῦμα, hat ihn als seinen νοῦς in sich. Wenn neben Gott, der schon an sich νοῦς ist, noch ein menschlicher νοῦς in Christus war, so wird das Werk der Menschwerdung in ihm gar nicht vollbracht (c. 38. S. 220.); [11]) denn es bleibt dann der Mensch für sich und Gott für sich. So haben wir zwei Personen (πρόσωπα), Gott und den von Gott angenommenen Menschen (c. 35.). [12]) Ist nicht der göttliche νοῦς in ihm im Fleische, so ist er nur die Weisheit, die den Geist eines Menschen erleuchtet; diese aber ist in allen Menschen, sonach wäre Christi Ankunft nicht das Wohnen Gottes unter uns, sondern sie wäre nur Geburt

---

[10]) S. 143.: Κελεύων, ἔνθεον ἄνθρωπον μὴ λέγειν τὸν Χριστὸν, θεὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, sondern τὸν σαρκωθέντα τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ τὸν Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ θεὸν, τὸ πνεῦμα τοῦτ' ἔστι τὸν νοῦν ἔχειν. C. 9. S. 142.: Τὸ δὴ πνεῦμα, τοῦτ' ἔστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται. C. 7. S. 137.: Θεὸς μὲν, φησι, τῷ πνεύματι, τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, προσληφθείσῃ σαρκί.

[11]) l. c.: Εἰ μετὰ τοῦ θεοῦ, φησιν, νοῦ ὄντος καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἦν ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον.

[12]) Δύο πρόσωπα λέγουσι (die Gegner), τὸν Θεὸν, καὶ τὸν παρὰ Θεοῦ προςληφθέντα ἄνθρωπον. Vielmehr aber sey nur zu sprechen von dem σαρκωθεὶς, welcher nicht ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν ἀσώματον, sondern derselbe καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρας ἐν σαρκὶ ζωῆς. Die Stelle c. 36. S. 215. s. o. Anm. 8. — C. 43. S. 237.: Εἰ ὁ Θεὸν δεξάμενος Θεός ἐστιν ἀληθινὸς, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν Θεόν.

eines Menschen (c. 36. S. 215.). C. 43. S. 237.: „Wenn der, welcher Gott in sich aufnimmt, wahrhaftiger Gott ist, so sind viele Götter, denn Viele nehmen Gott auf;" so bleibt für Christus nichts Specifisches übrig. Ist mit einem vollständigen Menschen der vollständige Gott verbunden, so sind es Zwei. Also kann das Menschengeschlecht nicht durch Annahme des νοῦς und des ganzen Menschen, sondern nur durch Annahme der σάρξ gerettet werden. [13]) Gregor von Nyssa erwiedert nun zwar (c. 39.): wie soll das Unvollkommne, die σάρξ, verbunden mit seinem Gegensatz (dem Logos), eine Einheit seyn, das Vollkommne aber, mit dem Vollkommnen verbunden, eine Dyas, ein Dualismus? Warum stößt der göttliche νοῦς den menschlichen aus? Apollinaris hatte aber schon die Antwort gegeben (c. 40.). Weil der menschliche νοῦς τρεπτός: wandelbar durch Wahlfreiheit ist dagegen der göttliche nicht. Es bedurfte aber für die Erlösung eines unwandelbaren Geistes, der nicht dem Fleisch unterlag durch die Schwäche seiner Erkenntniß, sondern der ohne Zwang sich harmonisch das Fleisch anzufügen, anzuschließen wußte. Derjenige kann die Welt nicht retten, der selbst dem allgemeinen Verderben der Menschen unterliegt; den Sündenfluch löst Keiner, der nicht ein wesentlich sündloser Mensch ist (c. 51.). Nun aber sind die gewöhnlichen Menschen und Engel wahlfrei, und nicht mehr wahlfrei zu seyn, ist für wahlfreie Wesen Untergang. Also konnte der Erlöser nicht die dem Bösen zugängliche Wahlfreiheit haben; ja sie darf auch nicht dagewesen und durch den Logos dann vernichtet seyn, denn die Natur wird nicht vernichtet von dem, der sie gemacht hat. [14]) Vielmehr gehörte

---

[13]) c. 39.: Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προςλήψεως σαρκός. Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Vgl. c. 34. 35.

[14]) c. 40.: Der σὰρξ ist φυσικὸν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλα συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ. C. 51.: Οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μὲν ὢν καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος. Ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ θεοῦ μὴ ἐπιμιχθέντος ἡμῖν σωζόμεθα;

die Wahlfreiheit von Anfang schon gar nicht zu diesem Menschen. [15]) Darum aber ist er doch Mensch. Der Mensch besteht aus drei Elementen, aus dem Fleisch, der Seele und dem Geist (νοῦς, c. 8. S. 141. c. 46. S. 248.), wofür er sich auf 1 Thess. 5, 23. berief. Nun aber (S. 255.) bestand auch Christus aus dreierlei, dem πνεῦμα, der ψυχή, dem σῶμα. [16]) Allerdings ist sein πνεῦμα nicht von den Menschen

Μίγνυται δὲ σὰρξ γενόμενος, τουτέστιν ἄνθρωπος. Ἀλλ᾽ οὐδὲ λύει τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἀναμάρτητος, οὐδὲ τὴν κατὰ πάντων ἀνθρώπων τοῦ θανάτου βασιλείαν καταλύει, εἰ μὴ ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε καὶ ἀνέστη. C. 45. S. 244 f.: Εἰ ἀνθρωπόν, φησιν, οἴεταί τις ἑνοῦσθαι θεῷ (in Christi Person) παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους ... ποιήσει μὴ αὐτεξουσίους τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτεξούσιος· φθορὰ δὲ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.

[15]) Er scheint auch gesagt zu haben: wo ein vollkommener Mensch ist, da ist auch Sünde. Athan. c. Apoll. 1, 2.: Ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία· ἐπεὶ ἔσται καὶ ἐν Χριστῷ ἡ ἐν ἡμῖν μάχη τῆς ἁμαρτίας, καὶ ἔσται αὐτῷ χρεία τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς καθαρισμοῦ, εἰ τὸ φρονοῦν καὶ τὸ ἄγον ἐν ἡμῖν τὴν σάρκα, Χριστὸς ἐν ἑαυτῷ ἐπιδέδεικται γενόμενος ἄνθρωπος. Ἀλλὰ ἔλαβε, φησι, τὸ ἀνόητον, ἵν᾽ αὐτὸς ᾖ νοῦς ἐν αὐτῷ, καὶ ἄγευστος ᾖ πάντῃ τῆς ἁμαρτίας, κατά γε τὸ θεϊκὸν καὶ τὸ ἀνόητον τῆς σαρκός. Οὔτε γὰρ ἁμάρτοι ἂν ἡ σὰρξ, τοῦ ἄγοντος τὴν σάρκα, τουτέστι τοῦ φρονοῦντος, μὴ προενθυμηθέντος τὴν πρᾶξιν τῆς ἁμαρτίας καὶ ἐνεργήσαντος διὰ τοῦ σώματος εἰς ἐκπλήρωσιν τῆς ἁμαρτίας.

[16]) Gregor v. Nyssa's Antirrhet. c. 48. S. 254.: Ἐκ τριῶν ὁ ἄνθρωπος, nämlich S. 248.: πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος (c. 8. S. 141.: σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ). S. 255.: Ἀλλὰ καὶ ὁ Κύριος ἄνθρωπος ἐκ τριῶν κἀκεῖνος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος. Ἀλλὰ καὶ ἐπουράνιος ἄνθρωπος. Εἰ ἐκ πάντων τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, οὐκ ἐπουράνιος ἀλλ᾽ ἐπουρανίου δοχεῖον. D. h. ist der Mensch schon vollkommen ohne das Himmlische, so kann auch dieses nur eine zufällige Stellung zu Christi Menschheit haben. Es fehle oder fehle nicht, der Mensch bleibt vollkommen. Theodoret. haer. fab. 4, 8. Σαρκωθῆναι τὸν θεὸν ἔφησε Λόγον, σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνειληφότα, οὐ τὴν λογικὴν ἀλλὰ τὴν ἄλογον ἣν φυτικὴν ἤγουν ζωτικήν τινες ὀνομάζουσι· τὸν δὲ νοῦν ἄλλο τι παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι λέγων οὐκ ἔφησεν ἀνειλῆφθαι, ἀλλ᾽ ἀρκέσαι τὴν θείαν φύσιν εἰς τὸ πληρῶσαι τοῦ νοῦ τὴν χρείαν.

her; aber das darf auch nicht seyn, sonst wäre er nicht der zweite Adam vom Himmel, sondern dem irdischen gleich. Ist der Mensch vom Himmel uns, die wir irdisch sind, in allem gleich, so daß er auch dasselbe πνεῦμα hat, wie wir, die χοϊκοὶ, so ist er nicht mehr himmlischer Mensch, sondern des himmlischen Gottes Herberge, Behältniß (δοχεῖον). Von den Kirchenlehrern nehmen Manche an, die Seele der Menschen werde durch unmittelbare Schöpfung, nicht durch das Geschlecht (vgl. Hilarius de Trin. 10, 20.). Wurde dieses angenommen, so gehörte auch zur wahren Menschheit der Seele nicht der Geschlechtszusammenhang, sondern nur der Hervorgang aus Gott, und Apollinaris hätte, hierauf gestützt, sagen können, Christus könne darum noch nicht einer andern Wesengattung angehören, als die übrigen Menschen, daß in ihm der Logos zum νοῦς ward, denn auch die Seelen gehen aus Gott unmittelbar und nicht aus dem Geschlechte hervor. Aber das that er nicht, wie es scheint (vgl. Hilar. ed. Maurin. S. 1047. Not. e.). Sondern er nahm nach Nemesius an, daß die Seelen gezeugt werden von den Seelen, wie die Leiber von den Leibern. Allein gerade das bot ihm einen neuen Ausweg, ja einen neuen Grund für seine Theorie dar. Was durch Fortpflanzung entsteht, ist noch nicht das πνεῦμα im vollen Sinne, sondern ist blos Seele, Adam ward zur lebenden Seele, ihm fehlte aber das πνεῦμα, das erst Christus, der Mensch vom Himmel, brachte. Was Adam noch nicht hatte, konnte er daher auch nicht fortpflanzen. Obwohl nun also die Schöpfung des Menschen erst vollendet ist, indem das göttliche Pneuma die oberste, hegemonische Stelle im Menschen einnimmt, — zuerst in Christus, durch die That der Menschwerdung, wodurch der Logos zum νοῦς oder πνεῦμα dieses Menschen ward, sodann in den Gläubigen, die durch Gnade werden sollen, was er von Geburt ist: — so ist doch Jesus, ausgestattet mit Leib und Seele, auch abgesehen vom πνεῦμα schon Mensch, wie ja auch Niemand Anstand nimmt, den Adam einen Menschen zu nennen, obwohl er noch nicht Geist, sondern nur eine lebendige Seele (ψυχὴ ζῶσα) war (c. 12.). Apollinaris scheint sich die Sache so

gedacht zu haben, daß mit der Menschwerdung und der Wiedergeburt ein neues, drittes Element hinzukomme, ohne das der Mensch zwar noch nicht ganz vollendet sey, denn zu seinem Begriffe gehören die drei Elemente, aber doch schon Mensch heißen könne. Die vor oder außer Christus Lebenden sind für diese Betrachtungsweise noch nicht wirkliche Personen, sondern Gattungswesen, Individuen, die zur Gattung, welche sie zeugt, sich als Accidens verhalten. Erst wenn ein Höheres, als was die Gattung geben kann, sich mit ihnen verbindet und zum Mittelpunkt ihres Wesens wird, werden sie Personen: nnd nun verhält sich zu diesem neuen Höheren (dem ἔσω ἄνθρωπος) als dem Beherrschenden alles Andere nur wie das Beherrschte. Der Kern des Wesens ist der innere Mensch geworden; der äußere ist dagegen etwas fast Accidentelles, nur Bestimmtes. In Christus nun nimmt der Logos die Stelle des innern Menschen ein. [17]) Während in Adam höchstens ein νοῦς war, der der σάρξ diente, und sie zu seinem Inhalte machen mußte, aber noch nicht aus einem potentiellen und ohnmächtigen Daseyn zur Wirklichkeit und Herrschaft gelangt war, so ist dagegen in Christo, weil der Logos sein νοῦς war, das übermächtige, heilige Princip gekommen; in Christi Innerem konnte kein böser Gedanke aufsteigen; wie versuchend auch das Fleisch seyn mochte, in Christi νοῦς fand es keinen Anklang, sondern seinen Herrscher. Wenn es nun aber in Christus weder zu einem bösen Gedanken kömmt, noch sein Geist durch den Leib einen bösen Gedanken ausführt, so ist Sünde nicht in ihm, wie auch das Fleisch mit seiner ψυχὴ dem νοῦς entgegenstehen möge. Denn bös kann nur dasjenige seyn, wobei der νοῦς sich betheiligt (Athan. c. Ap. 1. 2.) [18]).

Man sieht aus dem Bisherigen, daß Apollinaris ohne Anstand Christus eine zusammengesetzte Person (σύνθετον)

---

[17]) Ath. c. Apoll. 1, 2.: Ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ· ὡς γὰρ ὀργανικῷ κέχρηται σχήματι τῷ περιέχοντι· οὐ γὰρ οἷόντε ἦν τέλειον ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι. Δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.

[18]) Vgl. Gregor. l. c. S. 273. c. 55. Athan. c. Ap. 1, 2.

nennen konnte, wie die Kirche,[19]) nur daß er aufs Eifrigste dagegen protestirt, daß die Faktoren der Zusammensetzung etwas Anderes seyen, als Elemente der ganzen, Einen Person; eine Zusammensetzung derselben aus zwei Personen aber, wohin nach seiner Meinung die Ansicht vieler Kirchenlehrer führte, mußte er gänzlich verwerfen. Auch die Zweiheit der φύσεις gilt ihm, wenn sie beide als vollständig gedacht werden, ganz so viel als eine Zweiheit von πρόσωπα. Denn hat Christi menschliche Natur einen νοῦς, und ein αὐτεξούσιον wie die andern Menschen von Adam her, so ist sie ein eignes πρόσωπον nach Apollinaris; daher er darauf meint bestehen zu müssen, auch nicht einmal eine Zweiheit der φύσεις zuzugeben. So ist das spätere Stichwort der Synusiasten: μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη dem Sinne nach schon ihm angehörig. Dagegen konnte es nach dem Bisherigen für ihn keine Schwierigkeit machen, die Menschheit in Christus (σῶμα und ψυχὴ ohne νοῦς) als etwas von Maria Angenommenes gelten zu lassen, ἐπίκτητον zu nennen.[20]) Eine Verwandlung der Gottheit in die Menschheit und ihr τρεπτὸν konnte er gar nicht beabsichtigen, weil er ja gerade, um dem τρεπτὸν zu entgehen und die unveränderliche Tugend und Weisheit (φυσική) für diesen Menschen zu gewinnen, in ihm den Logos νοῦς seyn ließ. Er hätte ja damit unnöthiger Weise Dasjenige wieder selbst gesetzt, dem er zu entfliehen die größesten Anstrengungen machte. Gott könne, sagt er, wenn er nicht sein Seyn aufgeben und sich verwandeln soll, nicht Mensch werden, außer so, daß er in dem Menschen (Jesus) den νοῦς darstellte.[21])

---

[19]) Aber doch will er nur μία φύσις σύνθετος. Vgl. A. Mai 7, 301 f. s. Anm. 59.

[20]) Vgl. Gregor. l. c. S. 230. S. 222. c. 29. S. 207. c. 34. S. 240. c. 44.

[21]) Πῶς, φησι, θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεός, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη; l. c. c. 56. S. 277. Daß Apollinaris eine solche Verwandlung sollte gelehrt haben, davon wird er, wie von der Lehre einer himmlischen σάρξ, durch Theodoret (s. o. Anm. 3.) und Epiphanius freigesprochen. Auch Athanasius

Jedoch würden uns die bisherigen Züge nur erst ein oberflächliches Bild von der Theorie des Apollinaris geben. Es bliebe dabei ohne Einschränkung der Vorwurf gegründet, den der Nyssener mehrfach wiederholt: Apollinaris habe einen Christus, der gar nicht zu unserer Gattung und Wesenklasse gehöre. Denn in den Menschen schließt sich das neue göttliche Princip an einen menschlichen *νοῦς* an, mag dieser auch vor dem *πνεῦμα*, das von Christus ausgeht, blos ohnmächtige oder beherrschte Potenz seyn; in Christus dagegen ist, scheint es, gar nichts von *νοῦς* aus der Menschheit her. So aber scheint der Vorwurf, den er der Kirchenlehre macht, daß sie Solches, was nicht Eines seyn könne, sondern Zweies sey, als Eines setze, auf ihn zurückzufallen, die Menschheit, soweit er sie Christus zuschreibt, etwas der Person in ihr Aeußerliches zu seyn, wie ein Kleid, oder das Haus darin Einer wohnt. In der That, obwohl er es als den Begriff der Menschwerdung nicht erschöpfend erkannt hat, wenn das Menschliche nur das *δοχεῖον* sey für den Logos; obwohl er den *ἄνθρωπος ἔνθεος* als eine dürftige Vorstellung so oft bekämpft, so hat er doch mit den obigen Sätzen noch nichts weiter als den in einer allerdings unpersönlichen menschlichen Hülle gegenwärtigen Gott, was noch sehr weit von der Menschwerdung abliegt, und vielmehr diese zu einer Theophanie macht. Allerdings waren auch die Kirchenlehrer noch nicht wesentlich weiter;[22] und wenn sich bei ihnen sogar noch Unentschiedenheit darüber findet, ob nicht der Mensch Jesus, sofern ihm doch eine mensch-

---

c. Apol. 1, 2. spricht von den verschiednen Theorieen, die über diesen Punkt ausgesponnen wurden.

[22]) Um so weniger kann es befremden, wenn auch Apollinaris manchmal noch das Bild braucht: seine Menschheit sey Tempel des Logos. A. Mai Coll. Nov. 7, 203. Johannes sage nicht der Logos sey *σάρξ* und *ψυχὴ* geworden, *ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ, καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας.* Der Logos habe also nicht eine menschliche Seele, sondern nur Abrahams Saamen angenommen, *τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος, καὶ ἄνους, καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός.*

liche Seele zukommt, auch für sich persönlich zu denken sey, so wäre in diesem Falle, da der Logos nun auf Jesum blos von außen einwirken kann, entweder in Christus eine Doppelperson, (deren Einheit schon mehr in das Subject und seine Voraussetzungen, als in das Object fällt), oder aber ist Gottes Seyn in Christus nicht mehr als ein specifisches zu denken, sondern von der Theophanie muß consequent bis zum Ebjonismus zurückgegangen werden (vgl. A. Mai, Coll. Nov. 7, 20 a.).

Allein was die Theorie des Apollinaris besonders interessant macht, das ist gerade die Art, wie er diese Schwierigkeit zu bekämpfen weiß, das Zusammengesetzte dieser Person als eine untheilbare Einheit darstellt, und dem Logos an der Stelle des menschlichen νοῦς nicht eine äußerliche und fremde Stellvertretung zuweisen, sondern darthun will, daß darin die Menschheit vielmehr ihre Wahrheit, und die Menschwerdung des Logos ihre Wirklichkeit habe.

„Christi Menschheit, sagt er, ist das Bewegte, die Gottheit das Bewegende; jene, die nicht ein vollkommnes lebendiges Wesen ist von sich selbst, ist, um ein vollständiges Wesen zu seyn, zusammengesetzt zu einer Einheit, mit ihrem hegemonischen Princip zusammengegangen. Sie ward verbunden mit dem Hegemonischen vom Himmel, ihm zu eigen gemacht nach ihrer L e i d e n t l i c h k e i t, empfangend das Göttliche, das seinerseits ihr zu eigen ward nach seiner A c t i v i t ä t. Denn so ward Ein lebendiges Wesen dargestellt aus dem bewegten und dem bewegenden, und nicht zwei, noch Eines aus zwei vollkommenen, selbstbewegten Wesen.“ [23]) In der heil. Schrift finde

---

[23]) A. Mai, Coll. Nov. 7, 301.: Ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινοῦντος καὶ ἄγοντος, ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῶον ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶον ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἑνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν, καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικὸν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς, καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν· οὕτω γὰρ ἓν ζῶον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο, ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων· διόπερ ἄνθρωπος μὲν ἕτερόν τι ζῶον πρὸς θεὸν, καὶ οὐ θεὸς, ἀλλὰ δοῦλος θεοῦ, κἂν οὐρα-

keinerlei Trennung statt zwischen dem Logos und seiner Menschheit; sondern es ist Ein Wesen, Eine Hypostase, Eine Wirksamkeit.[24]) Ein Schüler des Apollinaris, Julian, schreibt an einen andern, Polemon:[25]) allein und zuerst hat unser Vater Apollinaris das Allen verborgne Geheimniß ausgesprochen und erhellt, nämlich daß Christus aus dem Bewegenden und Bewegungslosen Ein Wesen und eine zusammengesetzte Natur ward, welche auch allein und durch den Einen Willen bewegt durch Eine Thätigkeit die Wunder vollbrachte und die Leiden. Und auch Apollinaris selbst war sich wohl bewußt, daß die Kirchenlehrer seiner Zeit die Christologie zu leicht nahmen, und er sich das Ziel höher und richtiger stecke, indem es ihm um eine lebendige Anschauung der Einheit dieser Person zu thun sey und um die Erkenntniß davon, wie dasselbe Subject könne Gott und Mensch heißen, während die Kirchenlehrer nur sagen, was zur vollständigen Menschheit und zur vollständigen Gottheit gehöre, aber darum sich wenig kümmern, wie beide können zu Einer Person werden, während doch gerade dieses die Hauptsache sey, indem ohne dieses die Menschwerdung gar nicht geschehen, alle frühere Arbeit umsonst sey. Auf vorchristlichem, sey es heidnischem, sey es jüdischem Standpunkt, stehen die, welche unter dem Gewand des Glaubens doch Solches setzen, wobei die Menschwerdung so gut als nicht geschehen wäre. Das geschehe aber, wenn man zwei sich selbstbewegende (*αὐτοκίνητα*), einen doppelten *νοῦς*, einen doppelten Willen herbeibringe; denn nie und

---

νίων ἤ τις δύναμις, ὡσαύτως ἔχει· σὰρξ δὲ, θεοῦ σὰρξ γενομένη, ζῶόν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν.

[24]) A. Mai l. c. S. 73.: *Οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις φέρεται γραφαῖς· ἀλλ᾽ ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια.*

[25]) A. Mai l. c. S. 70.: *Ἐκ κινητικοῦ καὶ ἀκινήτου, ἐνεργητικοῦ τε καὶ παθητικοῦ, τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν σύνθετον, ἑνί τε καὶ μόνον κινουμένην θελήματι· καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον.*

nimmer können sie dann noch Eins werden.[26]) Vielmehr müsse das Menschliche in Christus so bestimmt werden, daß es durch sich selbst hinweise auf das Göttliche als seine Ergänzung, nicht aber als ein Vollkommnes stehe neben einem Vollkommnen. Darum genüge nur die Bestimmung, welche das Göttliche auffasse als das Aktive, das Menschliche als das von dem hegemonischen göttlichen Princip Bewegte und nicht sich selbst Bewegende. So meinte er, begreife sich, daß erst beide zusammen die Eine Person ausmachen. Denn das Bewegte setzt ja durch sich selbst ein Bewegendes voraus: und wiederum das bewegende Göttliche bliebe, rein in sich beschlossen, lebloses Princip, wenn es nicht als bewegendes Princip in einem Bewegten sich erwiese, wie auch ohne dieses der Logos kein Organ hätte, wodurch er sich selbst darstellen könnte.[27]) Bewegendes und Bewegtes sind Correlatbegriffe; es ist kein Bewegendes denkbar ohne ein Bewegtes, noch umgekehrt, und so sind, in dieser Beziehung als innerlich zusammengehörig Gottheit und Menschheit in Christus zusammengeschlossen zur Wirklichkeit und Einheit des gottmenschlichen Lebens.

Doch Apollinaris sucht diese persönliche Einheit noch vollstän-

---

[26]) A. Mai l. c. S. 70.: *Δακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες, θεῖόν, φημι, καὶ ἀνθρώπινον. Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶν ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν, ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ᾽ ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος.* Seine Gegner bedenken nicht, fährt er fort, was doch Jedem klar seyn muß, *ὅτι ὁ μὲν θεῖος νοῦς αὐτοκίνητός ἐστι καὶ ταυτοκίνητος, ἄτρεπτος γάρ, ὁ δὲ ἀνθρώπινος αὐτοκίνητος μέν, οὐ ταυτοκίνητος δέ· τρεπτὸς γάρ· καὶ ὅτι περ ἀτρέπτῳ νῷ τρεπτὸς οὐ μίγνυται νοῦς εἰς ἑνὸς ὑποκειμένου σύστασιν, στασιασθήσεται γὰρ τοῖς ἐξ ὧν ἐστι, διελκόμενος ἐναντίοις θελήμασι, δι᾽ ἣν αἰτίαν ἡμεῖς ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προςκυνοῦμεν, θαύμασιν ὁμοῦ καὶ παθήμασι σώζουσαν.*

[27]) Organ nennt er die Menschheit A. Mai l. c. S. 302. und S. 20. b.: *Ὄργανον καὶ τὸ κοινοῦν* (l. *κινοῦν*) *μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν ᾧ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα γέγονεν οὐσία τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκός.* (Aus seiner Schrift gegen Diodor.)

diger zu gewinnen. Zwar ist nach ihm die Menschheit Christi, für sich betrachtet und abgesehen von der unio, ein unvollendetes Wesen: aber die Gottheit, welche die Stelle der Seele und des menschlichen νοῦς ausfüllt, ist nichts dem menschlichen Wesen Fremdes; sondern wird diesem menschlichen Wesen, das gleichsam zu seiner Vollendung in der persönlichen Form tendirt, zu eigen, und ebenso wird das Menschliche dem Logos zu eigen, zu einer Bestimmtheit seiner selbst. Wie es eine unvollkommene Bezeichnung ist, zu sagen: ich habe, oder trage einen Leib, oder eine Seele, denn die Zusammengehörigkeit beider zu meinem Wesen ist genau erst ausgedrückt, wenn das Haben in ein Seyn verwandelt wird: so scheint es dem Apollinaris noch nicht der Idee der Menschwerdung adäquat zu seyn, nur zu reden von dem Gott in sich tragenden Menschen, oder dem einen Menschen als sein Organ und seine Hülle tragenden Gott; sondern darauf zielt er vor Allem, daß man jedes von beidem, die Menschheit und die Gottheit, müsse als eine Bestimmung ansehen können, die jede der beiden an ihr selbst habe. Bei diesem ächt speculativen Bestreben leiteten ihn die wichtigsten praktisch-religiösen Interessen. „Ist in Christus ein anderes und anderes Wesen, so ist die Einheit und Selbigkeit der Anbetung verwerflich, denn es darf nicht gleich angebetet werden der Schöpfer und das Geschöpf, Gott und der Mensch. Nun ist aber die Anbetung Christi Eine, und so Gott und Mensch in dem Einen und selbigen Namen gedacht. Also ist nicht ein anderes Wesen Gott und ein anderes der Mensch, sondern Ein Wesen, demgemäß, daß mit einem menschlichen Leibe Gott sich zusammengeschlossen hat.[28]) Wie aber so in das Object des Christenthums, die Person Christi, eine tren-

---

[28]) A. Mai l. c. 16.: Ἄλλης καὶ ἄλλης οὐσίας μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν προςκύνησιν ἀθέμιτον, τουτέστιν ποιητοῦ καὶ ποιήματος, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Μία δὲ ἡ προςκύνησις τοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τῷ ἑνὶ ὀνόματι νοεῖται θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία θεὸς καὶ ἄνθρωπος· ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον. cf. ib. d. Frgm. aus dem Briefe an Jovian.

nende zerstörende Zweiheit käme, wenn er nur nach einer Seite seines Wesens anzubeten wäre, nach der andern nicht (das aber müßte man sagen, wenn nicht irgendwie seine Menschheit ein Moment seiner Gottheit selbst wäre): so würde dadurch auch die Einheit seines eigenen Bewußtseyns zerstört (A. Mai 7, 301.). Ἀδύνατον, τὸν αὐτὸν καὶ προςκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μή. Ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης. Ferner, der Begriff der Menschwerdung werde abgeschwächt, man falle in längst verworfene Häresen zurück, wenn man nur eine Wirksamkeit des Logos (ἐνέργεια) in einem vollständigen Menschen lehre, statt von einem Menschlichen des Logos zu sprechen.[29]) Endlich aber, und das war ihm das Wichtigste, eine vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen schien ihm schlechterdings von Christi Erlösungswerk verlangt.[30]) Er warf der Kirchenlehre vor, daß sie nur ein menschliches Leiden an Christi Leiden habe. Allein eines Menschen Tod tödte nicht den Tod (Greg. Antirrh. c. 51. S. 263 ff.). Gregor fühlt wohl das Gewicht dieses Einwurfs, sucht eine wahre Erniedrigung und eine Betheiligung des Logos an den Leiden zu gewinnen, aber kommt nicht über das Unbestimmte hinaus, daß Christus das Leiden, was eigentlich nur seiner Menschheit zukomme, doch zu sich rechne, weil die Menschheit auch zu seiner Person gehöre. Apollinaris dagegen

---

29) A. Mai l. c. S. 20.: Τὰ σαφῶς ἐληλεγμένα καὶ παγκοσμίως ἐκκεκηρυγμένα νῦν πάλιν ἀνανεοῦσθαί τινες ἐπικεχειρήκασι, καὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ δεύτερον ἄνθρωπον παραδεδομένον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκ γῆς ἄνθρωπον εἶναι οἷον τὸν πρότερον βλασφημοῦσι, τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες. (Aus des Apoll. Schrift περὶ τῆς θείας σαρκώσεως c. 12.)

30) Greg. Nyss. Antirrhet. S. 131 ff. c. 5. Sein ganzes Ziel in seiner λογογραφία über die Menschwerdung sey, zu zeigen: τὸ θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι, ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι. — C. 27.: Die Kirchenlehre lasse dem, der gekreuzigt wurde, in seiner eigenen Natur nichts Göttliches, nicht einmal das Beste, das πνεῦμα. c. 26. S. 185. c. 54. S. 271.

glaubt, es sey der Einheit der Person nicht genügt, bevor man sagen könne: unser Gott ist gekreuzigt, und der Mensch erhöht zur rechten Hand Gottes; der Sohn des Menschen ist vom Himmel und der Sohn Gottes ist geboren von einem Weibe (Greg. Nyss. Antirrh. c. 6. A. Mai 7, S. 73.: Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρωθέντες [leg. σταυρώσαντες] θεὸν ἐσταύρωσαν.). Und das Werk der Vereinigung Gottes und der Menschen sey erst vollbracht, wenn Gott sich ganz in die Stelle der Menschheit versetze, der Mensch zu Gott erhoben sey.

Wie bringt er nun aber beide zusammen? Es ist schon gesagt, daß er zwar abgesehen von der Menschwerdung die Menschheit Christi unvollkommen setzt, darum aber in der Person Christi selbst keine unvollkommene Menschheit will; vielmehr ist der Logos so wenig der Menschheit fremd, daß diese in ihm ihre eigene Vollendung hat. Das drückt er so aus: das πνεῦμα sey in Christus menschliches Pneuma, obwohl göttlich (c. 27.). Ja er sagt auch, das göttliche Pneuma oder der Logos, der in Christus menschliches Pneuma war, sey ewig, und vor der Menschwerdung da; sonach sey er auch als Mensch gewesen vor seiner Offenbarung, und die Gottheit des Logos sey von Anfang an an ihr selbst Mensch. Gregor nimmt das in dem Sinn, als setze Apollinaris das Fleisch Christi ewig, und da derselbe doch andrerseits die Maria Christi Mutter seyn läßt, so meint Gregor, er müsse wohl auch die Maria sich ewig denken. Die grobe zusammengesetzte Materie setze er ewig. Allein das hat Apollinaris nirgends gesagt; er hat keineswegs eine himmlische Menschheit in diesem Sinne angenommen. Sondern das πνεῦμα oder der Logos in Christus ist ihm selbst die ewige Menschheit,[31]) wahrscheinlich als der allgemeinen Menschheit Urbild: der

[31]) S. 149. c. 13.: Προϋπάρχει, φησίν, ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτ' ἔστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ Κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεανθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος. Er sey als Mensch gewesen πρὸ τῆς φανερώσεως, nämlich αὐτὴν τοῦ υἱοῦ θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι, nämlich an sich, im Wesen, aber nicht in der Erscheinung.

Logos ist ihm wie Gott, so auch Urmensch, und zwar so, daß er ewig an sich die Bestimmung hat, auch Mensch in historischer Form zu werden. Das ist dann ein Offenbarwerden dessen, was in der Natur des Logos von Anfang an latent war. [32]) Vielleicht, daß sich ihm damit die platonische Lehre von einem *κόσμος νοητὸς* verband, in welchem die Urbilder (*εἴδη*) aller Dinge ideell oder potentiell, wenn auch noch keineswegs in erscheinender äußerer Wirklichkeit gegeben sind, daher auch schon die Menschwerdung des Logos. Dahin gehört es ohne Zweifel, wenn er nach Gregor *οὐράνιόν τι σαρκὸς εἶδος ἀναπλάττει περὶ τὸ θεῖον* (c. 42. S. 234. vgl. c. 6.), was aber in keiner Weise schon Princip des Stofflichen an Christi Menschheit kann gewesen seyn, sondern nur die Form oder plastische Kraft. Jedenfalls aber konnte er, wenn er so den Logos nicht als etwas Fremdes, sondern als die Wahrheit der Menschheit selbst ansah, sagen: daß die Urgründe der Menschwerdung nicht in der Jungfrau liegen, [33]) sie liegen im ewigen Logos selbst, der nach seinem Wesen das ewige Urbild der Menschheit ist und die Potenz zur wirklichen Menschwerdung in sich trägt. Die göttliche Natur ist Menschheit (*ἡ θεία φύσις σάρξ ἐστί* c. 18. S. 163.); von dem Menschen in Christus sagt er: er sey der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, und in ihm bekomme das Wesen Gottes seine Ge-

---

[32]) C. 14.: *Ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο ἐφανερώθη νῦν.* C. 15. S. 154.: *Τὸ λανθάνον θεῖον κατὰ φύσιν ὄν, τοῦτο τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐφανερώθη καιρῷ.* Vgl. unten S. 1004 und Anmerkung 35 und 36.

[33]) *Ἡ θεία σάρκωσις οὐ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς παρθένου ἔσχεν* c. 15. S. 153. Aber er kann nicht hinzugefügt haben: Christi Menschheit, die es von Anfang war, vor Abraham und der Schöpfung *τοιαύτη πάντως ἦν, οἷα τοῖς μαθηταῖς ἑωρᾶτο στεῤῥά.* Apollinaris mag die Identität des ewigen *εἶδος* Christi im Mittelpunkt des *κόσμος νοητὸς* noch so stark ausgedrückt haben, die irdische Leiblichkeit Christi selbst kann von ihm nicht in den Himmel verlegt seyn, denn sonst wäre der *κόσμος νοητὸς* nicht mehr *νοητὸς*, sondern *αἰσθητός*. Daß er die Menschheit aus Maria nicht ewig setzt, wird unten erwiesen werden s. S. 1006 ff.

stalt. [34]) Seine Menschheit sey wesensgleich mit Gott (*ὁμοούσιος, σύμφυλος*) [35]) vor der Geburt auf Erden, ja vor dem All, und Gottes Stammgenossin (c. 28.). So wenig aber, wenn man auf die latente Potenz der Menschwerdung sieht, die Menschheit für Gott nur etwas Accessorisches (*ἐπίκτητον, ἐπιγινόμενον*) ist, denn sie gehört zum ewigen Begriff des Logos: so wenig ferner die verwirklichte Menschheit in der Einheit der Person Christi accessorisch heißen kann, denn sie muß dem Urbild genügen, und daher ist sie mit der Gottheit *συνουσιωμένη, σύμφυτος* (c. 17. S. 160.); so kann man doch sagen: Zwar Jesu Christi Gleichheit mit dem Vater ist ewig und geht der Menschwerdung voran, aber seine Aehnlichkeit mit den Menschen ist ein Hinzugekommenes. [36]) — Uebrigens konnte Apollinaris bei seiner Ansicht von der wesentlichen Einheit der Menschheit Christi mit dem Logos auch ganz anders als die damaligen Kirchenlehrer für die ewige Fortdauer dieser Menschheit Sorge tragen: und dieses Vorzugs war er sich auch wohl bewußt. Für ihn war keine Nothwendigkeit, ja kein Grund vorhanden, die Menschheit wieder aufgehn zu lassen im Logos, sey es durch Verwandlung oder Absorption in die göttliche Herrlichkeit; denn sie bildet ihm eine so ewige Bestimmung im Logos, als der Logos selbst

---

[34]) C. 19. S. 164.: *Τὸν ἄνθρωπον εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ δόξης ἀπαύγασμα, καὶ ἐν τῷ σαρκινῷ θεῷ τὴν τοῦ θεοῦ ὑπόστασιν χαρακτηρίζεσθαι.*

[35]) C. 18.: Gott nenne Sach. 13, 7. den Hirten, den das Schwerdt trifft, *ἄνδρα σύμφυλόν μου*, was Apollinaris auf Christi Menschheit bezieht. S. 161.: *Ἔστι δὲ ἐν τούτοις καταφανὲς, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρὸς, θεός ἐστι ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὢν καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν.* Vgl. c. 28.

[36]) C. 17. S. 160.: *Οὐκ ἐπίκτητος* (wie z. B. Eustathius gesagt hatte) *ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος.* C. 21.: *Ἰδοὺ τοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ πρὸς πατέρα ἰσότης προϋπάρχουσα, ἡ πρὸς ἀνθρώπους ὁμοιότης ἐπιγινομένη.* Vgl. S. 231. c. 41.

ist. Dagegen je mehr die Kirchenlehrer fühlen mußten, daß sie für die Einheit der Person Christi vor ihrer Erhöhung nicht gebührend Sorge getragen haben, desto mehr suchen sie diese am Schlusse hervorzuheben: aber freilich so, daß sie oft aus dem Dualismus in eine falsche Vereinerleiung gerathen. [37]) So ist Christus ihnen Mensch, aber nicht vor und nicht nach der Zeit seines irdischen Wandels; und damit würde die Menschwerdung über eine länger dauernde Theophanie sich nicht erheben. Freilich wird in der verklärenden Vollendung der Menschheit, die so zu ihrem Ende ausschlägt, die Gottmenschheit noch als fortdauernd vorgestellt: aber ohne daß dazu ein Recht bliebe. Und Apollinaris hatte von seinem Standpunkt aus es weit leichter, eine ewige Stelle für die Menschheit zu lassen, so zwar, daß er umgekehrt, um die Menschheit ewig a parte post mit dem Logos verbunden denken zu können, darauf besteht, daß sie, wenn auch latent, ewig a parte ante zum Wesen des Logos mitgehörig sey. [38])

---

[37]) C. 57. S. 280.: *Εἰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν*, sagt Apollinaris, *θεὸς γέγονε, καὶ οὐκέτι ἔστιν ἄνθρωπος, πῶς υἱὸς ἀνθρώπου ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ* etc., *πῶς δὲ καὶ πρὶν ἑνωθῆναι καὶ ἀποθεωθῆναι λέγει· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν;* Gregor läßt ihn dafür hart an: ob er denn keine Verherrlichung und Verwandlung der Menschheit Christi wolle, ob denn Haare, Nägel, Gestalt und Umfang bleiben sollen? Vielmehr nichts Leibliches dürfe an dem vollendeten Erlöser mehr gedacht werden; man dürfe nicht mehr bei *ἀνθρωπίνοις ἰδιώμασι* beharren. In des Vaters Herrlichkeit, der ja keinen Körper habe, werde er erscheinen, vgl. c. 25. S. 185. C. 53 sagt Gregor: *μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον* sey die *σὰρξ οὐκέτι ἐν τοῖς ἰδίοις ἰδιώμασι.* Gott blieb nicht *σάρξ*. Auch Paulus sage, er kenne Christum nicht mehr nach dem Fleisch. Die menschliche Natur sey ins Bessere verwandelt, vom Verweslichen ins Unverwesliche, vom Leiblichen und Gestalteten in das *ἀσώματον* und *ἀσχημάτιστον*. Doch vgl. auch Mansi Coll. Conc. 3, 480, 8. 489.

[38]) Er wirft der Kirchenlehre vor: *μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν, παρ' ἡμῖν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν*, d. h. ohne Zweifel: so daß das *ἀνθρώπινον τοῦ λόγου* (A. Mai 7, 20.) ausgeschlossen und der Logos von Gott überhaupt nicht zu unterscheiden sey, weil seine ewige und wesentliche Beziehung auf die Menschwerdung unbeachtet bleibe.

Gregor von Nyssa freilich faßt diß so auf, als ob Apollinaris eine ewige verwirklichte Menschheit in Christus lehre, oder *νοῦν ἔνσαρκον ὄντα τὸν υἱὸν ἐκ γυναικὸς τεχθῆναι, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι' αὐτῆς διεξελθόντα, οἷος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, τότε φανερωθῆναι αὐτὸ τὸ φαινόμενον, σαρκινὸν ὄντα θεὸν, ἢ καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ἔνσαρκον νοῦν* (c. 24. S. 180.). In den letztern Worten sagt Gregor aber selbst, daß diese Worte nicht Citate aus Apollinaris sind, sondern nur dessen Ansicht nach Gregors Auffassung darlegen sollen. Hätte er ein reales Fleisch Christo vor der Geburt aus Maria zugeschrieben, und nur valentinianisch einen Durchgang des fertigen Christi durch die Maria in die Sichtbarkeit angenommen: wie stimmte damit, daß nach Gregor selbst dem Apollinaris die Menschwerdung einen so bedeutenden Abschnitt für Christi Person bildete? Denn Leidentlichkeit und Mühsal (*κόπος*) schrieb er ihm nicht zu vor der Menschwerdung; wohl aber ist es Zweck der Menschwerdung, daß er in diese eingehe. Ja Gregor selbst hatte früher (c. 13.) so sehr anerkannt, daß Apollinaris Christus aus der Maria geboren werden ließ, daß er, was Apollinaris von einer ewigen Menschheit Christi sagte, damit nur so zu reimen wußte, wenn er eine ewige Maria statuire. Allein dieser Vorwurf muß den Apollinaris von dem ersteren befreien. So großes Gewicht hätte er auch nicht auf die irdische Geburt aus Maria legen können, wenn er Christi Menschheit schon fertig gedacht hätte vor der Menschwerdung. Wie ganz anders wären auch die Kirchenlehrer gegen ihn aufgetreten, wenn wirklich valentinianische Stellen bei ihm wären nachweisbar gewesen. Wo spricht ferner Apollinaris von einem doppelten Leibe Christi? Und doch hätte er nur mittelst eines solchen Christo schon vor der Menschwerdung einen realen Leib zuschreiben, mittelst dieser aber ihn einen leidensfähigen Leib empfangen lassen können. Ist sonach die Auffassung Gregors ohne Zweifel nicht richtig, so kommt dazu noch die Leichtigkeit, zu erklären, wie Gregor zu seiner Auffassung kam. Denn wenn Apollinaris die Menschheit am Logos als eine wesent-

liche und ewige Bestimmung ansah und lehrte, daß in der historischen Menschwerdung nur genau das in die Erscheinung trat, was der Logos an sich stets war: was lag näher, als das Mißverständniß, Apollinaris lehre einen ewigen realen Leib Christi? Damit war dann die Scheingeburt aus Maria von selbst gegeben. Das Wahre aber wird seyn, daß Apollinaris meint: Christus sey zwar an sich oder latent stets Mensch gewesen, denn der Logos sey Urbild der Menschheit überhaupt, und Urmensch; er habe auch stets in seinem Wesen die Potenz oder gar die Bestimmung gehabt, Fleisch zu werden, d. h. außer jener ewigen Menschheit, die er als Urbild darstellt, die Form der Menschheit, die uns ähnlich ist, sich zu geben, aber die Wirklichkeit (*πεῖρα*) dieser Menschwerdung in der Geschichte habe er erst seit seiner wirklichen Geburt aus Maria.[39] Bei dieser Erklärung wird nun deutlich, wie Apollinaris, was Gregor ihm vorwirft, die Erniedrigung Christi auf die Menschheit beziehen mußte.[40] War ihm der Logos selbst das ewige Urbild der Menschheit, stellt er ihm die Menschheit selbst dar nach ihrem vornehmsten Theil und Centrum, dem *πνεῦμα*, also, daß auch sie *ἀπαύγασμα* der göttlichen *δόξα* ist, so ist die Geburt aus Maria die Herablassung

---

[39]) C. 25.: *Θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα μετὰ ταῦτα διὰ γυναικὸς τετέχθαι, καὶ πρὸς τὴν τῶν παθημάτων πεῖραν, καὶ πρὸς τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην ἐλθεῖν.* Apollinaris hat nicht gesagt: *διὰ γυναικὸς* (vgl. c. 25. S. 183.), sondern das ist Gregors Auffassung: vielmehr will er *τὸν θεὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα.* Ebendaher wird er auch ihn nicht *θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰώνων* genannt haben, oder doch nur so, daß er dasjenige, was erst durch die Geburt aus Maria real ward, ihm insofern ewig zuschrieb, als die Bestimmung zur Menschwerdung aus Maria ewig zu seinem vollen Begriff gehörte, der sich aber erst in der Zeit zu verwirklichen hatte.

[40]) C. 23. S. 178.: Apollinaris lehre, die *κένωσις* beziehe sich auf die *σάρξ*, d. h. die Menschheit. Er sagte, durch die *σάρξ* habe er sich erniedrigt, *ταπεινώσαντα (-θέντα) σαρκὶ, ὑπερυψωθέντα δὲ ὑπο θεοῦ* (also nach seiner Menschheit) *τὴν θείαν ὕψωσιν.* C. 24. S. 179.: *Δοξάζεται γάρ, φησιν, ὡς ἄνθρωπος, ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων* (S. 183.) *δόξαν δὲ ἔχει πρὸ τοῦ κόσμου ὡς Θεὸς προϋπάρχων τῶν αἰώνων.*

zu unsrer Form, zur Knechtsgestalt, eine Erniedrigung seiner Menschheit (σάρξ c. 23.) für den Zweck, daß dadurch die neue Menschheit, die ewig ist im Logos, auch auf Erden real und Gemeingut werde.[41]) So tritt nun auch die Ueberschrift der Abhandlung des Apollinaris Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου in ihr Licht und volles Verständniß. Wenn in Christus die Schöpfung des Menschen vollendet und die Idee der Menschheit real geworden ist, so erwartete man, daß Apollinaris die Menschwerdung bezeichne als das Realwerden dieses Urbildes, als Ausgleichung der Menschheit mit ihrem Urbilde (nach Art des Irenäus und Tertullian). Statt dessen bezeichnet er sie als eine Verähnlichung Christi mit den Menschen, worunter er die Form unserer Menschheit versteht. Das bekommt nun seinen guten Sinn, wenn er Christum κατὰ πνεῦμα oder als Urbild schon ewig Mensch seyn läßt; denn dann ist die historische Menschwerdung ein Sichherablassen dieser Menschheit, die an ihr selbst λόγος ist, in die Aehnlichkeit mit uns, so zwar, daß die Aehnlichkeit nicht bis zur vollkommenen Gleichheit fortschreitet; denn wie er Logos bleibt, so bleibt er auch das Urbild der Menschheit, nimmt aber unsre Form der Menschheit an um sie zu erhöhen, und uns umzuwandeln.[42]) Er vermag das

---

[41]) C. 22. S. 174.: κύριον ἐν δουλικῷ φανέντα σχήματι — und τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσαντα μορφήν. Vgl. die Stelle Anm. 31. C. 13. S. 149.: Προϋπάρχει, φησιν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, — — ἀλλ' ὡς τοῦ Κυρίου — — — θείου πνεύματος ὄντος.

[42]) So ist auch deutlich, daß Apollinaris sagt: οὐκ ἄνθρωπος, — ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον. C. 35. S. 212.: Ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι, φησιν, ἀλλὰ καθάπερ ἄνθρωπον (d. h. nur ähnlich einem Menschen dergleichen wir sind, nicht gleich; nach seinem innern Wesen vielmehr darstellend die Idee des Menschen, den ἔσω ἄνθρωπος, der auch unsre wahre Persönlichkeit werden soll, nach seiner zeitlichen Erscheinung aber unsrer jetzigen Menschheit, wie sie ohne ihn ist, nicht gleich, sondern blos ähnlich) ἄνουν, ἔνσαρκον ὄντα. Sein Lieblingsausdruck war: Christus sey νοῦς ἔνσαρκος, nicht λόγος ἔνσαρκος.

dadurch, daß er als πνεῦμα oder ἄνθρωπος ἐπουράνιος an ihm selbst auch göttlicher Logos ist; und darum ist die Herablassung seiner ewigen Menschheit zu unserer Form doch eine göttliche That (θεία σάρκωσις). Ein weiterer Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung dürfte aber noch besonders darin liegen, daß, während die Theorieen von einer himmlischen Menschheit Christi von einem manichäischen oder doketischen Zuge beherrscht sind, und darauf ausgehen, Christus möglichst der irdischen Niedrigkeit zu entheben, die irdische Menschheit nur zu einem Unwesentlichen, Vorübergehenden zu machen, und so, wie sie meinen, eine würdigere Vorstellung von Christus zu vertreten, wir bei Apollinaris gerade das Entgegengesetzte wahrnehmen, was Gregor so ausdrückt: seine ganze Schriftstellung habe zum Ziel, die göttliche Natur als sterblich aufzuzeigen, d. h. bei dem Leiden möglichst betheiligt seyn zu lassen. Diß führt uns auf die andere Seite der Sache. Im Bisherigen sahen wir, wie er die Gottheit und Menschheit zu einer vollkommnen Einheit dadurch zusammenschließen will, daß er wenigstens das κυριώτατον des Menschen, das πνεῦμα, als ewige Bestimmung des Logos selbst, ja die Menschwerdung als latente Potenz desselben setzt. Hiezu kommt nun aber noch das Andere, daß er auch die Gottheit der Menschheit möglichst nahe zu bringen sucht, und zwar nicht blos jener ewigen Menschheit, die der Logos selbst ist; denn hierin läge nur die unmittelbare oder wesentliche Einheit beider, noch blos durch das platonisirende εἶδος der σάρξ; sondern auch der zeitlichen Menschheit selbst. Hierauf zu reflectiren, war um so nöthiger, weil an diesem Punkte das System des Apollinaris noch eine Lücke, oder wenn man will, einen Bruch zeigte. Im Logos oder dem ewigen πνεῦμα, was er auch den ewigen Menschen Christus nennt, soll die Potenz der Menschwerdung in der Zeit liegen. Dieser Gedanke scheint zu verlangen, daß die historische Menschheit Christi betrachtet werde als die aus dem

---

Denn νοῦς drückt ihm den ewigen Einheitspunkt des Göttlichen und Menschlichen aus. Dieser ward ἔνσαρκος.

Logos herausgesetzte ewige Potenz. Aber wie stimmt damit, daß er aus Maria das σῶμα und die ψυχὴ ζωτικὴ annahm? Nach der erstern Anschauung mußte er, scheint es, auch die irdische Menschheit Christi ableiten aus dem Wesen des Logos oder πνεῦμα, nach der letzteren ist sie ein dem Logos durch die adamitische Menschheit in Maria Gegebenes. Im erstern Fall ist der Logos als der productive gedacht, aber wo bleibt dann die Geburt aus Maria? im letztern Fall als der empfangende, annehmende (ἀναλαβών), aber wo bleibt dann die Einheit, die Identität des Logos mit sich in der seinem Wesen doch nicht entstammten irdischen Menschheit Christi? In der That verräth sich hier eine gewisse Unsicherheit bei Apollinaris. Er polemisirt oft gegen die bloße „Annahme" der Menschheit, weil er von der Kategorie des „Habens" zu der des „Seyns" fortschreiten und die Person Christi als eine wahre Einheit ansehen möchte, an der Jegliches ein constitutives Moment ihrer selbst, nicht blos eine äußerliche Zugabe sey. Andrerseits muß er, will er nicht die Geburt aus der Maria aufgeben, in Christi Person etwas von außen her Empfangenes, Angenommenes zulassen (ein ἐπίκτητον, ἐπιγενόμενον). [43]) Denn von der oben bezeichneten Wendung, die man pantheistisch nennen kann, ist er fern, daß die menschliche Natur überhaupt, σῶμα und ψυχὴ, zur Natur des Logos gehöre, seine φύσις in der Realität darstelle. Wie vereinigt er nun Beides? Er kann es nur so, daß er zwar dem Logos nicht ebenso ewig zuschreibt, σῶμα und ψυχὴ zu seyn, wie er

---

[43]) Wie er auch thut, s. Anm. 20. oll. 36. Nach einem Fragment bei Theodoret Dialog. 1. S. 70. sagte er: Εἰ ὅ προςλαμβάνει τις, οὐ τρέπεται εἰς τοῦτο, προςέλαβε δὲ σάρκα ὁ Χριστός, ἄρα οὐκ ἐτράπη εἰς σάρκα. — Καὶ γὰρ ἑαυτὸν ἡμῖν εἰς συγγένειαν ἐχαρίσατο διὰ τοῦ σώματος, ἵνα σώσῃ. Μακρῷ δὲ κάλλιον τοῦ σωζομένου τὸ σῶζον· μακρῷ ἄρα κάλλιον ἡμῶν καὶ ἐν τῇ σωματώσει· οὐκ ἂν δὲ ᾖν κάλλιον εἰς σάρκα τραπεὶς (-έν.) — S. 71.: Προςκυνοῦμεν δὲ θεὸν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου προςλαβόντα, καὶ διὰ τοῦτο ἄνθρωπον μὲν ὄντα κατὰ τὴν σάρκα, θεὸν δὲ κατὰ τὸ πνεῦμα. — Ὁμολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀνθρώπου γεγενῆσθαι, οὐκ ὀνόματι ἀλλ' ἀληθείᾳ προςλαβόντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου σάρκα.

ihm als wesentlich zuschreibt, πνεῦμα zu seyn, wohl aber es als eine ewige und wesentliche Bestimmung in ihm auffaßt, nach der Annahme von jenem Beidem zu verlangen, empfänglich zu seyn für Dasjenige, was von Seiten der schon geschaffenen Menschheit ihm entgegenkommt und geboten wird. Ist so in ihm ein wesentlicher und ewiger Zug zu dieser Menschheit hin, so kann man sagen, indem er das Menschliche von Maria empfängt und annimmt, empfängt er Dasjenige, was zu seinem eigenen vollen Begriffe gehört, oder es kann die Potenz der Menschwerdung in ihm auch in die erscheinende Wirklichkeit treten. Dieses Empfangen ist Empfangen eines Niedrigen, Leidentlichen, nicht einer höheren Gabe; diese Receptivität, welche das Niedrige annimmt, ist daher in Wahrheit eine That, nämlich der Liebe, oder anders angesehen ein weit höheres Geben, als die Gabe der menschlichen Natur an ihn; denn diese bekommt dadurch, daß sie vom Logos empfangen, angenommen wird, Antheil an der göttlichen Natur. Dennoch ist diese That nicht eine That der productiven, schöpferischen Macht oder Majestät, sondern weil sie That der herablassenden Liebe ist, schließt sie in sich das Sichempfänglichmachen des Logos für das Niedrige aus Adams Stamm durch Liebe, und das gehört zu seiner Erniedrigung oder Herablassung, daß er wirklich von Maria jenes Menschliche empfängt. Indem so statt eines Neuschaffens dieses Menschlichen oder eines Heraussetzens und Producirens aus sich die Annahme der niedrigen Menschheit aus Liebe eintritt, ist die reale irdische Menschwerdung aus einem physischen Prozesse Gottes des Logos in einen ethischen verwandelt. Darum aber kann doch, was vor dem Act der Menschwerdung aus einander lag, der Logos und die adamitische Natur, zu einer persönlichen Einheit coalesciren, wenn nur Demjenigen, worin die Menschheit das Gebende, gleichsam das Active ist, auf Seiten des Logos eine Empfänglichkeit entspricht, so daß also der Logos, indem ihm die adamitische Natur die menschlichen Elemente Jesu darreicht, darin nur die Erfüllung gleichsam seiner ewigen Sehnsucht Mensch zu seyn empfängt. Sie können sich beide zu

einer persönlichen Einheit vollständig zusammenschließen, weil ihr Begriff sie von Anfang an auf einander weist. Und wie wir oben sahen, daß nach Apollinaris die adamitische Menschheit in dem göttlichen νοῦς ihren wahren Beherrscher empfängt, auf den sie physisch schon angewiesen war, weil sie in ihm ihre unvollendete Gestalt zur Vollendung bringt, den sie aber nicht aus sich zu erzeugen vermochte, wie so beide in ihrer Einheit die Einheit des Bewegenden und Bewegten darstellen, oder die Bewegung des normalen Lebens, so findet, aber aus ethischem Princip, eine Empfänglichkeit des Logos für Dasjenige statt, was die Menschheit an ihn mitzutheilen hat, so daß auch von dieser Seite der Zusammenschluß der Menschheit und Gottheit zur vollkommenen Einheit der Person sich vollziehen, und das vom Logos zunächst von außen her Empfangene doch ihm wirklich zu eigen und ein Moment seiner selbst werden kann. Daher es möglich wäre, daß Apollinaris schon gesagt hätte, was jedenfalls seiner Schule angehört, durch die Einigung mit dem Ungeschaffenen sey auch das Fleisch ungeschaffen geworden, d. h. der Begriff der Schöpfung sey hier übergegangen in das Seyn (vgl. Ath. c. Apoll. 1, 4.). Denn es sey nicht blos dem Logos durch unio eigen geworden, sondern auch mit Gottes Natur ausgeglichen zur Selbigkeit der Natur (c. 5.), gleich ewig mit ihr, natürlich nicht im Sinne der ewigen Präexistenz, sondern der Postexistenz.

Durch diese Bemerkungen wird nun Dasjenige sein Licht empfangen, was Apollinaris von dem Antheil des Logos an menschlichen, besonders leidentlichen Zuständen sagt. Er beharrt darauf, daß man nicht blos lehre, Jesus ist geboren nach seiner Menschheit, sondern bezeichnet es als hellenischen und jüdischen Irrthum, die Einheit der gottmenschlichen Person, durch welche die Menschwerdung erst zur Wahrheit wird, so zu verkennen, daß man es nicht vertrage, von dem aus dem Weibe geborenen Gott zu hören.[44]) Was insbesondere

---

[44]) c. 25. S. 183.: Ἕλληνες γάρ, φησι, καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκούειν τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα.

das Leiden anlangt, so gieng nach Gregor sein Absehen darauf, die Gottheit des Eingebornen habe nicht blos in ihrer Menschheit das Leiden auf sich genommen, sondern die göttliche Natur habe sich zur Theilnahme am Leiden verwandelt.[45]) Gregor stellt ihn hier so dar, als ließe er den Logos selbst sterben. Aber daß das nicht seine Meinung kann gewesen seyn, erschließt sich schon daraus, was Gregor gegen ihn bemerkt: „Man könne nicht sagen, er sey nach einem Theil seiner selbst gestorben, nach einem andern also nicht, denn er sey ohne Theil und Zusammensetzung; was er heiße, sey er ganz, nicht Dieses zu einem Theil, das Andre zum andern." Apollinaris gebe selbst zu, daß der Sohn des Vaters Macht, Weisheit u. s. w. sey (S. 133.); aber wenn er dieses sey und doch andrerseits es zu seyn aufhöre (im Tod), so sterbe mit ihm Alles; untheilbar wie er sey, müsse er ganz leben, oder ganz sterben; sterbe er, so sterbe Alles, denn Alles hänge ab von seiner Gottheit, die gestorben seyn soll. Hieraus erhellt, wie auch Gregor selbst nachher bekennt, daß Apollinaris nicht den Logos schlechthin will sterben lassen; sondern er unterschied in dem Einen Logos zwei Seiten (nach Gregor Theile), nach deren einer er dafür empfänglich war, daß die Menschheit ihm das Ihrige mittheile, während er nach der andern unsterblich war und blieb.[46]) Man muß die Leiden auf die göttliche Natur des Logos beziehen können; sonst hat sich Christus nicht wirklich in das

---

C. 56. S. 215.: *Εἰ μὴ νοῦς, φησιν, ἔνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, Σοφία ἂν εἴη, φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου* etc. (s. o. Anm. 8.), dann aber *οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις.*

45) C. 5.: *Θνητὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα, καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι, ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι.*

46) Gregor wirft ihm vor ib.: *ἀναπλάττει ἄλλην δύναμιν* (neben der Seite, die dafür empfänglich war, daß sich ihr das Menschliche, Leidentliche mittheile) *ἀνακαλουμένην ταύτην ἐκ τοῦ θανάτου*, d. h. in der Seite, die unsterblich war und blieb, lag nach Apollinaris die Macht, den Tod zu überwinden und die gleichsam in den Tod des Leibes mitdahingegebne Seite seines Wesens wieder mit sich zusammenzuschließen (*ἀνακαλεῖσθαι*).

Unsrige versetzt, auch nicht die Sünde besiegen können, denn es hat sonst blos ein Mensch gelitten (c. 51. 54.). „War Christus schon vor der Auferstehung mit dem Vater vereint, wie soll er nicht mit dem Gott in ihm geeint gewesen seyn? Der Erlöser hat Hunger, Durst, Müdigkeit, Kampf und Traurigkeit erlitten. Wie konnte aber dabei der Erlöser Gott seyn? Nicht zwei Personen ist er, als wäre Gott ein anderer, ein anderer der Mensch. So hat denn Gott gelitten, und es leidet dasjenige, was eigentlich kein Leiden in sich zuläßt, nicht durch die Nothwendigkeit der willenlosen oder unwillkürlichen Beschaffenheit, sondern nach der Ordnung seines eigenen Wesens; d. h. die Gottheit litt nicht unmittelbar oder durch physische Nothwendigkeit, sondern so, daß sie dem freien Impulse folgte, der ihr durch den Willen des Logos zum Mitgefühl oder zur Theilnahme an den menschlichen Leiden gegeben war. [47]) Aus der Stelle Joh. 12, 24. von dem ersterbenden Weizenkorn, das viele Frucht bringet, schloß Apollinaris: Christi Sterben habe nur dadurch können so fruchtbringend seyn, daß es nicht blos Tod eines Menschen, sondern Leiden der Gottheit war. Die Kirchenlehre aber lasse dem, der gekreuzigt ward, in seiner eignen Natur nichts Göttliches; nicht einmal in dem Edelsten, dem *πνεῦμα*, sey ihr das Menschliche zugleich göttlich. [48])

Wenn nach Apollinaris der Logos nicht eigentlich an die Stelle des gewöhnlichen menschlichen *νοῦς* getreten ist, wie ein der Menschheit Fremdes: sondern wenn er vielmehr, in Christus Fleisch geworden (*ἔνσαρκος*), in ihm die wahre

[47]) C. 58. S. 283.: *Εἰ πρὸς τὸν πατέρα ἥνωται ὁ Χριστὸς πρὸ ἀναστάσεως, πῶς πρὸς τὸν ἐν αὐτῷ θεὸν οὐχ ἥνωται; ὁ Σωτὴρ πέπονθε πεῖναν, δίψαν καὶ κάματον καὶ ἀγωνίαν, καὶ λύπην. Τίς ὢν ὁ σωτήρ; ὁ θεός, φησιν, (;) οὐ δύο πρόσωπα; ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος θεοῦ, ἑτέρου δὲ τοῦ ἀνθρώπου. Οὐκοῦν ὁ θεὸς πέπονθεν, καὶ πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους; οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἀκολουθίᾳ φύσεως.*

[48]) C. 27. vgl. c. 51. 52. *Αἰτιᾶται τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον, ὅτι περὶ ἄνθρωπον θεωροῦμεν τὸ πάθος· ἀνθρώπου δὲ θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον, οὐδὲ ἀνίσταται ὁ μὴ ἀποθανών.*

Menschheit darstellt, in ihm *πνεῦμα* ist: so lag für ihn die Nothwendigkeit vor, diß menschliche *πνεῦμα*, was zugleich Logos ist, wirklich Mensch seyn und an allem Menschlichen Antheil haben zu lassen. So stellen sich aber sofort an diesem *πνεῦμα* zwei Seiten heraus: die eine, wornach es Logos ist oder Gott, und schlechthin unveränderlich; die andre, wornach es der Endlichkeit zugewandt ist, sich wirklich erniedrigen und in das Mitgefühl der Leiden und Kämpfe eingehen kann. Durch diese Zweiheit der Seiten in dem Einen Logos kommt er aber nothwendig zu einer Verschiedenheit des Logos von dem Vater (vgl. Anm. 38.). Die Stelle Luc. 22, 42. „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" versteht er auch in der That consequent so, daß er das *ἐμὸν θέλημα* nicht blos auf Christi menschlichen Willen bezieht, sondern auf den des Logos, aber sofern er mit dem Menschen eine Einheit bildet.[49]) In Widerspruch, sagt er, trat darum nicht der Wille des Logos im Menschen mit dem des Vaters; denn wenn er auch nicht erhört ward, so war auch das Nichterhörtwerden sein Wille, und so geschah also jedenfalls sein Wille. Hienach ist der Logos und sein Wille durch seine Menschheit zwar in Differenz, aber nicht in Widerspruch mit dem Vater getreten; durch diese Differenz zeigte sich die wahre Menschheit Christi (*τὸ ἀνθρώπινον Χριστοῦ ἐδείκνυτο θέλημα*). Man begreift leicht, daß ihm bei solchen Sätzen Arianismus vorgeworfen wurde; denn auch Arius hatte ein *τρεπτὸν* in Christus, verschieden von dem Willen des Vaters. Allein dabei war doch (abgesehen davon daß das *τρεπτὸν* des Arius die Möglichkeit der Sünde in sich

---

[49]) C. 31.: *Οὐ μνημονεύουσί, φησιν, ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ, τὸ εἰς ἕνωσιν αὐτοῦ προςειλημμένον.* A. Mai 7, 205.: *Εἰ δὲ ἰσοσθενὴς καὶ κοινωνὸς τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ ἐπὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐρχόμενος ἦν, πῶς ἐν ἀγωνίᾳ γενόμενος προσηύχετο παρελθεῖν αὐτὸν τὸ ποτήριον, καὶ μὴ γενέσθαι αὐτοῦ τὸ θέλημα, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τοῦ πατρός; τί δὲ καὶ προσαγορεύειν ἐχρῆν τὸ τοῦ εὐχομένου θέλημα, ἀλλ' ἢ ἀσύμφωνον θεοῦ καὶ ἐναντίον;*

schließt, bei Apollinaris aber Ausfluß der unveränderlichen Liebe und wesentlichen Unsündlichkeit Christi ist) übersehen, daß Arius das Unveränderliche nur in den Vater, in den Sohn dagegen nur das Veränderliche verlegte. Das will Apollinaris nicht; denn er will auch den Sohn nach seiner Gottheit unverändert denken, aber nimmt an, daß der Logos in seiner Menschwerdung sich in Ungleichheit mit sich selbst gesetzt habe, aus der er sich aber zur Gleichheit mit sich wieder herstelle:[50]) einer Gleichheit, die der Potenz nach stets in ihm gegenwärtig sey. Eher daher als Arianismus könnte man den patripassianischen Gedanken, übertragen auf die Gottheit des Logos, hier finden. Allein auch dieses wäre nicht genau; denn von einer Verwandlung,[51]) ja von einer Passivität des Logos will er nichts wissen, indem er vielmehr auch sein Leiden in letzter Beziehung als That der Liebe ansieht, als *ἐνέργεια*, und nicht erst jene Ausgleichung der *διαίρεσις*, sondern schon die Hingabe in dieselbe, *κένωσις* ist die That der ewigen und mit sich selbst stets identischen Liebe des Logos. Allerdings das Produkt dieser That ist zunächst das Leiden, das Empfinden des Schmerzens vermöge der Einheit des Logos mit dem leidenden Jesus: aber sollte die Liebe des Logos auch in Christi Menschheit nicht in das Mitgefühl mit der Menschheit sich versetzen können, so stünde die göttliche Natur des Logos nicht im Einklang mit seiner Liebe, sondern hinderte ihn, so stünden die physischen Kategorieen im Begriffe des Logos nicht unter den ethischen, sondern wären für seine Liebe eine Schranke.

Auf diese Ungleichheit des Logos, der zugleich Urmensch ist, mit sich selbst macht besonders auch Gregor v. Naz.

---

[50]) C. 29.: *Διαιρῶν μὲν (Χριστὸς) τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα, ὅπερ ἔχει τὴν ἐν δυνάμει πάλιν ἰσότητα, καὶ τὴν κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσιν· καθ' ἣν, φησιν, οὐ πάντας ἐζωοποίησεν, ἀλλά τινας, οὓς ἠθέλησεν.*

[51]) Vgl. c. 56. S. 277.: *Πῶς, φησι, θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεὸς, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη;*

aufmerksam. [52]) Er sagt: die Worte Er ist gezeugt, versucht, hat gehungert, gedürstet, ist müde gewesen, hat geschlafen, schreiben sie (die Apollinaristen) der menschlichen Seite zu; daß er aber von den Engeln ist verherrlicht worden, den Versucher besiegt und Wunder gethan hat, das weisen sie der Gottheit zu; die Frage: „wo habt ihr den Lazarus hingelegt?“ gehöre zu unsrer schwachen Natur, daß er aber rief: „Lazarus, komm heraus!“ und ihn auferweckte, zu der Natur über uns; [53]) daß er in Angst rang, ans Kreuz geschlagen und begraben ward, das gehe die äußere Hülle an; daß er auferstand und gen Himmel fuhr, komme von dem innern Schatz. [54]) Wenn aber Gregor v. Naz. meint, daß damit das selbst wieder begangen werde, was man der Kirchenlehre vorwerfe und daß diß auf zwei unter einander streitende Naturen führe, so ist dabei übersehen, daß die Kirchenlehre damals doch noch nicht mit solcher Klarheit wie Apollinaris es erkannte, man dürfe in Christus nur eine Person sehen, nicht aber seine Menschheit so bestimmen, daß sie zu einer zweiten Person werde; sodann, daß Apollinaris doch, wie gezeigt wurde, die menschliche und die göttliche Seite, die er nie als Naturen bestimmte, wieder in einander schaute. Jene Ungleichheit Christi mit sich selbst gieng ja nach ihm nicht blos eine der beiden Seiten an, sondern jede derselben für sich und in sich. Einmal nämlich die M e n s c h h e i t ist in Christus in ihrer Vollendung vorhanden, das Urbild ist da, das ewige πνεῦμα; es hat sich aber in die Ungleichheit mit sich selbst begeben, indem es die Form unserer Menschheit annahm. Jenes ewige πνεῦμα in ihm ist sodann zugleich die G o t t h e i t des Logos, mithin hat aber auch die Gottheit in dem leidenden Gottmenschen sich in die Ungleichheit mit sich begeben. [55])

---

[52]) Ep. ad Cledon. 2, 7. oder Or. 52.

[53]) Vgl. Athan. Tom. ad Antioch. 7. Jedoch s. auch oben S. 985 f. Anm.

[54]) Vgl. Athan. c. Apoll. 1, 3., wo dasselbe durch ἔσωθεν ἄνθρωπος bezeichnet ist. Er spricht c. Ap. 1, 12. gleichfalls von Solchen, die sagen: ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ παθὼν υἱός und ἄλλος ὁ μὴ παθών.

[55]) Greg. Nyss. l. c. c. 50. S. 259.: *Εἰ ἐκ δύο, φησι, τελείων, οὔτε*

Indem so dem Apollinaris das Göttliche des Logos an ihm selbst eine der Menschheit zugewandte, ja zugehörige Seite hat (wie die Menschheit eine dem Göttlichen zugekehrte), so kann man auch verstehen, was Gregor v. Naz. ihm weiter vorwirft, daß er eine Skala in das Göttliche bringe (ad Cledon. 1,16.). Er construire die Trinität so, daß er sie aus einem Großen, Größeren, Größesten zusammengesetzt seyn lasse.[56]) Das kann wohl seine Beziehung nur darauf haben, daß er dem Logos außer seiner vollkommnen Gottheit eine der Endlichkeit zugewandte Seite zuschrieb; daß er ferner Aehnliches vom heil. Geiste aussagt, sofern dieser in den Gläubigen wohne, in ihnen nach Paulus seufze, betrübt werde u. dgl. Allein dieser ökonomische Subordinatianismus ist vom arianischen himmelweit entfernt, indem er die nicänische Lehre,

---

ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός. Er will also den Standpunkt einnehmen, wornach die Menschheit eine wesentliche Bestimmtheit am Logos ist, und umgekehrt; was dann durchgeführt wird sowohl nach der Seite, daß die *κένωσις* eine Erniedrigung des *πνεῦμα*, des himmlischen Menschen war (s. Anm. 40.), als auch besonders nach der andern, wornach das *θεῖον παθητὸν* ward in Christus (s. o.). Wie wichtig und geläufig ihm diese dialektische Weise war, Entgegengesetztes dadurch zusammen zu schließen, daß er das Eine je im Andern aufzeigte, sieht man daraus, daß er dasselbe auch anwandte auf die Trinität, um das Verhältniß der Einheit und der Unterschiede anschaulich zu machen. Wie er im Logos den Menschen aufzuzeigen suchte, im Menschen den Logos, so zwar, daß jeder den andern als Bestimmung seiner selbst an sich trage, so denkt er sich auch Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zu einander. Der Sohn hat den Vater an sich selbst, und ist so *πατὴρ* aber *υἱκῶς* etc. Als Canon stellt er auf: *Πανταχῇ συνεζευγμένως, μᾶλλον δὲ ἡνωμένως τῇ ἑτερότητι νοεῖν ἀναγκαῖον τὴν πρώτην ταυτότητα* etc. Basil. M. Ep. 129, 1. Das ist ihm als Sabellianismus ausgelegt worden (Theodor. haer. fab. 4, 8.), kann aber auch gut nicänisch seyn, und die Lehre von der *περιχώρησις* der Hypostasen einleiten.

56) Vgl. auch Theodoret. haer. fab. 4, 8.: *Αὐτοῦ γάρ ἐστιν εὕρημα τὸ μέγα, μεῖζον, μέγιστον,* oder die *βαθμοὶ ἀξιωμάτων· ὡς μεγάλου μὲν ὄντος τοῦ Πνεύματος, τοῦ δὲ Υἱοῦ μείζονος, μεγίστου δὲ τοῦ Πατρός.* Da hätten wir also den Vorwurf des Sabellianismus.

die ontologische Trinität, sehr wohl zu seiner Voraussetzung haben (Mansi 3, 461.) und auf Grund derselben aus ethischem Princip eine Niedrigkeit des Sohnes und Geistes, d. h. eine Selbstentäußerung ableiten kann so zwar, daß Sohn und Geist dadurch in Ungleichheit mit dem Vater treten, aber nicht minder auch, wie gezeigt, jeder derselben mit sich. Doch das ist wohl aus dem Obigen evident. Es ist auch ausdrücklich bezeugt, daß er die nicänische Lehre von der Trinität festhielt (Greg. Nyss. l. c. c. 52. S. 264.: er habe μίαν τῆς Τριάδος θεότητα gegen die Arianer festgestellt; Theodoret selbst l. c. muß ihm bezeugen: in seinen Schriften finde sich auch zum Theil die kirchliche Lehre von der Trinität ἐν ἐνίοις συγγράμμασιν — ὁμοίως ἡμῖν καὶ τὴν μίαν τῆς θεότητος οὐσίαν καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ἐκήρυξεν). Apollinaris nahm ja ferner auch noch die ausgleichende Macht für jene διαίρεσις als stets in Christus vorhanden, schließlich aber eine vollkommne Ausgleichung in einem 1000jährigen Reiche auf Erden an, wo die zur vollkommnen Einheit gelangte, verherrlichte Person Christi wohnen und wandeln wird unter den Menschen in einer der Gottheit nun adäquaten und doch vollkommen menschlichen Gestalt.[57])

Durch das Gesagte bekommt auch ein sehr auffallendes Wort des Apollinaris sein Licht. Der Mensch Jesus Christus ist Einer, sagt er, wie Gott der Vater Einer ist; wie das zum Begriff eines Wesens gehört. So kömmt diese Einheit

---

[57]) So glaube ich die schwierige Stelle Ep. ad Cledon. 1, 15. verstehen zu müssen. Hätte freilich Apollinaris dem Origenes ähnlich angenommen, daß die Ungleichheit Christi mit sich selbst und dann ebenso der Wiedergebornen immer wieder hervorbrechen werde und so das Alterniren zwischen der διαίρεσις (Greg. Nyss. Antirrh. c. 29.) und zwischen dem ἑνοῦν derselben ewig fortwähre, dann hätte er die immer neue Wiederholung derselben Geschichte annehmen müssen, die Seelenwanderung, die oftmalige Menschwerdung u. dgl. Aber dazu haben wir keinen genügenden Grund. Die nothwendige Grundlage eines solchen Alternirens im endlosen Progreß wäre eine dualistische Fassung der zwei zusammengehörigen Seiten, Gottes und des Menschen: denn da würden sie stets ebenso von einander abgestoßen, wie sie zusammenstreben. Allerdings

auch dem zusammengesetzten Wesen zu, das in der Mitte zwischen Gott und dem Menschen steht (ὥστε καὶ τοῦτο φύσεως συνθέτου μεταξὺ οὔσης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων). In seinen Syllogismen sagte Apollinaris: Wenn verschiedne Eigenschaften in Eins zusammengehen, so entsteht ein Mittleres, z. B. der Frühling als Mittleres zwischen Winter und Sommer. Jede solche Mitte hat die Spitzen der beiden Extreme nicht vollständig in sich, sondern nur theilweis beigemischt. Die Mitte also zwischen Gott und den Menschen, in der Person Christi, ist weder vollständig Mensch noch Gott, wohl aber eine Mischung von Gott und dem Menschen. [58]) Auf den ersten Anblick paßt diese Stelle gar nicht zu Apollinaris; scheint doch diese μεσότης Dasselbe, was er der Kirchenlehre vorwirft (Anm. 9.) zu verdienen, wie ihm ja in der That auch schon der Nyssener gesagt hat (c. 49. S. 257.). Die Kirchenlehre wolle nicht einen halben, sondern τέλειον θεὸν und τέλειον ἄνθρωπον in Christus; er dagegen wolle einen verstümmelten Menschen. Allein daß er die eine ἀκρότης die menschliche προαίρεσις den menschlichen νοῦς von Christus wegdenkt, steht fest; ebenso, daß er den λόγος selbst während Christi Leben auf Erden in Ungleichheit mit sich treten, seine ἀκρότης

---

nun scheint manchmal Apollinaris die menschliche Natur, den freien Willen als sündig für sich zu denken (ad Cled. 1, 10. und oben Anm. 26. 60.). Allein das dürfte bei ihm nicht die Hauptsache, sondern Beweismittel seyn. Um zu zeigen, daß das göttliche πνεῦμα im vollkommnen Menschen der νοῦς seyn müsse, setzt er den menschlichen νοῦς möglichst herab. Im Uebrigen aber steuert er überall nicht dem Dualismus, sondern der Einheit zu und sucht den Logos als die Wahrheit des menschlichen νοῦς zu begreifen, als den νοῦς der vollendeten, zweiten Schöpfung, die er doch wohl ewig gedacht hat.

[58]) A. Mai 7, 310.: *Μεσότητες γίνονται ἰδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου, καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος, καὶ ἐν ἀέρι χειμῶνος καὶ θέρους ἰδιότης ἔαρ ἐργαζομένη· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας. Μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε θεὸς, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.*

nicht darstellen läßt. Diese μεσότης, die sich daraus ergibt, paßt vollkommen in sein System, wenn sie nur nicht ewig bleibt; und diß um so mehr, da mit diesem temperamentum, das der Gottmensch auf Erden darstellt, wohl besteht, was dem Apollinaris so wichtig ist, daß der Logos oder das ewige πνεῦμα zugleich eine Bestimmung der Menschheit selbst, ebenso aber auch die σάρξ eine Bestimmung der ihr so genäherten Gottheit sey.

So ist ihm Christus μία φύσις, Ein Wesen, worunter er sowohl die Einheit der Person als die wesentliche Einheit der zwei Seiten, des Göttlichen und Menschlichen versteht. Der Einheit der Person entspricht die Einheit des Willens und Denkens. [59]) Das stets Hegemonische in dieser Einheit ist der zum νοῦς ἔνσαρκος gewordne Logos. Daher ist Christus über alle Uebung (ἄσκησις) hinausgehoben, und nur dadurch konnte er erlösen, daß er erhaben war im Wissen wie in der Tugend über die Uebung. Ohne zu lernen, mußte er weise seyn und heilig von Geburt. [60]) Er that die Wunder nicht wie ein Prophet durch Gottes Kraft, sondern durch eigene. (Cat. Cord. S. 255. Greg. Antirrh. c. 29. S. 196. — Cat. Cord. S. 384. 329.). Er spricht nicht aus Offenbarung, sondern ist selbst der Gesetzgeber. Der innerste Kern seiner Persönlichkeit blieb also von jener Ungleichheit oder Diremtion

---

[59]) Vgl. A. Mai 7, 70. Die Stellen von Apollinaris, Polemon u. A. S. 20.: μία ἐνέργεια, μία φύσις. S. 16.: μία φύσις σύνθετος, σύγκρατος, σαρκικὴ καὶ θεϊκή. Ὢ καινὴ πίστις, rief Apollinaris aus, καὶ μίξις θεσπεσία, θεὸς καὶ σάρξ μίαν ἀπετέλεσε φύσιν. ib.

[60]) Greg. Nyss. c. 38.: Εἴ τι πλέον ἕτερος ἑτέρου κομίζεται, τοῦτο δι' ἄσκησιν γίνεται· οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος. C. 28. S. 192.: Τίς φησιν, ὁ ἅγιος ἐκ γενετῆς; (darum mußte Christi Menschheit, um unsündlich zu seyn, Gottheit seyn; so war sie dem Feinde gewachsen) Τίς ἀδίδακτος σοφός; Vgl. besonders c. 51. Ein Mensch, unterworfen dem gemeinsamen Verderben der Menschen, auch dem τρεπτόν, konnte nicht helfen. Nur ein vollkommen Sündloser konnte den Bann der Sünde lösen. Vgl. Cat. Cord. in Joh. 8, 38., wo er diß wesentliche Wissen Christi γνῶσις φυσικὴ nennt.

(διαίρεσις) unberührt: dieser Kern war nicht blos Princip in ihm, sondern der vollendete innere Mensch, das vollendete πνεῦμα oder der Logos.

Interessant ist es nun noch besonders, das Verhältniß der Gläubigen zu Christus in Erwägung zu ziehen. Der Hauptausdruck des Apollinaris dafür ist die μίμησις. Diß Wort ist von Möhler gröblich als mechanisches Nachbilden oder Nachäffen mißverstanden worden. Das klingt, in mehr protestantischer Wendung noch bei Baur (S. 635 ff.) nach, der ein pelagianisches Nachahmen darin findet, was eine falsche Betonung des sittlichen Vorbildes Christi wäre. Vor dieser Annahme hätte schon sein Gegensatz gegen die Antiochener, Diodor v. Tarsus besonders, ihn schützen sollen. [61]) Noch mehr das Gewicht, was er auf Christi Tod legt (vgl. z. B. nach Cat. Cord. zu Joh. 19, 17.). Vielmehr tritt bei Apollinaris das Ethische zurück hinter das Religiöse. — Freilich gibt die Stelle bei Athanasius (c. Apoll. 1, 2.), auf deren Beachtung sich die genannten Männer beschränkt zu haben scheinen, noch keinen Aufschluß über des Apollinaris eigentliche Meinung. Denn sie berichtet nur: σαρκὸς μὲν καινότητα Χριστὸς ἐπιδέδεικται καθ' ὁμοίωσιν, (d. h. die neue Menschheit hat Christus in Verähnlichung mit uns gezeigt) τοῦ δὲ φρονοῦντος ἐν ἡμῖν τὴν καινότητα, διὰ μιμήσεως καὶ ὁμοιώσεως καὶ ἀποχῆς τῆς ἁμαρτίας ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται (d. h. die Neuheit des in uns Denkenden zeigt jeder durch Nachahmung, Verähnlichung, Enthaltung von Sünde). Schon mehr Licht gibt Ep. ad. Cled. 2, 3., wo darüber geklagt wird, daß die Schule des Apollinaris (Gregor nennt in den Briefen besonders den Vitalis, den er übrigens sonst, wie Epiphanius, sehr hoch achtet; Ep. ad Cled. 2, 5.) die Stelle: „wir haben den Geist (νοῦς) Christi" (1 Cor. 11, 16.) anders als die Kirche erkläre, indem sie unter Christi Geist seine Gottheit verstehe. Je-

---

[61]) Vgl. S. 232. c. 42., wo er gegen die antioch. Unterscheidung zwischen υἱὸς φύσει θεός und υἱὸς θετός protestirt (s. Anm. 1.).

doch vollkommen deutlich wird diß erst aus mehrern Stellen, die uns eine Catene zum Ev. Johannis aufbewahrt hat. [62])

Wie fern er von Pelagianismus sey, sieht man aus seinen Worten zu Joh. 3, 5.: der Herr führt den Nicodemus zur wahren Erkenntniß, indem er der Gnade die Wiedergeburt zuschreibt, welche vollbracht wird durch den Dienst des Wassers, das den Leib reinigt, — aber durch die Kraft des Geistes, der die Seele heiligt und mit Gottheit erfüllt. Wohnt der in uns als ein Unterpfand und Erstling, so wird das vollkommne Reich Gottes kommen, und die Fülle der Gottheit in uns seyn. [63]) Zu 6, 27.: die ewig währende Speise ist der lebendig machende Glaube, durch den wir Christi Leibe (Menschheit) ähnlich werden, vom Vater mit Gotteskraft versiegelt. [64]) Zu V. 28 f.: der Glaube ist ein heiliges, vollkommnes Werk; daher er auch ohne menschliche Werke sowohl rechtfertigt als heiligt, denn er enthält in sich die edelste Thätigkeit, nicht Trägheit und Unthätigkeit. [65]) Zu 8, 56.: Welchen Tag sah Abraham? Christus das wahre Licht, die Sonne der Gerechtigkeit erschien dem Abraham, indem er ihn vermöge des Glaubens bestrahlte. Dieser Glaube ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und so jubelte er mit Freuden, den Tag Gottes in der Idealwelt gesehen zu haben (*τὴν νοητὴν θεοῦ ἡμέραν*). [66]) Aus diesen Stellen sieht man, daß Apol-

---

[62]) Cf. Cat. Corder. 1630. S. 89, zu Joh. 3, 5. Zu 6, 27. S. 180. V. 28. S. 181.

[63]) *Ἀναβιβάζει πρὸς τὴν ἀληθινὴν ἔννοιαν., τῇ χάριτι τὴν ἀναγέννησιν ἀνατιθεὶς, ἥτις ἐπιτελεῖται δι᾽ ὑπουργίας μὲν ὕδατος, δι᾽ ἐνεργείας δὲ πνεύματος, τὴν ψυχὴν ἁγιάζοντος καὶ πληροῦντος θεότητι, οὗ δὴ κατοικήσαντος νῦν ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἀῤῥαβῶνος καὶ ἀπαρχῆς ἡ τελείως ἥξει βασιλεία τοῦ θεοῦ, πλήρωσις οὖσα θεότητος ἐν ἡμῖν.*

[64]) *Αὕτη δὲ* (die wahre *τροφὴ*) *ἦν ἡ πίστις ἡ ζωοποιὸς, καθ᾽ ἣν ἐξομοιοῦνται πρὸς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου, τὴν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἐσφραγισμένην τῇ θείᾳ δυνάμει.*

[65]) *Ἔργον τὴν πίστιν ἀποφαίνων ἱερόν τε καὶ τέλειον. Διὸ καὶ ἄνευ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων εἰκότως δικαιοῖ τε καὶ ἁγιάζει, ὅτι καλλίστην ἐνέργειαν ἔχει τῆς ψυχῆς, οὐκ ἀργίαν τινὰ καὶ ἀπραξίαν.* Das erinnert an Luthers Vorrede zum Römerbrief.

[66]) Zu Joh. 11, 35.: *Οὐ γὰρ ἀναίνεται τὴν πρὸς ἀνθρώπους ὁ-*

linaris eine tiefere Einsicht in das Wesen des Glaubens hatte. Durch den Glauben werden wir theilhaftig der Gottheit Christi, die zugleich Menschheit (πνεῦμα) ist, oder des Princips des gottmenschlichen Lebens. Daher kommt nicht aus den Werken die Gerechtigkeit, sondern durch Gott und wird dem Glauben zu Theil, der keine bloße Passivität, Unthätigkeit, sondern die höchste Energie ist. Den Glauben wirkt Christus, indem er die Tugend und Weisheit durch das Organ seiner Menschheit darstellt, durch seine Sanftmuth und Demuth an sich zieht und so lange wirkt, bis es zur bestimmten Entscheidung gekommen ist entweder für ihn, oder wider ihn, im letztern Fall zu einer Verwerfung, die sich nicht mehr mit Lei-

μοίωσιν, οὐδ' ἐνδείκνυται πανταχοῦ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον, συμπάθειαν δὲ τὴν πρὸς τοὺς πενθοῦντας φιλανθρώπως ὑποτίθησι — καὶ διὰ τοῦτο εἰς σῶμα κατῆλθεν ὁ Λόγος, ἵν' ἀνθρώποις ἐπιδακρύσῃ κειμένοις καὶ τὴν ἀσώματον θεότητα πρὸς ζωοποίησιν ἀνθρώπων ἐπαγάγηται. Ἔχομεν γὰρ ἀρχιερέα δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Zu Joh. 14, 7.: Ἑαυτὸν ἅμα πορευόμενον εἴρηκε καὶ ὁδὸν ὄντα· πορευόμενον μὲν κατὰ τὴν ἐπὶ γῆς πολιτείαν, ἐν ᾗ πᾶσαν ἐπλήρωσεν ἀρετὴν, καὶ τὴν ζωὴν ἐπήγαγεν ὥσπερ εἰς στέφανον τῆς πολιτείας· ὁδὸν δὲ ὄντα, καθότι αὐτὸς ἦν ζωῆς ἀρετὴ, ὥστε οὐ κατὰ τὴν ἀσώματον θεότητα πορεία τις αὐτοῦ καὶ πρᾶξις ἐστὶ πρὸς Πατέρα συνάπτουσα, ἀλλὰ φύσις αὕτη καὶ οὐσία. Προσείληφε δὲ διὰ σαρκώσεως καὶ τὰς ἐπὶ γῆς ἐνεργείας καὶ πράξεις ἀγαθὰς, δι' ὧν πᾶσιν ἐπὶ θεὸν καθηγεῖται πρὸς τὴν ἰδίαν θεότητα. Dabei ist er in sich stets vollkommen, wie der Vater, und ist des Vaters ausgehender Wille selbst. Das Wachsthum fällt auf die subjective Seite, oder die Offenbarung des schon Vorhandenen ist im Zunehmen. Vgl. zu 11, 42. 12, 28. S. 292. 314. — Zu Joh. 14, 14.: Was ihr bittet, will ich thun zur Verherrlichung des Vaters: denn der Vater erscheint (ἐκφαίνεται) durch die Kraft des Sohnes. Οὐ γάρ ἐστιν ἑτέρα πρὸς πατέρα πρόσοδος, ἢ δι' υἱοῦ, οὔτε πάλαι, οὔτε νῦν, οὔτε ἐσαῦθις, ἀλλ' οἰκειότερον ἡ δι' υἱοῦ πρόσοδος ἔσχηκε νῦν, ὅτι πλησιαίτερον ἡμῖν κατέστη σαρκωθείς. Zu V. 17.: ἀόρατον ἀσωμάτου παρουσία, daher auch, wenn das Geistige gegenwärtig ist, es doch von den Sinnlichen nicht wahrgenommen wird. Aber die dafür Empfänglichen erkennen aus der Gemeinschaft mit dem Gegenwärtigen das innere Wesen, das besser ist als die sinnliche Wahrnehmung, aus dem Anderen sich selbst begreifend (ἐξ ἑτέρων ἑαυτοὺς καταλαμβάνοντες).

denschaft entschuldigen kann, sondern bewußt ist. [67]) Er spricht sich aber auch noch ausdrücklich in einer übrig gebliebenen Stelle darüber aus, was er unter jener μίμησις versteht. [68]) Seine Einheit mit dem Vater ist eine Einheit von Natur (φυσική), die mit den Aposteln ist Sache der Gnade. Dennoch ist diese jener ähnlich und das was von Natur ist, wird durch das, was die Gnade wirkt, nachgebildet (ὁμοίωμα ἐκείνου καὶ μίμησις τοῦ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ χάριν), nämlich vermittelst des Glaubens. Christus vollbrachte seine Wunderthaten in natürlicher Kraft, nicht durch den Glauben an den Vater, die Apostel durch den Glauben an den Sohn; daher auch dieser angebetet wird, jene nicht. — Wir sind dem Herrn schuldig, was er verlangt, sagt er in einer andern Stelle; aber er gibt, was er fordert. [69]) Wir sollen ihn lie-

[67]) Zu Joh. 12, 36.: Ἐφύλαττε δὲ αὐτοῦ τὸ πρᾶον καὶ παντελῶς ἀφεστηκὼς θρασύτητος, ἄχρι τοσούτου παριὼν εἰς μέσον, ἄχρι τοῦ διαμαρτυρῆσαι τὴν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ ὀργῆς τόλμημα κατὰ τοῦ σωτῆρος ἔργον αὐτῶν ἔδει γενέσθαι, ἀλλὰ κακίας βούλευμα· ἔλαττον γὰρ εἰς κατάκρισιν ἅπαν τὸ ἐξ ὀργῆς τολμώμενον, ἄκρον δὲ ἐν κακίᾳ τὸ μετὰ βουλῆς πονηρεύεσθαι. V. 40.: Darum aber ist doch die von Gott herbeigeführte Verstockung nicht Werk der heil. Kraft, sondern Zulassung des göttlichen Gerichts und Werk der bösen feindlichen Macht. Aber (zu 13, 21.) auch das Böse bleibt unter Gott, muß dem Guten dienen, und der Teufel hat nur Macht durch das Böse im Menschen (vgl. zu 14, 30.).

[68]) Zu Joh. 14, 12. S. 360 f.: Ἄρτι μὲν τὴν φυσικὴν ἑνότητα ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα διεξῄει, φέρει δὲ ἐφεξῆς καὶ τὴν κατὰ χάριν ἑαυτοῦ πρὸς τοὺς ἀποστόλους ἕνωσιν· τοῦτο γὰρ ὁμοίωμα ἐκείνου, καὶ μίμησις τοῦ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ χάριν· Καὶ γὰρ διὰ πίστεως τοῦτο γίνεται, ἐκεῖνο δὲ οὐχὶ διὰ πίστεως, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν φυσικήν. Οὐ γὰρ πίστει τῇ εἰς Πατέρα τὰ θαυμάσια Χριστὸς ἐργάζεται, πίστει δὲ τῇ εἰς υἱὸν ἐπιτελοῦσιν ἀπόστολοι τὰ υἱοῦ τὰ διὰ τούτων πραττόμενα. Διὸ καὶ σέβας μὲν τῷ υἱῷ προσάγεται, σέβας δὲ οὐδαμόθεν ἀποστόλοις ὀφείλεται, οὐδὲ ἂν μείζονα τοῦ Κυρίου ποιήσωσιν.

[69]) Zu Joh. 14, 15.: Τὰ μὲν ὀφείλεται τῷ Κυρίῳ παρ' ἡμῶν, περὶ ὧν καὶ παραγγέλλει· τὰ δὲ αὐτὸς παρέχει, περὶ ὧν ἐπαγγέλλεται (Vgl. Augustins Wort: Da quod jubes et jube quod vis). Unser Gehorsam ist Anzeige unsrer Liebe zu dem Herrn (ἀπόδειξις ἀγά-

ben, weil er uns geliebt. Wie ich, sagt Christus, zum Vater gehörig nach meiner Gottheit, doch auch von ihm geliebt werde als ein aus dem Kreis der Menschen mich Erhebender (ἐξ ἀνθρώπων ἀναστάς), so seyd ihr, die ihr zu mir nach dem Fleische gehört, von mir geliebt (zu Joh. 15, 8.). Durch sein Aufsteigen zum Vater hat er die Gerechtigkeit dargestellt, die den Gläubigen zukommt. Denn diß hat die Menschen gerechtfertigt, daß unser Fleisch und die menschliche Gestalt in ihm den himmlischen Thron bestieg, neben den Vater gesetzt und weiter erhöhet ward als das menschliche Auge reicht. [70]) Obwohl wir auch in Gedanken und Thaten ihn nachahmen, mit ihm in Harmonie seyn sollen, wie sein Sinn und Wille mit dem Vater, so können wir doch nichts ohne ihn; von ihm getrennt, verdorren wir, wie die abgeschnittne Rebe; auf unsre Festigkeit (ἀνδρεία) können wir nie vertrauen, denn nichts Festes, unwandelbar Gutes (στεῤῥὸν, ἄτρεπτον ἀγαθὸν) ist in uns, sondern er sagt: aus meiner unbesiegten Kraft wird für die an mir Theilhabenden die sichere Quelle des Muthes fließen (zu Joh. 16, 33. 15, 7.). Alle menschliche Tugend und Vollkommenheit vor Christus blieb unvollendet ohne ihn; aber auch alle göttliche That und Fürsorge für die Menschen wird erst vollendet durch das Heil in Christus. Also in Christus ist sowohl die Menschheit vollendet als Gottes Offenbarung. [71]) Der Mensch wird durch diese sowohl über sich

πης), παρ᾽ αὐτοῦ δὲ ἡμῖν ἡ τῆς θείας φύσεως χορηγία κοινωνεῖται. Zu 13, 16.: Nicht die Menschen haben das Gute ergriffen, sondern von ihm ist den Menschen die Gemeinschaft (οἰκείωσις) mit sich geschenkt. Οὐ γὰρ ἀρέσαντες ἐξελέχθημεν, ἀλλ᾽ ἵνα ἀρέσωμεν. Διὸ καί φησιν ἐκλεξάμενος αὐτοὺς ἐπὶ καρποφορίᾳ τέθεικεν, ἵνα εἰ καὶ μὴ διὰ τὰ πρότερα τίμιοι θεῷ καθεστήκειμεν, ἀλλὰ διὰ τὰ τελευταῖα γενώμεθα. Τίς δὲ ὁ τῶν Ἀποστόλων καρπὸς ἄφθαρτος οὗτος, καὶ εἰς αἰῶνα μένων; ἡ Ἐκκλησία.

[70]) Τοῦτο γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ἐδικαίωσε τὸ σάρκα ἐξ ἡμῶν καὶ εἶδος ἀνθρώπινον ἐπιβῆναι θρόνου οὐρανίου καὶ καθεσθῆναι παρὰ Πατρὶ κ. τ. λ. Vgl. zu 20, 18. S. 455. „Durch mich wird Gott euer Vater seyn, ὅταν ἀναβῶ τὴν ἐξ ὑμῶν ἀνάγων ἀπαρχήν."

[71]) Zu Joh. 19, 30. Er sagt: es ist vollbracht, und mit Recht,

selbst erhoben, als Christo ähnlich und dadurch vollendet. [72]) Eine neue und wunderbare Geburt ist durch Christus gebracht: sie bringt namenlose Schmerzen, aber auf das Leiden folgt die Auferstehung, und bringt eine Freude, die nicht mehr wechselt, noch vom Menschen genommen wird; denn durch die Auferstehung des neuen Menschen steht ihr als Neue da und erlangt den freien Zutritt zu Gott. Freuen werdet ihr euch, wenn ihr das von der Welt nicht gekannte Kindlein, das erhaben ist über Tod und Verderben, werdet geboren sehen, und das ist Er in Euch. [73]) Offenbar sind diese Sätze geeignet, die Homousie Christi wenn nicht mit der menschlichen Gattung überhaupt, doch mit den vollendeten Menschen, den Christen, festzustellen.

Man wird nicht leugnen können, daß die Lehre des Apollinaris vom Glauben eine consequente Fortbildung seiner Christologie ist und daß im Ganzen Ein Princip sein System beherrscht. Der Glaube entspricht der That der Incarnation; durch diese ward Christus uns, durch jenen werden wir Christus ähnlich. Wie in Christus das hegemonische Princip der göttliche νοῦς

πάσης μὲν τῆς ἐν ἀνθρώποις ἀρετῆς προειργασμένης ἀτελοῦς μενούσης ἄνευ Χριστοῦ, πάσης δὲ ὑπὸ θεοῦ περὶ ἀνθρώπους γενομένης προνοίας ἐν τῇ παρὰ Χριστοῦ σωτηρίᾳ τὸ τέλεον ἀπολαμβανούσης.

[72]) Zu Joh. 17, 19.: „Das rede ich in der Welt." Σαφῶς ἐν τούτῳ διαιρεῖ τὸ κατὰ φύσιν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Er nämlich sey nicht aus der Welt, und auch seine Jünger nicht; jenes sey klar, denn er kam vom Himmel herab. Οἱ δὲ ἀπόστολοι κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τὴν Χριστοῦ μετεβεβήκεσαν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Sie seyen den Menschen fremd geworden, διὰ τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀρετήν. Durch die οἰκειότης mit ihm seyen auch sie entfremdet von der Welt.

[73]) Zu Joh. 16, 21.: — οὕτως ἀποβήσεται ὑμῖν ἐπὶ τοῦ καινοῦ καὶ θαυμασίου τούτου τοκετοῦ. Νῦν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον γεννᾶται ἐκ παραδόξων ὠδίνων, καὶ λύπην μὲν ὑμῖν αἱ περὶ τὸ πάθος ὠδῖνες προσοίσουσι, χαρὰν δὲ ἡ μετὰ τὸ πάθος ἀνάστασις· — ὅτε διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ νέου ἀνθρώπου νέοι καταστάντες εἰς τὴν πρὸς θεὸν ἥξετε παῤῥησίαν. Χαρήσεσθε γὰρ ὅταν ἴδητε (ἴδ.) ξένον τῷ κόσμῳ παιδίον ἀποτεχθὲν ἄφθαρτόν τε καὶ ἀνόλεθρον, ἑαυτὸν δὲ δηλονότι φησίν.

war, so ist in uns Christi Geist; und wie jener göttliche νοῦς in Christus nichts der Menschheit Fremdes war, vielmehr der wahre, ewige Mensch, der ἔσω ἄνθρωπος, so werden wir durch die Aufnahme des νοῦς Christi vollendet, obwohl wir dadurch über uns selbst erhoben werden. Die menschliche Natur erschien vor Christus zwar als ein relativ Vollständiges; sie hat einen relativen Einheitspunkt, einen νοῦς, der die Kräfte in sich zusammenfaßte zu einer Einheit. Aber das war noch nicht der wahre νοῦς; denn da ihm noch der göttliche Inhalt fehlte, so ward sein Inhalt das Sinnliche und dadurch alles entstellt. In Christus ist der νοῦς als herrschender, nicht mehr blos als wandelbarer, wählender oder psychischer (1 Cor. 2, 14.) vorhanden, sondern als der hegemonische Geist; und dasselbe findet auch in uns statt durch den Glauben, aus Gnade. Auch wir bedürfen und erlangen das ἄτρεπτον zu unsrer Vollendung, das πνεῦμα als ein neues Princip, was unsre wesentliche Gerechtigkeit seyn muß, aber durch Gnade. Das erinnert, wie so manches Andre bei Apollinaris, lebhaft an das System des Andr. Osiander, seine justitia essentialis.

Dennoch hat Apollinaris eine Discrepanz in seinem System übrig gelassen. Die Menschen, abgesehen von Christus, haben schon νοῦς in sich; aber gleichsam nur die Form oder die Möglichkeit desselben, er ist δεκτικὸς für Gutes und Böses, τρεπτὸς u. s. w., in der Wirklichkeit aber der Sünde Knecht. In Christus dagegen ist gar kein νοῦς von der adamitischen Natur her; und so leidet seine Wesensgleichheit mit den Menschen. Hätte Apollinaris die Parallele zwischen Christus und den Menschen streng durchführen wollen, so mußte er entweder sagen: auch die Gläubigen haben noch keinen νοῦς, kein πνεῦμα, bevor sie glauben, sondern dieses wird ihnen erst einerschaffen durch Christus; aber obwohl Apollinaris manchmal hiezu neigt, konnte er das doch nicht durchführen wollen, weil damit die Menschen vor Christus fast zu Thieren degradirt wären, die Erlösung aber und Vollendung statt einer Umschaffung eine Neuschaffung wäre, zumal der neue Bestandtheil, der zum früheren hin noch geschaffen würde,

das πνεῦμα, für Apollinaris das innerste der menschlichen Persönlichkeit selbst, ihren Kern ausmacht. Oder, da diß nicht durchzuführen war, hätte er auch Christus nach der Seite seiner menschlichen, von Maria angenommenen Natur einen νοῦς, eine menschliche Seele zuschreiben sollen; wenigstens so, daß dieser νοῦς, sofern er von der ersten Schöpfung stammt, νοῦς δεκτικὸς war, weder mit Sinnlichem erfüllt, noch auch mit Göttlichem, wohl aber die Möglichkeit zu beidem in sich tragend. In der Menschwerdung selbst aber mußte er ihn dann von dem göttlichen νοῦς oder Logos erfüllt und angeeignet denken, wie es die Idee wahrer Menschwerdung und wahrer Entwickelung verlangte, wobei immerhin die tiefe speculative Einsicht des Apollinaris ihr Recht behalten konnte, daß der Logos, der so diese menschliche Seele erfüllt und sich mit ihr zusammenschließt, nichts ihrem Wesen Fremdes, sondern das von ihr gleichsam Ersehnte und Erwartete sey, weil sie nun erst mit dem wahren Inhalt auch zur wahren Form und Gestalt ihrer selbst kommen könne; d. h. auch so konnte der Logos die Wahrheit der menschlichen Natur bleiben. Wir fanden schon oben, daß Irenäus, in einem ähnlichen Gedankengang mit Apollinaris begriffen, den bezeichneten Fehler dadurch zu vermeiden wußte, daß er in der menschlichen Seele die Möglichkeit oder Empfänglichkeit und die Verwirklichung oder Erfüllung unterschied: jene der menschlichen Seite Christi aus der adamitischen Natur, die vom heil. Geist zur geweihten Stätte der Menschwerdung bereitet ward, zuschrieb, diese dem Logos; so zwar, daß die menschliche Natur als reine ebendamit auch zur Vereinigung mit dem Logos tendirte, wie dieser aus Liebe zur Menschwerdung strebte. — Aber das hat Apollinaris nicht gethan, weil er zur adamitischen Natur nicht blos eine entgegengesetzte Möglichkeit in Form einer doppelten Empfänglichkeit rechnet, sondern die selbständige Kraft zu entgegengesetzter Entscheidung, das αὐτεξούσιον ihr zuschreibt. Bildet nun nothwendig ein so selbständig gedachter menschlicher νοῦς in seinen Augen ein Hinderniß für die Menschwerdung, so ist das noch mehr darum

der Fall, weil er der Seele aus Adams Geschlecht, ähnlich wie Frühere dem Leibe, einen natürlichen Hang zum Bösen zugeschrieben, eine Wahlfreiheit aber, die ohne Sünde bliebe, für eine Unmöglichkeit gehalten zu haben scheint. Demgemäß weiß er sich nur durch Ausschließung dieses menschlichen νοῦς zu helfen, die er dann vergeblich dadurch wieder gut zu machen sucht, daß er den νοῦς ἐπουράνιος oder Λόγος auch ἄνθρωπος ἐπουράνιος nennt.

So vielfach daher auch die Kirchenlehrer den Apollinaris mißverstehen, und das speculativ Bedeutsamste bei ihm gering anschlagen, darin haben sie doch Recht gegen ihn: er hat die menschliche Natur, die Christus zu heilen und zu vollenden kam, in Diesem selbst verkürzt in der Meinung, nur dadurch die Einheit der gottmenschlichen Person zu Stande zu bringen, daß er die wahrhaft menschliche Seele fallen ließ, statt sie so zu bestimmen, daß sie mit dem Logos in eine Einheit zusammengehen kann, ohne Sünde, wie ohne eine zweite Persönlichkeit für sich. Ein Gott in menschlichem Leibe mit animalischem Leben (ψυχὴ ζωτική), sagen sie ihm daher, sey eine Larve, aber kein Gottmensch. Apollinaris ruft zwar immer wieder aus, Christus könne doch nicht so sehr Das geworden seyn, was wir, daß er darüber die Macht verlor, aus uns zu machen, was er ist; insbesondere sagt er, durch den Gegensatz gegen den Arianismus gebunden, mit einem menschlichen νοῦς aus der ersten Schöpfung wäre ja die Wahlfreiheit gegeben, und damit eine Unsicherheit und Machtlosigkeit gegen die Sünde, die ihm den Erlöserberuf rauben müßte. Aber sie erwiedern ihm: was nicht von ihm angenommen ist, das ist auch ungeheilt geblieben (τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον). Sie fragen, ob nicht gerade die Seele das Höchste, eine Menschwerdung ohne Seele also doketisch wäre in dem Hauptpunkt? [74])

---

[74]) Greg. Nyss. l. c. c. 33. S. 204. wirft ihm vor, er lehre einen wurzellosen Menschen, ἄνθρωπον ἄῤῥιζον, καὶ ἀσυναφῆ πρὸς τὴν ἡμετέραν φύσιν. 212.: ἔκφυλον τῆς ἡμετέρας φύσεως. Er lehre eigentlich zwei Menschengattungen: eine irdische, bestehend aus Leib,

oder ob nur der Leib unter der Sünde und Verdammniß gestanden? ob die Seele der Erlösung nicht bedurft habe?

Darauf konnte er zwar antworten: die Erlösung vollzieht sich gerade in der durch Christus gebrachten Vollendung oder vollendeten Schöpfung unserer Natur, und eine besondre Betonung der Erlösung wird überflüssig. Denn wenn im Glauben Christi νοῦς als hegemonisches Princip in uns kommt, so werden wir ebendamit neue Personen, gottgefällig, sündlos. Allein es ist offenbar, daß damit die zweite Schöpfung mit der ersten in Conflict kommt, indem jene an dieser keinen lebendigen Anknüpfungspunkt anerkennt oder sucht. Und wenn er auch diesen bei den Gläubigen etwa anerkannte, und so über ein magisches Schaffen eines neuen menschlichen Bestandtheils hinauskam: so erkannte er ihn doch nicht bei Christus an, sonst hätte er, wie soeben gezeigt, eine menschliche ψυχή, die für den activen göttlichen νοῦς empfänglich war, ihm zuschreiben müssen. Das schwebt auch den Kirchenlehrern vor, wenn sie sagen: seine Theorie erschwere die Menschwerdung, statt sie begreiflich zu machen. Denn weil er die menschliche Seele leugne, so verliere er das angemessene Mittelglied, wodurch die Gottheit sich den Leib und die Leiden könne zu eigen machen. [75]) Zwar wolle Apollinaris, Christus habe, um die Tugend zu zeigen, als Mensch unter Menschen wandeln müssen. Allein wenn seine Menschheit Leib war ohne vernünftige Seele, so war seine Tugend nicht menschlich. Ja, sagt Gregor v. Nyssa, wenn in ihm keine Freiheit (αὐτεξούσιον) war, so war seine Tugend keine Tugend. [76])

Seele, Vernunft, und eine himmlische, bestehend aus Leib, Seele Gott. So stehe uns Christus als ἑτεροούσιος gegenüber, sey uns nicht ὁμοούσιος κατὰ τὸ κυριώτατον, in Beziehung auf das Höchste der adamitischen Menschheit.

[75]) l. c. S. 256. c. 48.: er verfahre ὡς οἰκειοτέρας παρὰ τὸν νοῦν τῆς σαρκὸς οὔσης πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἕνωσιν. C. 41. S. 239.: Die Annahme der σάρξ durch den Logos wird leichter begreiflich, wenn der νοῦς den Uebergang bildet zum Gott Λόγος.

[76]) Ebendaselbst: Wie kann die σάρξ Tugend haben ohne das ἑκούσιον? Dieses aber kann nicht seyn ohne einen νοῦς. c. 41.: ἡ προαί-

Hat schon an sich diese Verkürzung der menschlichen Natur etwas Doketisches, so zeigt sich diß noch bestimmter darin, was nur die consequente Folge ist, daß er Christi Seele keine Zunahme an Weisheit und Gnade, kein Lernen, keine Uebung, keine Versuchung zuschreiben konnte. Ist aber kein wirkliches Werden in ihm gewesen, sondern nur für Andere eine zunehmende Offenbarung des innern Schatzes, der stets sich selbst gleich war, keiner Zu- noch Abnahme fähig, sondern fertig und abgeschlossen: so war auch kein wahrhaft menschlicher Lebensverlauf in ihm. Die Ursache dieses Fehlers wird seyn, daß er das menschliche πνεῦμα in Christus dem ewigen Logos unmittelbar gleich setzt. Statt nur die Möglichkeit des Menschwerdens im ewigen Logos zu setzen, jegliche Actualität dieser Möglichkeit aber davon zu unterscheiden und sie erst ethisch vermittelt werden zu lassen (d. h. durch die Liebe des Logos, die ihn zur κένωσις treibt und durch den ethischen Prozeß, den Christus zu durchlaufen hat), setzt er die Menschheit ewig fertig κατὰ τὸ κυριώτατον, sie ist ihm der Logos selbst. Latent ist vor der Menschwerdung nur für die Menschen ihre Actualität, an ihr selbst ist sie ewig fertig. So ist aber Christi Kindheit nothwendig Schein: auch sittliches Vorbild kann er da nicht seyn, sondern der physische oder metaphysische Prozeß der Menschwerdung Gottes setzt sich nur von ihm aus fort auf die Gläubigen, sie bekommen statt ihres irdischen νοῦς sein πνεῦμα oder das siegende Princip der Einigung des Göttlichen mit dem Fleisch, die in ihm urbildlich erschien. Apollinaris hat keine Ahnung davon, daß, wenn auch der Erlöser eine menschliche Seele annahm und mit ihr der Entwickelung durch Wahlfreiheit hindurch sich unterwarf, darum doch sein Sieg und das Werk der Erlösung sicher seyn, seine Tugend aber nun erst eine menschliche und bewährte werden konnte. Mit der Freiheit sieht er auch Sünde gegeben, wenigstens für

ρεσις οὐδὲν ἕτερον ἢ νοῦς τίς ἐστιν. Wie kann also Apollinaris sagen: der Mensch, in welchem kein νοῦς ist, μεταλαμβάνει τῆς καθαρᾶς ἀρετῆς? Τὸ ἀπροαίρετον kann weder ἀξίαστον seyn, noch lobenswerth, wenn es gleich ohne Sünde ist.

eine Seele aus Adams Geschlecht. Ist nun diß auch nicht gerade manichäisch zu nennen, so liegt doch darin, daß die Wahlfreiheit nicht soll zur Aneignung durch den Logos taugen, während sie doch dem Menschen und Engel nach ihm wesentlich zugehört, eine Anklage der ersten Schöpfung. Diese Anklage ist aber um so unberechtigter, da er im weitern Verlaufe seines Systemes eine Vorstellung vom Wesen des Menschen zeigt, wornach die Wahlfreiheit keineswegs zu dessen ewigem Begriffe gehört, sondern nur zu einer niedrigeren Stufe des Menschen. Denn er will doch Christus den vollkommnen Menschen seyn, und denselben Prozeß der unio des πνεῦμα mit der σάρξ in den an ihn Gläubigen sich fortsetzen lassen. Christus aber schreibt er keine Wahlfreiheit zu, und ebenso die Gläubigen sind nach ihm erst durch das christliche Princip über die Wandelbarkeit erhoben. Hienach hätte er also, statt zu sagen: die erste Schöpfung tauge in ihrer Vollständigkeit nicht zur Aneignung durch den Logos, vielmehr sich so ausdrücken müssen: die erste Schöpfung selbst sey noch unvollkommen, es hafte ihr noch das Unstete an und das Veränderliche; die Idee der Schöpfung sey erst realisirt in dem über alle Wahlfreiheit erhabenen Menschen. So wäre sie denn nur als Mangel und Uebergangsstufe, als das Nochnichtdaseyn der göttlichen Festigkeit erschienen. Allein das will er nicht; sie ist ihm ein Positives, doch wohl von Gott stammendes, und nichts desto weniger mit der vollen Güte der Welt unverträgliches, da sie nicht einmal dazu beitragen kann, diese Güte zu vermitteln. Und sonach bleibt allerdings etwas vom Vorwurf des Manichäischen an Apollinaris hängen. — Die Erlösung muß da natürlich vor Allem Befreiung von der Willensfreiheit werden, die nach ihrer Art zum Bösen tendirt, und ein höheres Princip, den dritten Factor des menschlichen Wesens in den fleischlichen Menschen hineinschaffen. Diß führt noch auf eine andere Seite der Sache. Apollinaris hat keinen Begriff von geschichtlicher Vermittlung, geschichtlichem Prozeß, denn gleich ist ihm das Ganze da mit Einem Schlag: sondern nur darin ist er stark, fertige Größen in ihrer Zu-

sammengehörigkeit, ihrem simultanen Seyn zu beschreiben. So wiegt denn auch der Begriff der Vollendung bei ihm weit vor über den der Versöhnung und Erlösung; und er weiß eigentlich überall nur die göttliche Seite als thätig aufzufassen, der menschlichen keine wesentliche Stelle, keine vermittelnde Bedeutung zuzuweisen. Die menschliche Seite, selbstlos an sich, hat die göttliche zu zeigen, zu offenbaren, nicht weiter; sie ist ihr bewegtes Organ.

Die vorläufige Entscheidung der alexandrinischen Synode v. J. 362 über die Frage nach der menschlichen Seele Christi (s. o. S. 985 f.) wurde von den Kirchenlehrern, Athanasius, den Gregoren, Basilius d. G., Amphilochius Damasus (Mansi l. c. 488 f.) u. A. festgehalten. Daß auch sie in der Menschwerdung schon an und für sich mit Recht die Versöhnung zwischen Himmel und Erde principiell geschlossen sahen, ist oben gezeigt (Kap. 1.). Aber gerade deßwegen konnte Apollinaris ihnen nicht genügen. Denn obwohl er der Kirche vorwerfen zu können scheint, daß sie zur Menschwerdung es nicht bringe, wenn ein vollständiger Mensch und die vollständige Gottheit in Christus zusammenkommen sollen, daß sie vielmehr entweder zu einem ἄνθρωπος ἔνθεος, oder zu einer Doppelperson, d. h. einer monströsen Vorstellung komme: so konnten sie doch mit Recht ihm entgegnen, daß gerade er mit der Ausstoßung des menschlichen νοῦς es zu keiner Menschwerdung bringe. Denn ψυχή und σάρξ sind kein Mensch, sondern nur Momente eines Menschen; für den Logos aber können sie nur das δοχεῖον bilden, oder den Tempel, darin er wohnt. Andrerseits der νοῦς gehört zum Menschen, menschlicher νοῦς aber soll er nicht werden, so daß er auch so nicht Mensch wird. Zwar will er nun vielmehr den Logos ewig Mensch seyn lassen an sich selbst, κατὰ τὸ κυριώτατον, τὸ πνεῦμα: aber da doch σάρξ und ψυχὴ ebenso wesentlich zum Begriff des Menschen gehören, wie das πνεῦμα, beide aber aus Maria seyn sollen, so ist Christus als πνεῦμα noch nicht vollständiger Mensch. Nun könnte man denken, er finde seine Ergänzung und werde ein vollständiger Mensch durch Aneignung der ψυχή und σάρξ, allein das

πνεῦμα oder der νοῦς ist zu verschieden von diesen beiden, als daß es zu einer lebendigen Einheit kommen könnte. Der νοῦς ist fertig, ewig vollkommen, mit dem Logos identisch, so daß eine göttliche Person nun in einem menschlichen lebenden Körper erscheint und wohnt, aber an eine vollzogne Menschwerdung zu denken schon darum unmöglich ist, weil ein fertiger νοῦς zu einem erst werdenden Körper immer nur ein ganz äußerliches Verhältniß wird haben können. Wollte aber Apollinaris, um diesen Fehler zu vermeiden, den νοῦς, der sich mit der σάρξ verbindet, unvollkommen setzen, so verfiele er, da der νοῦς zugleich der menschwerdende Logos ist, aus dem Doketismus in Arianismus oder Ebjonismus. Ist ferner die Erlösung dadurch bedingt, daß Christus durch alle Entwicklungsstadien des Menschen hindurchgeht, sie alle heiligend, ehrend: so bleibt auch das Erlösungswerk bei einer Theorie verstümmelt, die ein solches Eingehen in den Entwicklungsgang der menschlichen Seele bei Christus nicht statuirt, sondern ihn gleich mit dem vollendeten Geist (νοῦς), der auch Logos ist, beginnen läßt. [77])

Man wird den Kirchenlehrern die richtige Einsicht zugestehen müssen, daß vor Allem die Grundlagen vollständig gegeben seyn müssen, ehe man an weitere Aufgaben denke. Was half der Schein, die Einheit der Person Christi mit Apollinaris vollständiger herauszubringen, wenn das erkauft werden sollte mit einer unvollständigen Menschwerdung? Erst mußten doch vollständig die Elemente anerkannt seyn, die zu dieser gehören, dann erst konnte es sich fragen um deren Einigung in der Person. Und so haben die Väter recht daran

[77]) Vgl. Theodoret. H. E. 5, 3.: Τὴν λογικὴν ψυχὴν ἐστερῆσθαι τῆς γεγενημένης ἔφησε σωτηρίας. Οὐκ εἰληφὼς γὰρ ταύτην κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον ὁ θεὸς Λόγος οὔτε ἰατρείας ἠξίωσεν, οὔτε τιμῆς μετέδωκεν. Ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα τὸ γήϊνον (der Mensch) ὑπὸ τῶν ἀοράτων προςκυνεῖται δυνάμεων (nämlich an Christus); ἡ δὲ ψυχὴ (die unsrige) ἡ κατ' εἰκόνα θείαν γεγενημένη κάτω μεμένηκε τὴν τῆς ἁμαρτίας ἀτιμίαν περικειμένη. Ib. 1018. Flavians Wort: τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον τῆς σωτηρίας ἀποστερεῖς.

gethan, nun die Seele Christi bestimmt und trotz dem zu lehren, daß ihnen Apollinaris die großen Schwierigkeiten vorhielt, die sie damit übernehmen und die er für unauflöslich hielt. Mag es ein schwereres Problem werden, zwei vollständige Größen, den Logos und den Menschen, zur Einheit zu bringen, als zwei unvollständige, temperirte: der Glaube verlangt die vollständige Menschheit Christi als unerläßlich, weil sonst auch sein Werk unvollständig wäre, das der Glaube als vollständig weiß, und weil Christus ohne Wesensgleichheit mit uns auch nicht auf uns wirken könnte. So blieb ihnen nur die Wahl, die Menschwerdung selbst fallen zu lassen, oder das schwerere Problem aufzunehmen, für dessen Lösbarkeit vorläufig die Glaubensgewißheit einsteht. Dabei verdient aber besondere Beachtung, daß sie sich durch ihren Widerspruch gegen Apollinaris keineswegs auf die entgegengesetzte Seite fortziehen lassen. Nehmen sie gleich in Jesu neben dem Leib eine menschliche Seele an, so wollen sie doch die Menschwerdung nicht herabsetzen zu einer Beseelung oder Begeistung dieses Menschen; sie verwerfen es, daß Christus blos ἄνθρωπος ἔνθεος sey, sie wollen nichts wissen von einem solchen Uebergewicht der menschlichen Seite, wobei die göttliche zum bloßen Accidens an der menschlichen Hypostase würde. Vielmehr wollen sie, daß der Logos in hypostatischer Form da sey, wie ein vollständiger Mensch. Aber ebenso verwerfen sie ferner das von hier aus nahe Liegende, die doppelte Persönlichkeit, den υἱὸς θεοῦ θετός neben dem υἱὸς θεοῦ φύσει, sondern Christus soll in der Vollständigkeit beider Seiten eine persönliche Lebenseinheit darstellen, und nach dieser Seite schließen sie sich dem Mittelpunkt des Strebens von Apollinaris beifällig an, und sind sehr weit von der Art Späterer entfernt, welche die Unterschiede der später sogenannten zwei Naturen mehr beachten, als für ihre Einigung in der Person Sorge tragen.

Betrachten wir nun ihre Versuche, dieses zur Anschauung zu bringen, näher, so zieht vor Allen Hilarius von Piktavium unsre Aufmerksamkeit auf sich (blühend um 350), und zwar

um so mehr, da er bisher die verdiente Beachtung nicht scheint gefunden zu haben.

H i l a r i u s gehört zu den am schwersten verständlichen, aber auch originellsten und tiefsinnigsten Kirchenlehrern. Seine Christologie ist eine der interessantesten aus dem christlichen Alterthum. Um aber diese Theorie gehörig zu würdigen, muß man die Richtungen sich vergegenwärtigen, denen er sich entgegenstellt. E r s t e n s war der Sabellianismus in einer neuen Form aufgetreten, die ältere patripassianische Verwandlungslehre aber gleichfalls wieder erwacht, nur jetzt — wenigstens von Einigen — auf den trinitarischen Sohn bezogen. Sah jener (vgl. Hilar. Comm. in Matth. 11. c. 9. De Trin. 10, 50 ff. 18 ff.) in der Menschwerdung des Logos nur eine Wirkung der göttlichen Kraft und Weisheit, nicht ein persönliches Seyn derselben in einem Menschen, und fiel er so in Ebjonismus, weil die Menschwerdung sich zu einer Ausdehnung oder Continuirung der göttlichen Kraft des Logos bis in den Menschen Jesus abschwächen mußte (de Trin. 10, 50. 52.), [78]) so kam auch jene Verwandlungslehre nur an ebjonitischem Resultate an; denn ist der Logos so abgefallen von sich selbst, daß er sich verlor, ist namentlich das Wort durch Selbstentäußerung und Herabsetzen in Schwachheit zu

---

[78]) Plures eludere dictum apostolicum, quo ait, Christum Dei Sapientiam et Dei Virtutem, his modis solent: quod in eo ex virgine creande efficax Dei Sapientia et Virtus exstiterit, et in nativitate ejus divinae prudentiae et potestatis opus intelligatur, sitque in eo e f f i c i e n t i a potius, quam n a t u r a Sapientiae. De Trin. 10, 50.: Per quod etiam illud vitii adjungitur, ut Deus Verbum tanquam pars aliqua virtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens hominem illum, qui a Maria esse coepit, habitaverit, et virtutibus divinae operationis instruxerit, animae tamen suae motu naturaque viventem. C. 51: Diese Macht des von außen her bis zu Jesus sich erstreckenden Wortes stärkte ihn zu den Thaten der Kraft nach Art der Propheten; so erkläre sich auch das Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Jesus wurde nämlich auch wieder a Dei Verbo contracta rursum protensione desertus.

einer menschlichen Seele geworden, so bleibt in Christus nur noch der Mensch übrig. [79]) Wir haben oben gesehen, daß auch der Arianismus, dessen Inneres die ebjonitische Grundanschauung ist, mit Zuhülfenahme der platonischen Lehre von der Präexistenz der Geister und ihrem Herabsinken in die Vergessenheit durch die irdische Geburt zu dem Resultat dieser letztern Ansicht kommen konnte. Diesen Irrthümern gegenüber kam es darauf an, eine wahrhaft göttliche und eine wahrhaft menschliche Seite, oder wenn man will die Zweiheit der Naturen in der Person Christi zu erweisen: also das Menschliche und das Göttliche möglichst scharf zu unterscheiden.

Zweitens aber fehlte es auch nicht an Solchen, die von dieser Zweiheit zwar ausgiengen, und dadurch Raum ließen für eine That der Gnade, ja für ein persönliches Erscheinen des Sohnes Gottes im Gebiete der adamitischen Menschheit, aber in der Zweiheit stehen bleibend zur lebendigen Einheit der Person nicht gelangten. Dahin gehört der Theil der Arianer, welcher nicht jene Verwandlung des Logos in die Seele Christi, oder eine Stellvertretung derselben durch den Logos annahm, sondern eine menschliche Seele, ja ein menschliches Ich neben dem des Logos statuirte. [80]) Ferner alle die, welche in vorherrschend verständiger Weise Vorläufer der Antiochener, mehr die Vermischung, als die Trennung fliehen zu müssen glaubten, und an einem Doppelchristus nicht denselben Anstoß nahmen als an Theorieen, wie die apollinaristische oder die der Vorläufer des Apollinaris. Diesen Zertrennenden gegenüber kam nun auch umgekehrt Alles darauf an, die gediegene Einheit der Person aufzuzeigen. Drohte doch ohne diese, wie wir bei Apollinaris sahen,

[79]) de trin. 10, 50.: defecisse omnino Deum Verbum in animam corporis volunt, ut — de se defecerit Deus Verbum, dum corpus officio animae vivificat. — 51. ut Deus Verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis exstiterit, et Verbum Deus esse defecerit.

[80]) Valens und Ursacius (vgl. Hilar. de syn. 79 f.) nahmen eine Compassio filii Dei an, worin die Zweiheit liegt.

der Kirchenlehre selbst die Gefahr, daß der Gottmensch zu einem ἄνθρωπος ἔνθεος ward. Allein hat sich uns schon bei Apollinaris die Schwierigkeit dieser Aufgabe gezeigt, der doch durch seine Lehre vom göttlichen νοῦς in Christus an der Stelle der Seele Christi sie zu mindern schien: so mußte dieselbe noch schwieriger erscheinen, wenn zur Menschheit Christi auch eine menschliche Seele gerechnet ward. Es verdient Beachtung, daß noch vor dem Auftreten des Apollinaris Hilarius die wahre menschliche Seele Christi aufs Entschiedenste lehrte und Tertullians Lehre, mit dem er auch sonst viele Verwandtschaft hat, sowie die des Irenäus in Gallien fortsetzte. Eine Leugnung der menschlichen Seele Christi wäre ihm als eine doketische Confusion des Menschlichen und des Göttlichen erschienen. Um so begieriger muß man nun aber auf das Weitere bei ihm seyn. Je mehr er so beide Seiten in ihrer ganzen Weite aus einander gehen läßt und vor Allem die scharf abgegrenzte Vollständigkeit der menschlichen Natur feststellen, nicht minder aber auch gleichsam eifersüchtig der göttlichen Seite Alles zu ihrem Begriffe Gehörige wahren will: desto interessanter ist es, zu beobachten, wie er ebenso eifrig auch wieder für die Einigung des klar Unterschiedenen Sorge trägt. Und eben in der Verbindung dieser beiden Bestrebungen zeigt Hilarius den wahrhaft kirchlichen Charakter.

Was das Erstere anlangt, so hat Hilarius, einer der standhaftesten Vertheidiger der Sache des Athanasius, die Lehre vom ewigen göttlichen Sohn neben der menschlichen Seite dahin ausgebildet, daß er bestimmter als Andere auch für den Act der Menschwerdung die schöpferische Thätigkeit, die dem Sohne Gottes zukommt, vor allen Dingen geltend machte, aber, wie wir bald sehen werden, nur um desto vollständiger die Kategorie der Schöpfung in die der Menschwerdung übergehen zu lassen. Nicht die menschliche Gattung oder Maria reichte für die Person Christi etwa Seele und Leib dar; sondern unterscheidet man genau, so kommt einmal die Erschaffung der menschlichen Seele Christi der That des Logos

zu. Es ist nach Hilarius [81]) ein Irrthum, zu meinen, daß die Seelen der Menschen durch Fortpflanzung von Adam stammen. Sie haben einen höhern Adel und würdigern Ursprung: sie sind himmlischen, gottverwandten Wesens, und dieses für sich ist nicht befleckt mit der irdischen Materie. Bei Adam wissen wir, daß sogar die Seele geschaffen ward vor dem Leibe aus Lehm; der geformte Lehm war noch nicht Mensch, sondern Materie; die Formung der rohen Materie war auch kein Schaffen, sondern ein Bilden aus dem schon vorhandnen Staub; bei diesem höchsten Werke sollte sich aber die Schöpferhand zeigen, nicht blos ein Gestalten des schon zuvor da gewesenen. Daher ist die Entstehung des Menschen in mehrere Acte getheilt. Der erste liegt in den Worten: lasset uns ein Bild machen, das uns gleich sey. Das bezieht sich auf die Schöpfung der Seele, die zum Abbild des Erstgebornen zu seyn, ins Daseyn gerufen ward. Der zweite ist die Formung des irdischen Gebildes aus Lehm. Darauf folgt erst, als der dritte Akt, die Verknüpfung jener Seele und dieser Materie durch den Geist Gottes, wodurch nun die Seele beleibt, die Materie beseelt und die Einheit, der lebendige Mensch, ward. So befremdlich diese Theorie auf den ersten Anblick aussieht, sie scheint für den Hilarius Bedeutung zu haben als Typus davon, was auf höherer Stufe bei der Menschwerdung sich wiederholt. Wie er bei Adam zuerst die geistige und materielle Seite jede für sich fixirt und möglichst weit aus einander treten läßt, um sie dann desto fester zu der Einheit des Menschen zusammen zu schließen: so verfährt er nachher mit der ganzen Menschheit Christi einerseits, der Gottheit andrerseits. Jene Theorie hat ihm aber auch eine weitere Bedeutung, — den Antheil der Maria bei diesem Werke auf ihr Maaß zu reduciren. Sie hat Jesu nicht die Seele gegeben; sonst wäre seine Seele sündig, wie die Adams; und dennoch ist seine Seele wesensgleich mit allen Seelen der Menschen, denn auch diese werden geschaffen unmittelbar durch den Lo-

---

[81]) Tract. in Ps. 118. Lit. X. S. 298 ff.

gos. Aber sie hat ferner Jesu auch nicht den Leib gegeben, wenn man im strengen Styl spricht: denn ein Leib wird aus der Materie erst durch den Zutritt der belebenden, beseelenden Seele, die sie nicht gab. An unserem Leibe hat jedes Glied nicht durch sich Empfindung, sondern durch die Seele; weiß diese nichts mehr von ihm, empfindet sie dasselbe mit seinen Affektionen nicht mehr, so ist es bereits ihr fremd, gehört aber auch eigentlich nicht mehr zu ihrem Leibe, wie es denn bald in Verwesung übergeht und abgenommen werden muß. Wird nun also erst durch die Seele die vorhandne Materie zum Leibe, ist sie ohne die Seele nur ungeformte Masse, so kann man auch nur theilweise sagen: Christus habe den Leib von der Maria; denn genau genommen, ward Christi Leib erst durch seine Seele zum Leibe, die Seele aber hatte er ja nicht von Maria. Daher heißt denn der Sohn Gottes oder Spiritus Dei conditor des Leibes: [82]) aus sich hat der Gottmensch seinen Ursprung auch nach der Seite seines Leibes, nicht aus der Maria. Daher ist auch dieser Leib geweiht und rein von Anfang an durch seine aus Gott geborne Seele. Da diese mit dem himmlischen Sohne innigst verbunden ist, so scheut Hilarius selbst nicht den Ausdruck: Christi Leib sey himmlischen Ursprungs. [83])

Man hat diß so verstanden, als spräche er der Maria ab, die wirkliche Mutter Christi κατὰ σάρκα zu seyn: als ließe er ihr nur die Function des Gebärens, oder auch des Näh-

---

[82]) de Trin. 2, 5.: Humani generis caussa Dei Filius natus ex virgine est et spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante, et suâ, Dei videlicet inumbrante virtute, corporis sibi initia consevit et exordia carnis instituit. 10, 16.: Non enim corpori Maria originem dedit, — indem ohne Spir. S. und Verbum Dei kein Mensch geworden wäre. Durch die potestas Verbi ist die caro initiata et condita. C. 18.: Ipse corporis sui origo est. C. 22.: Si conceptum carnis, nisi ex Deo, virgo non habuit, longe magis necesse est, anima corporis, nisi ex Deo aliunde non fuerit. C. 25.: Ipse quidem per virginem ex se natus homo. Ganz ähnlich Greg. Nyss. Antirrhet. c. 54. S. 271 ff.

[83]) de Trin. 10, 73.: Caro illa de coelis est. C. 15.: corpus coeleste.

rens in Mutterleibe und des Empfangens eines von außen in sie eingepflanzten Menschenkeimes, der aus dem Wesen oder doch der Schöpferkraft des Logos nach Seele und Leib stammte; für welchen also Maria nur gleichsam die Pflegemutter gewesen wäre. [84]) Diese Auffassung aber, so viel Schein sie nach manchen Stellen hat, ist unrichtig. Vielmehr hat in der Menschwerdung der Sohn Gottes etwas, was ihm fremd war (quod alienum a se erat), angenommen: wie ja auch Adams Körper nicht geschaffen ward, sondern von einem schon vorhandenen Stoffe gebildet. [85]) Aus Gott die Seele, aus der Jungfrau der irdische Stoff des Leibes. Was irgend die Mutter von Anfang an dem Kinde gibt, das gab Maria für Christi Menschheit. [86]) Wie könnte Hilarius, wenn er Christi

[84]) Baur l. c. S. 686.: „Der göttliche Logos wurde dadurch Mensch, daß er die aus Seele und Leib bestehende menschliche Natur aus sich selbst schuf." Schon die gründliche Abhandlung des Mauriners in der Einleitung zu des Hilarius Werken, die Dr. Baur nicht einmal widerlegend berücksichtigt, hat hier richtiger gesehen.

[85]) Die Seele Adams und Christi ist geschaffen, nicht aus Vorhandnem gebildet. Dieses opus non habet in se assumtae aliunde alterius naturae originem. Dagegen das Bilden des Leibes ist ein sumere, accipere materiam, um sie zu formen, kein Schaffen, also ein Empfangen eines äußeren, fremden Stoffes. Daß sich nun Hilarius auch die Menschwerdung ähnlich dachte, zeigt de Trin. 2, 26.: Spiritus Sanctus desuper veniens virginis interiora sanctificavit, et in his spirans naturae se humanae carnis immiscuit, et id, quod alienum a se erat, vi suâ et potestate praesumsit. 10, 15.: Quod si assumta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit, secundum animae corporisque naturam, necesse est et passionum fuisse naturam. Wo Hilarius genau sprechen will, sagt er, wie hier: animam ex se, corpus per se, habuit; ex virgine corpus conceptum, aber non per humanae conceptionis coaluit naturam, anima ex Deo. C. 15. 22. So z. B. c. 22.: ut per se sibi assumsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumsit, quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur.

[86]) 10, 16. 17.: Maria trug ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, bei. Die nativitas ex virgine officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu executa est. — Conceptus est ex Spiritu S. et ex Maria.

Leib aus dem Wesen des Logos oder auch dem Stoffe nach aus der Schöpferkraft des Logos ableitete, den Gottmenschen mit der gesammten Menschheit so ganz und gar geeinigt und verflochten denken, wie er es thut? Es wäre auch seine ganze Lehre von der evacuatio, um die servilis forma anzunehmen, müßig, ja unverständlich. Denn hätte der Logos aus seinem Wesen die forma servilis hervorgebracht, oder sich dazu herabgesetzt: so wäre die evacuatio identisch mit der forma servilis, während er beides scharf unterscheidet. Und wäre sein Leib nicht aus Maria, so wäre er ein Fremdling im Menschengeschlecht, und er hätte weder sich in die Menschheit hineingeboren, noch die Menschheit in sich umgeboren. Der Sohn Gottes für sich betrachtet, hatte keine caro an sich, obwohl in ihm die Macht war, caro zu gewinnen. Er gewann sie, indem er se ex alto defixit in limo profundi (zu Ps. 68, 4.) Es ist also vielmehr durch seine menschliche Geburt nova natura in Deum illata (de Trin. 9, 54.), die zuvor nicht in Gott war; es hat der Sohn wirklich etwas von der Menschheit empfangen, was er zuvor nicht hatte, etwas angenommen, nämlich die forma servilis, und was zu ihr gehörte. Dennoch ist seine Geburt und Entstehung nicht wie die eines andern Menschen; ohne die göttliche That des Sohnes, der sich mit der Seele einigt, die er schuf, und der durch diese Seele die Materie beseelte, die zum Leibe Christi ward, wäre auch nicht einmal aus jener Materie ein Leib geworden, geschweige denn, daß dieser Mensch entstanden wäre. Die Gründe oder Causalprincipien dieser Entstehung liegen nicht in der Menschheit, die stamina oder elementa für diese Person liegen nur in Gott, indem ohne die göttliche That Maria gar nicht geboren hätte. [87]) Sieht man auf das ursprünglich Thätige bei Christi Erzeugung, so ist nicht auf Maria, sondern den Sohn und den heil. Geist zurückzugehen. [88]) Der Stoff der Maria ver-

[87]) de Trin. 10, 35.: Maria licet sexus sui officio genuerit, tamen non terrenae conceptionis suscepit elementis. Genuit enim ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu.

[88]) de Trin. 2, 27.: Initia nascendi Spiritus s. superveniens (cf. 2, 26.)

hält sich nur als Vermittlung für den sich in Wirklichkeit setzenden Willen der Menschwerdung. Was Maria gab, ist nur die für die göttliche That der Aneignung durch den Logos empfängliche Masse. Maria gibt in der Hauptsache für die Erzeugung des zweiten Adams dasselbe, was die Erde gab für den ersten Adam; nur daß der zweite in unser Geschlecht hineingeboren ward.[89]) Die so gewonnene caro Christi nun kann Schmerz und Veränderung erfahren; die göttliche Seite dagegen ist indemutabilis: sie kann nie ihre Herrschaft, Allwissenheit u. dgl. verlieren, nie von sich abfallen, oder sich selbst verlieren.

Ist nun aber so das Menschliche und das Göttliche in dem Werke der Menschwerdung in seine ganze Weite auseinander getreten, so beginnt das zweite Problem, dem Hilarius sich ebenso eifrig widmet. Diese Person ist von der Erde, vom limus Adams, sie ist aber auch vom Himmel. Wie vermittelt sich beides? Wie kann der Himmel der Erde, die Erde dem Himmel nahen zu solch inniger Vereinigung? Hilarius weiß beides dadurch zu verbinden, daß er erstens die Empfänglichkeit der Menschheit für eine ihr zugedachte Erhebung groß, zweitens die liebende Herablassung des Sohnes tief genug zu denken wagt. Das Zweite ist zuerst zu betrachten; denn die Bewegung geht in dem ganzen Prozeß von der göttlichen Seite aus. Dabei schicken wir noch voraus, daß Hilarius besonderes Geschick zeigt, die Factoren in ihrem Prozesse aufzufassen, und keine Einheit will, bevor die Unterschiede wie zu ihrem Rechte, so in dem Prozesse auch zur Ausgleichung gekommen sind.

---

et inumbrans Virtus Altissimi moliuntur. 10, 55.: Corpus illud spiritalis conceptionis sumsit exordium.

89) Vgl. Hil. zu Ps. 68. c. 4. Incuntium passionum non aliunde, quam ex assumtione carnis et virtus est, et potestas. Non enim incidere in Deum hic infirmitatum nostrarum terror valebat, aut exserere se nisi in carne corporis nostri tanquam in subjacente materia, potuerant passiones. — Primus homo de terrae limo: et secundus Adam in hujus limi profundum de coelis descendens se ipsum tanquam ex alto veniens defixit.

Hilarius spricht es oft aus, daß wenn in Christo der Sohn in göttlicher Gestalt blieb, er nicht wahrhaft zugleich in menschlicher Gestalt seyn konnte; denn die Menschheit, die anzunehmen war, ist die Knechtsgestalt. Die göttliche Gestalt und die Knechtsgestalt bestehen nicht in Einer und derselben Person, in demselben Augenblick. [90]) Dazu kommt noch, daß der Logos die Knechtsgestalt in sich hereinnehmen mußte; denn nur so konnte eine persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen werden, und nur so die Schwäche der Menschheit umgeboren werden in göttliche Kraft. Ihm scheint nichts geschehen mit der Menschwerdung, wenn nicht das Ganze dieser Person sowohl Gott das Wort ist, als der Mensch Jesus, also Gott auch Mensch ist und der Mensch Gott. [91]) Muß er nun eine so innige Intussusception des Menschlichen in das Göttliche verlangen und umgekehrt, daß jedes von Beiden zum Andern selbst und dessen Vollständigkeit gehört; so sieht man auch, daß er zu zeigen hatte, wiefern der Begriff des Göttlichen es erlaube, daß die Knechtsgestalt in die göttliche Natur hineingetragen werde, nicht aber diese durch ihre natürliche Herrlichkeit und Majestät jene von sich ausschließe. Hier kommt nun Hilarius auf seine Lehre von der evacuatio formae Dei. Der Sohn Gottes entleerte sich von der göttlichen Form, damit er in der menschlichen Knechtsgestalt seyn konnte. [92])

---

[90]) Zu Ps. 68. c. 25.: In formâ hominis existere, manens in Dei formâ qui poterat? De Trin. 9, 14.: Es ziemte ihm nicht der concursus utriusque formae, d. i. et Dei et servi: nicht blos, weil es ein logischer Widerspruch wäre, sondern auch, weil die Wahrheit des Standes der Erniedrigung dadurch aufgehoben, die göttliche Herablassung zum Scheine, oder aber die Person Christi in eine Zweiheit zertrennt worden wäre.

[91]) de Trin. 10, 52 ff. spricht er gegen die Zertrennung des Einen Christus. C. 52.: Totum ei (ecclesiae) Deus Verbum est, totum ei homo Christus est retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum aliud credere, quam Jesum, nec Jesum aliud praedicare, quam Christum. C. 22.: ut totus hominis filius sit. C. 54. 65.

[92]) Zu Ps. 68. c. 25.: In formâ servi veniens evacuavit se a Dei formâ.

Worin bestand nun diese Selbstentäußerung oder Entleerung der göttlichen Natur? Er gab auf die forma Dei; die forma Dei aber ist identisch mit Antlitz. Die volle im Antlitz ausgeprägte Wirklichkeit oder Persönlichkeit, durch welche der Geist für Andere erscheint, dürfte unter der forma Dei bei dem Sohne zu verstehen seyn. [93]) So wäre also die in ewiger Herrlichkeit strahlende Gestalt des Sohnes der Gegenstand der exinanitio oder evacuatio. Er verzichtet auf sein Antlitz, seine substantia (Hypostase?), damit während der irdischen Erniedrigung die forma servilis sein Antlitz seyn könnte, bis der Logos die Menschheit und ihre forma servilis verklärend, die Herrlichkeit seines Antlitzes in dem vollendeten Gottmenschen wiederherstellt. Darin liegt also, anders angesehen, daß die Menschwerdung nicht fertig sey von Anfang an, daß der Logos sich nicht gleich nach seinem ganzen Wesen in die Menschheit Christi hineingebildet, sondern seine Majestät in sich zurückgehalten, und sein Antlitz oder seine Persönlichkeit in diesem Menschen erst vollkommen dargestellt habe bei dessen Erhöhung. So ist also nach seiner Anschauung während des irdischen Lebens Christi das menschliche Antlitz, die Knechtsgestalt im Vordergrund; was jedoch nicht mit dem menschlichen Ich zu verwechseln ist, denn vom Ich wird überall nicht die Rede. Die herrschende Macht in Christus und seiner Seele bleibt vielmehr auch so die Gottheit des Sohnes, die verzichtend auf ihre Herrlichkeit sich mit der Knechtsgestalt vollkommen zu einigen vermocht hat. Dabei wieder-

Nam in forma hominis existere manens in Dei formâ qui poterat? — De Trin. 10, 50.: Erat enim (sc. Christo) naturae proprietas, sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta. Zu Ps. 53. c. 8. 14.: Cumque accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuerit etc.

[93]) Zu Ps. 68. c. 25.: Forma et vultus et facies et imago non differunt. c. 4.: Die göttliche Natur semet ipsam exinaniens hausit, ut ex Dei forma in formam servi decideret. Das wird auch so beschrieben: Substantia ei non fuit, infixo in limo profundi. Die substantia war da, quae assumta habebatur, diejenige war nicht mehr, nec jam videbatur restare, die in aliud se evacuando concesserat.

holt er immer, daß der Sohn selbst derselbe bleibe, auch in der exinanitio, erinnert daran, daß er ja stets durch seine eigne That, seinen Willen in der exinanitio sey, worin liegt, daß in demselben Willen, der die exinanitio erhält so lange als es nöthig ist, auch stets noch die Macht der vollen und ganzen Wirklichkeit latitirt.[94]) Das drückt er auch oft so aus: die göttliche natura, wenn gleich nicht die substantia (d. h. wohl ὑπόστασις), nicht die forma (oder facies) Dei blieb ihm unverändert. Die exinanitio hatte ihre Grenze daran, daß sie nie bis zur Verzichtleistung auch auf die divina natura, oder bis dahin fortgehn durfte, wo nur forma servi in Christo übrig geblieben wäre ohne divina natura in ihr. Das wäre Ebjonismus; da wäre auch, indem sich der Sohn in die Knechtsgestalt verloren hätte, und in ihr untergegangen wäre, der Zweck dieser Selbstentäußerung vereitelt. Für diesen mußte es ja darauf ankommen, daß das Göttliche bis in die Knechtsgestalt oder die Menschheit hineingetragen ward, um so wie von innen heraus sie durch seine Kraft zu erheben.[95]) Ohnehin könnte ja da seine exinanitio nicht mehr

---

[94]) De Trin. 11, 48.: In forma enim Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens (sc. in Dei formâ) et intra suam ipse vacuefactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Tract. in Ps. 68, 4.

[95]) Zu Ps. 68, 25.: Aboleri autem Dei forma, ut tantum servi esset forma, non potuit. Ipse enim est et se ex formâ Dei inaniens et formam hominis assumens. Evacuatio non est divinae naturae interitus. Fragm. 2. ex opere hist. c. 32.: Iccirco immutabilis et inconvertibilis filius Dei, ut in assumtione hominis corruptioni potius gloriam intulerit, quam labem aeternitati. De Trin. 9, 14.: Obedientia mortis non est in Dei forma, sicut nec Dei forma inest in forma servi. Per sacramentum autem evangelicae dispensationis non alius est in forma servi, quam qui in forma Dei est, obwohl die evacuatio statt findet. Sie hebt die Identität des Subjectes nicht auf: non alius atque diversus est, qui se exinanivit

als seine fortgehende That, nicht mehr als Macht oder Kraftäußerung angesehen werden, sondern nur als Leiden. Hätte er endlich sich selbst verloren, so könnte er ja auch nicht mehr die Menschheit annehmen. Denn auch diß muß als seine auf die evacuatio folgende That angesehen werden.

Hiemit kommen wir auf das zweite Moment, die assumtio formae servilis. Mit der evacuatio ist nach Hilarius noch keineswegs die Menschwerdung gegeben, sondern nur erst eine Voraussetzung derselben von Seiten Gottes, der dann noch weiter eine andere Voraussetzung von Seiten der Menschheit entsprechen muß. Der Sohn Gottes entäußert sich seiner göttlichen Gestalt darum und insoweit, damit kein Hinderniß in ihm sey, die Knechtsgestalt zu seinem Eignen so zu machen, daß sie zu seinem Daseyn gerechnet werden kann. Und dasselbe bewirkt auch, daß die Menschheit nicht durch die Verbindung mit dem Logos verzehrt, oder in ihrem Wesen aufgehoben wird. [96]) Wie aber durch die evacuatio die göttliche Natur sich gleichsam empfänglich gemacht hat für die Intussusception der Menschheit, die, ursprünglich ein Fremdes, doch durch den göttlichen Willen ihr angeeignet werden soll: so darf auch Seitens der Menschheit es an der Empfänglichkeit für diese Erhebung in die Einheit mit dem Sohn Gottes nicht fehlen. Wodurch Hilarius diese bewirkt denkt, werden wir bald sehen. Was aber die göttliche Seite anlangt, so läßt er auf die evacuatio als zweites Moment im Acte der Menschwerdung die assumtio formae servilis folgen. Jene schreitet so weit fort, daß für die Knechtsgestalt Raum wird, aber keineswegs so, daß die Knechtsgestalt von selbst schon durch die evacuatio einträte. Das wäre ein Abfall des Logos von sich, eine Verwandlung, da käme Leiden in den Logos. Diese Passivität, diß Sichverlieren des Logos in der Knechtsgestalt kann nur dadurch abgewehrt werden, daß die Annahme von dieser ein

---

et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse, qui non sit. — Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae, quia, qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet.

[96]) De Trin. 11, 48. s. Not. 94.

neuer, besondrer Act, die That des Sohnes ist, der eben dadurch zeigt, daß er auch in der evacuatio sich selbst erhalten hat und sein selbst mächtig geblieben ist. [97])

Was zur göttlichen Natura gehört, das konnte dem Sohne nicht verloren gehen: die potestas generis sui (9, 51. 11, 48.) behielt er. Das göttliche Wesen ist nicht etwas Leeres, Bestimmungsloses, sondern in ihm ist die Fülle der göttlichen Eigenschaften, die also dem Sohne auch in der forma servilis um der bleibenden natura Dei willen zukommen und nicht müßig in ihm liegen. Sondern sie wirken: sie kommen seiner Menschheit zu gut, die zu Gott erhoben werden soll. [98])

[97]) Daß die forma servilis nicht die unmittelbare, gleichsam physische Folge der evacuatio sey, sondern zwischen dieser und jener noch der ethische Act des entäußerten, d. h. menschwerdenwollenden Sohnes in der Mitte liege, daran liegt dem Hilarius mit Recht sehr viel: und eben dadurch schließt er auch am bestimmtesten die Meinung aus, die Baur (s. o.) ihm zuschreibt. Vgl. zu Ps. 68, c. 25.: Ipse enim est, et se ex forma Dei inaniens et formam hominis assumens: quia neque evacuatio illa ex Dei forma naturae coelestis interitus est, neque formae servilis assumtio tamquam genuinae originis conditionisque natura est: cum id, quod assumtum est, non proprietas interior sit, sed exterior accessio, quod ipsum consequentibus docet (v. 30.). Pauper est, qui cum esset omnium dives, se ipsum, ut nos ditesceremus, paupertavit: dolens est, qui secundum prophetam pro nobis dolet. — Hunc pauperem in salutem vultus Dei (i. e. filius) qui forma Dei est, in aeternitatis suae vita — collocavit. De Trin. 9, 14. (vgl. Anm. 95.): Itaque evacuatio eo proficit, ut proficiat forma servi, non ut Christus, qui in formâ Dei erat, Christus esse non maneat, cum formam servi nonnisi Christus acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens Spiritus Christus idem Christus homo esset, in corpore demutatio habitûs et assumtio naturae naturam manentis divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit, et demutans habitum et assumens. C. 51.: Manens sibi Dei natura in se humilitatem terrenae nativitatis susceperat, generis sui potestatem in habitu assumtae humilitatis exercens.

[98]) 11, 48.: Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis (vgl. das Fragm. Anm. 95. Nach 9, 51. cll. 68. c. 25. könnte man annehmen, Hilarius denke die evacuatio so, daß der Sohn,

Diß führt auf des Hilarius Lehre von der **Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Gott.**

Wir haben uns hier schon im Allgemeinen an seine hohe Vorstellung von dem Adel der menschlichen Seele zu erinnern. Sie ist nicht aus fremder Substanz, wie der Leib, der aus Erde genommen ist, sondern sie ist aus Gott und ein Gleichniß des Ebenbildes Gottes (imaginis Dei exemplum), des Erstgebornen der Schöpfung. Durch die Gedanken und ihre unendliche Schnelligkeit ahmt ja der Geist Gottes Allgegenwart nach. Die Seelen der Menschen zwar haben sich mit Schuld beladen; aber aus Gott hervorgehend, sind sie rein, und so blieb auch Christi Seele. Sie ist also geistlich, und himmlischen, ja göttlichen Ursprungs, strahlend in natürlichem Glanze. [99]) Der Leib dagegen ist freilich nicht unmittelbar von Gott, sondern ex aliena substantia. Alle Seelen der Menschen werden durch den Eintritt in diesen Leib befleckt. So hätte es auch mit Christi Seele geschehen müssen, wenn nicht sein Leib vom heil. Geiste empfangen wäre. Er heiligte das Innere der Jungfrau, darinnen wehend verband er sich mit der Natur des menschlichen Fleisches. Und damit nicht um der Schwach-

---

den der Vater ewig zeugt, aus seinem von dem Vater unterschiednen Daseyn zurückgehe in die natura Dei, zur potentiellen Existenz der facies oder des vultus und der imago Dei und daß seine wirkliche Persönlichkeit (facies, vultus) für den Stand der Erniedrigung rein in der forma servilis beschlossen war. Die Stelle 9, 51. lautet: Nos enim unigenitum Deum in natura Dei mansisse profitemur, neque unitatem formae servilis (d. h. die nach der exinanitio allein übrige Persönlichkeit der Knechtsgestalt) in naturam divinae unitatis statim refundimus, neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, ed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam: quae in forma naturae se gignentis manens formam naturae atque infirmitatis corporalis acceperit.

99) Obwohl Hilarius von verschiednen Arten der Seelen spricht, so hat er doch über die species der Seele Christi nichts Besonderes aufgestellt. Zu Ps. 141. c. 4. sagt er: Anima Christi signis et factis Deum se probaverat.

heit des menschlichen Leibes willen eine Discrepanz bliebe, wodurch die unio ausgeschlossen wäre, so überschattete die Kraft des Höchsten die Jungfrau, die Schwachheit stärkend, damit die körperliche Substanz zubereitet würde für die einpflanzende Wirksamkeit desjenigen Geistes, der in sie treten sollte (des Sohnes).[100]) Dadurch ward freilich sein Leib anders als der unsrige ist, doch nicht der Substanz, sondern nur den Eigenschaften nach. Die Integrität und Vortrefflichkeit des Leibes Christi ist so wenig dem Begriffe des menschlichen Leibes zuwider, daß vielmehr auch wir an derselben Herrlichkeit Theil nehmen sollen; und erst, wenn wir conform geworden sind der Glorie des Leibes Gottes (d. i. Christi), ist das Ebenbild Gottes an uns vollendet, auf das es von Anfang an abgesehen war.[101])

Die Vorzüge, die der Menschheit Christi durch die weihende und heiligende Macht des göttlichen Geistes, der sie

[100]) De Trin. 2, 26. Den Anfang dieser Stelle s. Anm. 85. Sie fährt fort: Atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, Virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementivam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret.

[101]) Tract. in Ps. 68. Lit. X. c. 6—9. De Trin. 11, 49.: Nostra haec itaque lucra sunt et nostri profectus, nos scilicet conformes efficiendi gloriae corporis Dei. Ceterum unigenitus Deus, licet et homo natus sit, non tamen aliud quam Deus omnia in omnibus est. Subjectio enim illa corporis, per quam, quod carnale ei est, in naturam Spiritûs devoratur, esse Deum omnia in omnibus eum, qui praeter Deum et homo est, constituet: noster autem ille homo in id proficit. Ceterum nos in hominis nostri conformem gloriam proficiemus, et in agnitionem Dei renovati ad Creatoris imaginem reformabimur (Col. 3, 9. 10.). Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriae corporis Dei in imaginem Creatoris excedit, secundum dispositam primi hominis figurationem. Et post peccatum veteremque hominem, in agnitionem Dei novus homo factus, constitutionis suae obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum, et per id imago ejus: et per religionem proficiens ad aeternitatem, et per aeternitatem Creatoris sui imago mansurus.

für die Annahme durch den Logos bereitete, zukamen, steigern sich nun noch durch die Annahme selbst, oder die Wirksamkeit des menschgewordenen Sohnes Gottes. Es kommt Christus nach Hilarius auch leiblich natürliche Unsterblichkeit, Schmerzlosigkeit, Bedürfnißlosigkeit zu. Zwar ist diß nicht so zu nehmen, als hätte er nicht sterben können, nicht leiden, hungern u. dgl. Seine Geschichte beweist ja die Möglichkeit hievon durch die Wirklichkeit, und er hat auch durch die verschiedenen Altersstufen hindurch zugenommen (De Trin. 2, 24.) [102]. Andrerseits würde es aber auch die Ansicht des

[102]) Zu Ps. 53, 12.: — Unigenitum Dei filium frequenter imo semper praedicamus non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis passioni fuisse subditum, et voluisse se magis passioni subjici, quam coactum. Et quanquam passio illa non fuerit conditionis et generis (d. i. physisch nothwendig), quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem: non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem divinitatis natura non sentit. Passus ergo est Deus, quia se subjecit voluntarius passioni: sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum (quibus dolorem patientibus necesse est inferri) virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute non excidit, ut doleret. 10, 47.: Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates, sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est: neque enim, cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam. 10, 23.: Caro illa, i. e. panis ille de coelis est, et homo ille de Deo est. Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est; sed naturam (d. h. weder physische Nothwendigkeit noch Empfänglichkeit an sich, ohne einen besondern Willensact) non habens ad dolendum. Naturae enim propriae et suae corpus illud est, quod in coelestem gloriam conformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos. C. 24: Cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis sed consuetudini tribuit. C. 37.: Non sibi tristis est: neque sibi orat, sed illis, quos monet, orare pervigiles. C. 55 ff. Es war keine necessitas flendi in ihm; non sibi flevit, sed nobis. Und doch ist sein Weinen kein Schein: denn die Noth der Menschen ist auch kein Schein, und Alles, in was er, sich selbst entäußernd, aus Liebe

Hilarius nicht ganz treffen, wenn wir meinten, Christus hätte vermöge der Gottessohnschaft und der Einigung der Menschheit mit dieser nur die Kraft gehabt, in jedem Moment auch leiblich über jedes Leiden und jede Bedürftigkeit hinaus zu

---

nicht aus Nothwendigkeit sich versetzt. Besonders wichtig aber sind noch die Stellen 10, 23. 48. de Synod. c. 49. und zu Ps. 68. c. 4. 10, 23.: Hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo sumsit: in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aëra vulnerans omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut vulneret: sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum in natura non est, vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aërem vulnerari, quamvis naturae teli sit, et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur, sed in corpus Domini irruens passio nec non fuit passio, nec tamen naturam (i. e. die physische Nothwendigkeit) passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaevit, et Virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas et super fluctus eat — penetret etiam solida. At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, insistat in liquidis, et exstructa transcurrat, quid per naturam humani corporis conceptam ex Spiritu carnem judicamus? — Zum richtigen Verständniß dieser Stelle gehören folgende weitere, 10, 48.: Succumbere ergo tibi videtur Virtus ista vulneris clavo et ad ictum compungentis exterrita, demutasse se in naturam dolendi? — Si in passione sua necessitas est et non salutis tuae donum est, si in cruce dolor compungendi est, et non decreti, quod in te mors est scripta confixio est; si in morte vis mortis est, et non per potestatem Dei carnis exuviae sunt; si denique mors ipsa aliud est, quam potentum dehonestatio, quam fiducia, quam triumphus: adscribe infirmitatem, si ibi necessitas est et natura, si ibi vis est, et diffidentia et dedecus. Das also ist ihm das punctum saliens, daß in Christus keine infirmitas naturae und keine necessitas sey. Darum sagt er (10, 23.): wenn des Gottmenschen natura und die feindlichen Mächte einander für sich gegenübergestellt

seyn, wenn er nur gewollt hätte. Denn da wäre seine Menschheit als in sich bedürftig, sterblich u. s. w. gedacht auch nach ihrer Annahme durch den Sohn Gottes, und diesem leidentlichen Zustand hätte sie immer nur durch einen besondern

---

werden, so können diese keinen Schmerz verursachen, so wenig als die Luft verletzt wird durch den Pfeil. Der Schmerz also entsteht für Christus erst durch die That seiner Liebe, die für uns sich entäußert, und nicht blos die feindlichen Mächte bezwingt durch ihre potestas, sondern auch das ministerium poenae (vgl. Ps. 68. c. 8.) verwaltet, die Strafe trägt als Uebel oder Schmerz, aber sine sensu poenae, weil statt eigner Schuld vielmehr die sich selbst und Alles Leiden vergessende Liebe in ihm war. So sieht man, daß er von Christus sagen kann: dolet, und non dolet. Dieses, sofern in ihm eine Leidenslust ist; auch der Schmerz nie, wie bei uns, seines Körpers mächtig werden, ihn verändern kann oder zerstören durch seine Macht (vgl. de Synod. c. 49.), obwohl eine wirkliche passio da ist. So heißt es 10, 47.: Fallitur ergo humanae aestimationis opinio, putans hunc (al. hinc) dolere, quod patitur. — Pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu, quia et habitu ut homo repertus habens in se doloris corpus (d. h. einen Leib der zum Leiden fähig ist), sed non habens naturam dolendi, dum et ut hominis habitus est, et origo non hominis est, nato eo de conceptione Spiritus s. Tract. in Ps. 139. c. 11.: Permissum enim corpus passioni est, sed permissa sibi (der in ihn eingelaßne Tod) dominata mors non fuit. De Trin. 10, 27.: Quam infirmitatem dominatam hujus corpori credis, cujus tantam habuit natura virtutem? C. 32.: extra carnalem naturam dolendi vulneris reperitur. 9, 7.: Tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit: res tamen ipsas omnes virtute naturae suae gessit, dum sibi ipse origo nascendi est, dum pati vult, quod eum pati non licet, dum moritur, qui vivit. Indem so Hilarius überall in dem Leidentlichen die That aufweist, entzieht er den Arianern treffender als durch Zuweisung desselben an die Menschheit die Beweise für die Niedrigkeit und physische Leidentlichkeit des Logos. Aber wenn er Christi Leiden als That und Krafterweisung ansieht, so liegt darin schon auch, daß er ihn nicht für unfähig hält zu leiden, ihm die Kraft nicht abspricht, sich leidentlich zu machen. Allerdings, wiederholt er oft, kann das Verbum Dei als Solches nicht leiden; aber der in die Einheit mit ihm aufgenommene Leib ist die materia, in welcher sich die Leiden verwirklichen konnten. Tract. in Ps. 68. c. 4.: Non enim incidere in Deum

Willensact Christi entrückt werden können. Sondern umgekehrt, durch die Menschwerdung war eigentlich Christi Menschheit über all Jenes so sehr erhoben, daß alle einstürmenden feindlichen Mächte sie nicht verletzen oder zum wirklichen Leiden bringen konnten, es sey denn, daß durch einen besondern Willensact Christus ihrer Einwirkung sich öffnete und freiwillig an das Leiden sich hingab. Es kommt dem Hilarius Alles darauf an, alle Schwäche und Vollkommenheit in Christo nie und nirgends als physische Bestimmtheit und Nothwendigkeit, vielmehr jedes Leiden auch wieder als That, mithin ethisch zu begreifen. Wie er es nicht kann gelten lassen, daß der Sohn Gottes gleichsam durch Einen Act der Selbsterniedrigung sich selbst verloren und in einen beharrlichen Zustand der Niedrigkeit versetzt habe, der von jenem Acte die nothwendige und physische Folge wäre (vielmehr die Selbsterniedrigung besteht nur durch die fortgehende That seines Liebeswillens, und er bleibt in jedem Augenblicke sein selbst mächtig): so legte ihm auch nach der Menschwerdung in keinem Augenblicke die angenommene Menschheit die Nothwendigkeit

---

hic infirmitatum nostrarum terror valebat, aut exserere se nisi in carne corporis nostri, tamquam in subjacente materia, potuerant passiones. — — Cum se contra naturae coelestis terrenaeque diversitatem, in hunc limum potestatis suae virtute defixit: quia ea, quae natura dissident, ad quandam connexionis suae soliditatem non generis ipsius propinquitate conveniunt, sed potiore vi tanquam confixa sociantur, tunc et pati coepit et mori posse. Hienach ist also auch die impassibilitas zu beurtheilen, die man zum Theil dem Hilarius als Doketismus anrechnet, indem man darunter das Nichtleidenkönnen und nicht Leiden versteht. Man hat dabei eine Stelle übersehen, die klare Auskunft gibt, de Synod. 49.: Pati potuit, et passibile esse non potuit (Verbum caro factum), quia passibilitas naturae infirmis significatio est, passio autem est eorum, quae sunt illata, perpessio: quae quia indemutabilis Deus est, cum tamen Verbum caro factum sit, habuerunt in eo passionis materiam sine passibilitatis infirmitate (d. h. ohne die Schwäche, die nicht anders kann). Manet itaque indemutabilis etiam in passione natura, quia auctori suo indifferens ex impassibilis essentiae nata substantia est. Ps. 68, 18. 10, 15.

des Leidens oder Sterbens auf: sondern aus dem heil. Geiste empfangen und mit dem Sohne Gottes persönlich geeinigt, war sie an sich über alle diese Nothwendigkeit hinaus, die nach Hilarius nicht zur wahren Menschheit an sich und deren Begriffe gehört, sondern nur zu der jetzigen Form unserer Menschheit. Allein andrerseits mußte derselbe freie Liebeswille, der die Ursache der evacuatio des Sohnes Gottes war, und der durch die ganze irdische Zeit Christi hindurchgeht, nun auch der Wille des ganzen Gottmenschen werden, mithin concreter sich dazu fortbestimmen, daß der Gottmensch dasjenige, was er nicht mußte, weil seine Menschheit die vollkommene war, doch freiwillig wollte, also die Vergöttlichung zurückhielt, und sich für Leiden und Bedürfniß empfänglich machte. Daß diß des Hilarius Sinn ist, zeigt sich am meisten da, wo das Leiden Christi in seiner Spitze erscheint. Hätte Christus gar nicht leiden gekonnt, so wäre das eine Unvollkommenheit, eine Schranke für seine Liebe, eine Beschränkung der ethischen Seite in Christo durch die physische. Andrerseits durfte in ihm, in seiner geistigen oder physischen Natur die Nothwendigkeit des Sterbens nicht begründet seyn: sondern der Grund lag außerhalb seiner vollkommenen Natur in uns, denen er gleich werden wollte und mußte, wenn er uns erlösen wollte; gleich, nicht blos überhaupt als Mensch, sondern als Mensch in der Knechtsgestalt, der jetzigen Form unserer Menschheit. Darum überließ er sich durch freien Willensact dem Leiden und dem Tod; sein Tod selbst ist eine That. [103]) Er der an sich erhaben war über das Unterliegen unter feindliche Mächte von außen, läßt sie auf sich eindringen, läßt ihnen Macht, um sie zu besiegen, um sie an seiner Person sich gleichsam erschöpfen zu lassen. So zeigt er auch im Leiden seine Macht und Herrschaft, zunächst die Macht über seine eigene Natur, die er leidentlich, d. h. den Leiden zugänglich macht, denn auch dazu gehörte seine ἐξουσία (Joh. 10, 18.), sodann in dem Triumphe über

---

[103]) De Trin. 10, 57. 61. 62. besonders c. 11.

die feindlichen Mächte, den er durch Ausdauer in den Leiden gewann. Ist es aber so in jedem Moment nur durch die ethische That des Gottmenschen, daß er leidet; so ist er auch in jedem Augenblicke noch seiner selbst wie des Leidens mächtig, und nie blos passiv in das Leiden verloren; so kann er auch sagen: wir haben in dem Geheimniß des Menschensohnes, der Gottessohn ist Das, daß er auch im Sterben herrsche und, obwohl herrschend, sterbe (de Trin. 10, 62. 48.). Es erhellt von selbst, daß Hilarius, das Leiden Christi nach seinem innern Wesen vielmehr als That auffassend, auch die göttliche Natur dabei betheiligen, und die Einheit beider Seiten, der göttlichen und menschlichen selbst an dieser Stelle durchzuführen vermochte. Sein Leiden ist nicht nur freiwillig, sondern ist seine Freude: gehört zu seiner Seligkeit, denn das Haupt liebet die Glieder. [104]) Diese Lust an der leidenden Liebe geht auch auf seine Glieder über: in ihr wird der Schmerz, der zu Gottes Ehre oder für die Brüder übernommen wird, kaum mehr empfunden, sondern vergessen und zwar um so mehr, je mehr die Fülle der Liebe sich recht in die Mitte der Leiden für Andre hineinversetzt (de Trin. 10, 44.).

Auch bei andern Kirchenlehrern, z. B. Epiphanius, Athanasius u. A. findet sich im Wesentlichen dieselbe Vorstellung von der Verherrlichung oder Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christus vermöge der von Anfang an nicht müßigen assumtio; und wenn sie auch nicht alle die Bedürfnißlosigkeit der mit dem Logos geeinigten Menschheit lehren, sondern in dieser Beziehung der eine weiter geht als der andere, so sind sie doch darin Eins, daß Christi Menschheit für sich der Nothwendigkeit des Sterbens nicht unterworfen war, wie unsre Menschheit. Der Tod gehört nicht zum Begriff der Menschheit,

[104]) Tract. in Ps. 138. c. 26.: Domino itaque passio ista deliciae sunt, dum portas aereas confringit, dum vectes ferreos conterit, dum omnem potestatem despoliat, dum de his in se triumphat, dum eum, quem ad imaginem suum fecerat, redimit, dum deliciis paradisi restituit. In his igitur passionis oblectamentis atque deliciis nox ei illuminatio est.

sondern nur zu der jetzigen Form unsrer Menschheit. Wäre er auch für Christus physisch nothwendig gewesen, so wäre er nicht der vollkommne Mensch, so hätte auch sein Tod nicht erlösend seyn können. Sie statuiren daher nur eine ethische Nothwendigkeit, wie der Geburt so des Leidens und Sterbens Christi, und beharren dabei, daß Christus auch nachdem der Act der Menschwerdung geschehen war, doch in jedem Momente in Kraft der auch seiner Menschheit zu Gute kommenden Einwohnung des Logos, wie der Krankheiten und des Todes, so auch der Leiden und Schmerzen hätte überhoben seyn können, seine Knechtsgestalt also in jedem Moment Werk seines freien Willens war. Hilarius hat diesen Gedanken weiter ausgeführt, nicht blos in antiarianischem Interesse, sondern auch, um in jedem Moment die Einheit des Logos mit der ihm so verähnlichten Menschheit gegenwärtig zu haben. Wie man auch über seine Ausführung urtheile: die Strenge mit der er den ethischen Gesichtspunkt durchführt, verdient so viel Anerkennung, daß man nicht zu rasch mit dem Vorwurf des Doketismus bei der Hand seyn sollte, zumal er aus dem ethischen Standpunkt doch ein wahrhaftes Leiden und einen wirklichen Tod gewinnt, von dem unsrigen nur dadurch verschieden, daß er beide als That aufzufassen sucht, während sie bei uns zur Nothwendigkeit der Natur gehören. Es findet sich bei ihm, wie seine Lehre von der evacuatio und die häufigen Ausdrücke: „Gott ist geboren, gestorben," beweisen, so wenig die dem Doketismus eignende Scheu vor der Menschwerdung des Logos und der innigsten Einheit beider Naturen, daß vielmehr höchstens zu rasch und ohne die nöthigen Vermittelungen die Idee der Gottmenschheit sich ihm vollzieht. Denn allerdings kann man fragen: warum ist von Anfang an die verherrlichende Wirkung des mit der Menschheit geeinigten Logos auf diese so groß gedacht, daß sie ohne einen besondern Act der Selbsterniedrigung nie hätte leiden können, wenn doch jene Verherrlichung sofort wieder um der Erlösung willen zurück zu nehmen war? Ein Setzen, das sofort wieder aufzuheben ist, erscheint doch als ein müßiges; und Hilarius

kommt bei seiner Ansicht nicht blos mit den Stellen in Conflict, in welchen Christus ein Nichtwissen von sich aussagt, [105]) sondern ebenso überhaupt mit aller wahren Entwicklung der menschlichen Seite, die er zwar festhalten will, aber ohne doch für sie, namentlich für die Freiheit, eine rechte Stelle finden zu können. [106])

Um so mehr Beachtung verdient es nun aber, daß Hilarius auch diesen Mangel erkennt und die Aufgabe zu lösen sucht, nicht blos Momente der exinanitio, von denen die schon mit der assumtio gesetzte exaltatio der Menschheit durchbrochen werde, sondern einen status exinanitionis, einen servilis habitus zu gewinnen, unbeschadet der Idee der Gottmenschheit. Um diß zu leisten, kam Alles darauf an, die Menschwerdung nicht mit Einem Acte als absolut fertig zu denken, sondern sie im Prozesse aufzufassen. Dieser Prozeß hinwiederum muß so aufgefaßt werden, daß Raum für ein Stadium bleibt, in welchem die Idee der Gottmenschheit in Ungleichheit mit sich selbst tritt, aber nur um aus der Ungleichheit sich zur wahren Gleichheit der Idee und des Faktischen herzustellen. Hier ist der Punkt, wo Hilarius ganz besonders seinen speculativen Geist bewährt hat.

Er will keineswegs die Idee der Gottmenschheit sofort auf adäquate Weise realisirt denken, sondern verlangt dazu einen längern Prozeß: und dieser fällt nicht blos auf die menschliche Seite, sondern auch auf die göttliche, die sich der evacuatio unterwirft und so mit sich selbst in Ungleichheit tritt, um sich aus dieser, nun in Einheit mit der Menschheit, zu sich selbst wiederherzustellen. Die Menschheit ist an sich,

[105]) „Non sibi nescivit (horam), sed nobis." 9, 51. 71., das ist die Wendung zu der er sich genöthigt sieht.

[106]) De Trin. 2, 24.: Dei imago invisibilis pudorem humani exordii non recusavit, et per conceptionem, partum, vagitum, cunas, omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit; de Trin. 9, 50. spricht er von Christi libera voluntas, aber versteht darunter nur den Willen und die Macht, wie auch andre Kirchenväter dieser Zeit, z. B. Greg. Naz.

nach ihrer Idee, dem Göttlichen nicht inadäquat; könnte sofort die vollkommne Menschheit angenommen werden, so bedürfte es der evacuatio der göttlichen Natur nicht. Da er also die Nothwendigkeit von dieser, die am Ende aufhört, für den Anfang behauptet, so sieht man wohl, daß er wirklich den status der angenommenen Menschheit für den Anfang als unvollkommen ansieht, jenen verherrlichenden Einflüssen des Logos also ihre Grenzen gesetzt wissen will. Die evacuatio Verbi hat den Zweck, auch für den Stand der Knechtsgestalt doch den Logos mit dem Menschen Jesus so innig geeint zu denken, daß das Fortschreiten von diesem auch eine steigende Rückkehr des Logos in die Gleichheit mit sich selbst ist, wie die Niedrigkeit der Knechtsgestalt auch ein Zurückseyn des Logos hinter seiner wahren Wirklichkeit und Herrlichkeit ist. Man sieht, daß so der ganzen Person in jedem Moment Alles gemeinsam ist, nur jeder Seite auf ihre Weise; die ganze Person geht ein in die Ungleichheit mit sich selbst, die Wirklichkeit beider Seiten ist im Stande der Erniedrigung der Idee beider Seiten, der Idee des Sohnes und des vollkommenen Menschen, wie der Idee des Gottmenschen nicht entsprechend; keineswegs aber ist nur die menschliche Seite anfangs der göttlichen noch inadäquat, da sie vielmehr die göttliche durch Vermittlung der freiwilligen evacuatio soweit als die göttliche Natur es gestattet, in ihre Ungleichheit mit hineinzieht. Non conveniebat formae utriusque (Dei et servi) concursus (de Trin. 9, 14.). Da für die forma servilis Raum seyn soll, so zieht sich die forma Dei zur Latenz zurück. De Trin. 12, 6.: Decedere ex Deo in hominem nisi ex forma Dei Deus evacuans non potuit. Indem so, durch Vermittelung der evacuatio, der Sohn Gottes die forma servilis in sich hineinnahm, so war eine Diremtion, eine Störung der Einheit (amissio, offensio unitatis) mit der göttlichen Natur in diese Person gedrungen. [107]) Zwar nicht so, daß die Einheit des

[107]) De Trin. 9, 38.: Dispensatione assumtae carnis et per exinanientis se ex Dei forma obedientiam, naturae sibi novitatem Christus homo natus intulerat, non virtutis naturaeque damno, sed habitus

Sohnes mit dem Vater ganz wäre aufgehoben, oder auch nur unterbrochen worden; denn sonst könnte das Wort den Zweck, um dessen willen es sich entäußert, nicht erfüllen. Es geht ja in die niedrige Menschheit ein damit Gott in die Menschheit hineingeboren werde: [108]) es muß also die Potenz dessen in sich behalten, was es bringen und geben soll. Aber doch hat das Wort nur dadurch, daß es uns gleich ward, sich selbst aber ungleich, d. h. es in einen sich selbst inadäquaten Stand, die forma servilis sich begab, die Ungleichheit

demutatione. Exinaniens se igitur ex Dei forma, servi formam natus acceperat, sed hanc carnis assumtionem ea, cum qua sibi naturalis unitas erat, Patris natura non senserat: et novitas temporalis (d. i. der neue Zustand der ganzen Person) licet maneret in virtute naturae, amiserat tamen, cum forma Dei, naturae Dei secundum assumtum hominem unitatem. Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc Filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae voluntatis, unitati paternae naturae inesset, et qui manebat in virtute naturae, maneret quoque in genere naturae. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate assumtus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis evaderet, ut per hoc (in der Eigenschaft) quod in natura Dei erat Deus verbum, Verbum quoque caro factum rursum in natura Dei inesset, atque ita homo Jesus Christus maneret in gloria Dei Patris, si in Verbi gloriam caro esset unita; rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem Verbum caro factum, cum gloriam Verbi caro assumta tenuisset. Reddenda igitur apud se ipsum Patri erat unitas sua, (i. e. a Patre filio), ut naturae suae nativitas in se rursum glorificanda resideret: quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumtio.

[108]) De Trin. 10, 7.: Namque cum in hominem Deus natus sit, non idcirco natus est, ne non Deus maneret, sed ut manente Deo homo natus in Deum sit. Nam et Emanuel nomen ejus est, quod est: nobiscum Dominus, ut non defectio Dei ad hominem sit, sed hominis profectus ad Deum sit. Vel cum glorificari se rogat, non utique naturae Dei, sed assumtioni humilitatis hoc proficit. (Zu dieser gehörte aber auch die evacuatio formae Dei.) Nam hanc gloriam postulat, quam ante constitutionem mundi apud Deum habuit.

der Menschheit mit sich und ihrer Idee aufheben, sie sich selbst gleich machen können in der Herrlichkeit, zu der der Sohn zuerst sich selbst wiederherstellte, aber nun nicht mehr blos als Logos, sondern als Gottmensch, oder so, daß die geschaffene Menschheit in ihm und durch ihn in die Sphäre des göttlichen Wesens gerückt ward. So ist also Christus im Stande der Erniedrigung a se dividuus, es ist etwas Inadäquates von ihm in sich aufgenommen, damit die Menschheit umgeboren würde in ihm; aber in all diesem Andersseyn sacramentorum diversitatibus) fällt er nie so von sich ab, daß er nicht mehr der sein selbst mächtige Sohn und Christus wäre. [109]) Darum eben kann er auch endlich sich wiederherstellen zu der Gleichheit mit sich (aequalitas), [110]) in die nun auch die menschliche Natur aufgenommen ward.

Der Unterschied des letzten Stadiums von dem vorangehenden tritt besonders hell vor die Augen, wenn wir erwägen, daß Hilarius das dritte wieder eine Geburt nennt. [111]) Die erste Geburt des Sohnes ist die ewige aus dem Vater, vermöge deren er ihm gleich ist an Allem, auch an Herrlichkeit; die zweite ist seine Geburt in die Menschheit und in die Niedrigkeit der Knechtsgestalt, wodurch er in freier Liebesthat sich hingibt in ein Andersseyn; er versenkt sich in die Menschheit um sie in sich aus ihrer Tiefe heraufzuholen. Und doch ist er auch in dieser relativen Trennung von der göttlichen Einheit, in die er sich durch die Einigung mit der Menschheit versetzte, seiner selbst sicher: die übergreifende Macht des göttlichen Wesens vollendet die Menschheit, schafft aus der

---

[109]) De Trin. 10, 22.: Cum Jesus Christus et natus, et passus, et mortuus et sepultus sit: et resurrexit (d. h. so zeigte er auch wieder die ihm stets gebliebene göttliche Natura durch seine Auferstehung). Non potest in his sacramentorum diversitatibus ita ab se dividuus esse, ne Christus sit.

[110]) De Trin. 9, 51.: Si nativitas hominis naturam novam intulit, et humilitas formam demutavit sub assumtione servili: nunc donatio nominis (Phil. 2, 10.) formae reddit aequalitatem.

[111]) De Trin. 9, 6. und Ps. 138, 19. unterscheidet er einen dreifachen Stand Christi, ante hominem, in homine, post hominem.

Knechtsgestalt eine Gottesgestalt, so daß der Sohn in seiner vollendeten Menschheit zugleich bei sich selbst ist. [112]) Und

[112]) De Trin. 9, 54.: Major Pater Filio est, et plane major, cui tantum donat esse, quantus ipse est; cui innascibilitatis (ἀγγεννησίας) esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in formam suam generat (nämlich in der ewigen Zeugung), quem rursum de forma servi in formam Dei renovat etc. Tract. in Ps. 2. c. 27—30. c. 27.: Christus bat, daß id, quod tum filius hominis est, ad perfectum Dei filium, i. e. ad resumendam indulgendamque corpori aeternitatis suae gloriam, per resurrectionis potentiam gigneretur; quam gloriam a Patre corporeus reposcebat. — Non nova quaerit, non aliena desiderat; esse talis qualis fuerat, postulat, sed precatur: id se, quod antea erat, esse, gigni scilicet ad id, quod suum fuit. Non erat autem idipsum tunc totus, quod fieri precabatur: fieri autem totus non aliud, quam quod fuerat, postulabat. Sed cum fit (i. e. gloriosus) quod fuit, et quod non erat, est futurus (der Menschheit wegen, die nun Theil nehmen soll an der Herrlichkeit), ad id quod fuerat, id quod totum non erat, quodam novi ortus nascebatur exordio. Ergo hic resurrectionis suae ad assumendam gloriam dies est, per quam ad id nascitur, quod ante tempora erat. C. 30.: Die Worte: „heute habe ich dich gezeuget" beziehen sich nicht auf die Geburt aus der Jungfrau, noch auf die Taufe Christi, sondern nach dem Apostel (Act. 13, 32.) auf den Erstgebornen von den Todten. Nach Baur S. 690 ff. tritt bei dieser Glorification am Ende der Doketismus, der das Menschliche aufhebt, vollends offen hervor. Er führt dafür die Stellen de Trin. 9, 38. (s. Anm. 107.) und c. 41. an, die aber (s. Anm. 107.) gar nicht hieher gehören werden. Er hätte weit scheinbarere für sich anführen können; besonders de Trin. 11, 40.: Quibus subjectis subjicitur subjicienti sibi omnia, Dominus scilicet, ut sit Deus omnia in omnibus (1 Cor. 15, 28.) naturâ assumti corporis nostri naturae paternae divinitatis invectâ. Per id enim erit omnia in omnibus Deus, quia Mediator, habens in se ex dispensatione, quod carnis est, adepturus (est) in omnibus ex subjectione, quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus. Non alia itaque subjectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut, ante in se duos continens, nunc Deus tantum sit Vgl. c. 41. 42. 49. Aber auf der andern Seite sagt doch Hilarius, daß wir ähnlich werden sollen Christi verklärtem Leibe (11, 49. Ps. 2, 41. 55, 12. 67, 35. vgl. Anm. 117.). Ferner: Christus habe dem Vater die erwartete Gabe, den angenommenen

das ist die dritte Geburt. Der Tag der Auferstehung ist der Geburtstag seiner Menschheit zu der Glorie, daß er als Ganzes nun Dasjenige sey, was er vor der Zeit als Logos gewesen war. Obwohl er geboren wird zu dem, was er vor

Menschen dargebracht (Comm. in Matth. c. 5, 2.), er habe materiem assumti corporis consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati in den Himmel gebracht (ib. c. 4, 14.), wie das auch seine Grundanschauung von dem Erlösungswerk verlangte, daß die Menschheit nicht mußte vernichtet werden, um dem Menschen die Vollendung zu geben, sondern daß wirklich die Menschheit in ihm zu Gott erhöhet ward. Nicht blos für den Thomas hat der Auferstandne noch einen Leib, sondern ewig, und am Tage des Gerichtes werden sie erkennen, in wen sie gestochen haben (de Trin. 3, 16. 20.). Daher werden wir uns schon bequemen müssen, auch Stellen dieser zweiten Gattung zu beachten, damit wir nicht das Bild des Hilarius, und so vieler Väter, die in diesem Punkte ähnlich sprechen, verzeichnen. Wie vereinigt sich aber Beides? In der That wäre der Widerspruch unauflöslich, wenn mit den Worten nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura die völlige Vernichtung oder Verschlingung des Leibes durch die Gottheit gelehrt wäre. Allein das kann nicht des Hilarius Meinung seyn. Denn gleich fügt er bei (11, 40.): die Vollendung vollziehe sich non abjecto corpore, sed ex subjectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato, acquirens sibi Deo potius hominem, quam Deum per hominem amittens. Subjectus vero ob id, non ut non sit, sed ut omnia in omnibus Deus sit, habens in sacramento subjectionis esse ac manere quod non est, non habens in defectione ita se carere, ne non sit. Was also verschlungen wird von der göttlichen gloria ist nicht die materies der Menschheit, sondern die corruptio, die infirmitas, die ein accidens an ihr ist, nicht aber ihr Wesen (vgl. Ps. 55, 12.). Das wird auch deutlich gesagt Ps. 143, 7. Wem wird die Erhöhung zu Theil? (Phil. 2, 7. 9.). Non ei utique, qui in forma Dei erat, donatur, ut Dei forma sit. Denn obwohl cohibens in se formam Dei bleibt der Sohn Gottes doch in sich Dei virtus, und kann sich selbst zur Dei forma herstellen wann er will. Sondern geschenkt wird sie ihm als dem in die Knechtsgestalt Eingegangenen: ipsi habitui servili id donatur, ut quod erat, esset, in forma scilicet Dei esset. — Et haec quidem evangelici sacramenti et humanae spei veritas est, humanam naturam corruptibilemque carnem per hujus gloriae demutationem in aeternam transformatam esse substantiam. Was ist also die Vollendung des Gott-

der Zeit war, so ward er doch in der Zeit geboren, zu seyn, was er nicht war, fortan ist aber des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft zu schauen, weil die Menschheit, der Glorie theilhaftig nach der Auferstehung, zu der Klarheit, die er zuvor gehabt hatte, fortschritt, und des Menschen Sohn, neben dem Vater thronend, nachdem die Sterblichkeit des Fleisches verschlungen war in die Unsterblichkeit, nun seine Geburt zum lebendigen, nimmer sterbenden Gottessohn feierte.

Ueberschaut man das Ganze, so ist nach Hilarius der ewige Sohn, der als Abbilder seiner selbst die Seelen der Menschen schuf, natürlich für diese Seelen das Urbild, und so schon in einer ursprünglichen Verwandtschaft mit ihnen; und damit ist die Menschwerdung möglich. Die Liebe des Sohnes vollzieht sie um der eingetretenen Sünde willen so, daß er, das Urbild, in die Knechtsgestalt des Abbildes hineingeboren wird; unser Urbild macht sich uns ähnlich. Diß ist die vorherrschende Betrachtungsweise. Aber da Hilarius am wenigsten die Annahme der Menschheit nur als vorübergehende Theophanie oder als bloßes Mittel der Erlösung auffassen will, sondern auch in dem verherrlichten Gottmenschen die ewige und bleibende Vollendung der Menschheit sieht, so kommt er am Schlusse des Prozesses auch zu der Einsicht, daß erst mit der Gottmenschheit der Begriff der Menschheit selbst, und in Christus die Schöpfung unseres Geschlechtes vollendet ist. Und hiemit ist dann die Nothwendigkeit des Gottmenschen, wie zuvor aus der Sünde, so nun absolut und für alle Stadien aus dem Begriffe unserer Natur abgeleitet. Nun ist nicht mehr blos der Logos für sich unser Urbild, sondern der ganze Gottmensch mit Leib und Seele, der in die Aehnlichkeit mit unsrer Knechtsgestalt einging, da-

---

menschen Anderes, als daß durch sie die Menschheit zu ihrer Wahrheit, zu Gott gelangt, alle falsche Selbständigkeit derselben, alles Seyn außer Gott, was die servilis forma mit ihrer infirmitas und corruptio an sich hat, verliert, dagegen aber das Geschaffene in die göttliche Sphäre und Glorie hereingenommen wird, in der es ein nie verschwindendes, ewiges Moment des göttlichen Lebens selbst ist?

mit wir ähnlich würden seiner Gottesgestalt, in die das Sterbliche und Schwache der Menschheit, zuerst in seiner Person verschlungen ward, damit auch wir in das Bild des Schöpfers verwandelt würden, gemäß dem ursprünglichen Gedanken der Schöpfung schon des ersten Menschen. [113]) Auch die Gläubigen nehmen an diesem gottmenschlichen Leben Theil. Im Glauben sind sie nicht blos in moralischer Aehnlichkeit oder Einheit mit Ihm, sondern in wesentlicher. [114]) Alle Gläubigen haben den Einen Christus angezogen und sind dasselbige geworden. In der Taufe haben wir ihn angezogen: besonders aber ist dem Hilarius in dieser Beziehung das heil. Abendmahl bedeutsam.

Christus ist (de Tr. 8, 15.) in dem Vater durch die göttliche Natur: wir dagegen in ihm durch seine leibliche Geburt, er wiederum in uns durch die Sacramente. So ist eine stufenmäßig aufsteigende vollkommene Einheit bewirkt. Wir bleiben in ihm, er in dem Vater; in dem Vater aber bleibend bleibt er auch in uns, so daß auch wir zur Einheit mit dem Vater

[113]) Vgl. de Trin. 11, 49. (s. o. Anm. 101.), besonders die Worte: Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriae corporis Dei, in imaginem Creatoris excedit secundum dispositam primi hominis figurationem. Hienach ist schon der erste Mensch unter der Idee des Gottmenschen geschaffen, erst darin die Idee der imago Dei ganz realisirt, daß der Mensch dem Gottmenschen conform ist. Comment. in Matth. c. 3. §. 2.: Exspectatum Deo Patri munus hominem, quem assumserat, reportavit.

[114]) De Trin. 8, 7. 9. 12. 11, 49. vgl. zum Folgenden die Praefatio S. 24 ff. zu den Opp. Hilar. ed. Maur. De Trin. 8, 13.: Eos qui inter Patrem et Filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo, utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae, jam inseparabilem sibi, homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius naturaliter vel se in Christo, vel Christum sibi inesse. c. 15.

fortschreiten, denn in ihm der durch seine Natur vermöge der Geburt in dem Vater ist, sind auch wir durch unsre Natur, wie er in uns ist durch seine Natur. Die allgemeine Bedeutung der Menschwerdung Christi für unsre ganze Gattung, so daß damit für, ja mit uns allen potentiell Etwas geschehen sey, weil die ganze menschliche Natur in ihm umgeboren und mit Gott geeinigt ward, bezeichnet er mit den stärksten und kühnsten Ausdrücken. Tract. in Ps. 51. c. 16.: Ut et filius hominis esset filius Dei, naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet. [115]) Seine Menschheit ist die Stadt auf dem Berge: in ihm ist, wie in einer Stadt, das Menschengeschlecht versammelt; so ist er, uns in sich versammelnd, Einheit des Vielen, civitas; wir in ihm verbunden, Antheil habend an seinem Leibe, sind die Einwohnerschaft der Stadt, in ihm geeinigt. Unsertwegen legte der Sohn Gottes selbst den Grund zu seiner Menschheit, damit er Mensch geworden von der Jungfrau her die Natur des Fleisches in sich aufnähme, und durch diese Vermählung und Verbindung der Leib der ganzen menschlichen Gattung in ihm geheiligt würde. Wie er dadurch, daß

[115]) Ib. c. 17.: Verbum caro factum est et habitavit in nobis, naturam scilicet in se totius humani generis assumens. Ps. 54. c. 9.: Universitatis nostrae caro est factus. In Matth. 4. c. 12.: Die Stadt auf dem Berge sey die angenommene Menschheit, quia, ut civitas ex varietate ac multitudine consistit habitantium, ita in eo, per naturam suscepti corporis, quaedam universi generis humani congregatio continetur. Atque ita et ille ex nostra in se congregatione fit civitas, et nos per consortium carnis suae sumus civitatis habitatio. Ps. 124. c. 4. 143. c. 18. De Trin. 2, 24.: (ut) homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret, ut quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur. C. 25.: non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus, ut Deus caro fieret, et habitaret in nobis, i. e. assumtione carnis unius interna universae carnis incoleret. In Matth. 2. c. 5.: Erat in Jesu Christo homo totus. Ps. 13, 4.

er leiblich seyn wollte, Alle wollte in sich gewurzelt sehen: so wollte er durch sein unsichtbares Wesen in Alle sich wiedergeben. Nicht Er bedurfte Mensch zu werden, durch den der Mensch geschaffen ward, sondern wir bedurften, daß Gott Fleisch ward und in uns wohnte, d. h. durch Annahme Eines Menschen (carnis unius) im Innersten der Menschheit überhaupt die Wohnung aufschlug.

Es versteht sich von selbst, daß sich hieran bei Hilarius eine entsprechende Auffassung des Werkes der Erlösung anschließt. Unsern sündigen Leib annehmend trägt er unsre Sünde; [116]) alle Schwachheit die er auf sich nimmt, hat er getragen freiwillig in unsre Natur und ihre Schwächen sich versetzend. Diese Schwachheit wird also nur verstanden, wenn sie in ihrer stellvertretenden Bedeutung erkannt wird. Diß ist oben schon besprochen. Aber es bleibt nicht nur bei dem Wunsche, unsre Stelle zu vertreten, sondern in ihm sind wir gestorben, in ihm sitzt die Menschheit überhaupt zur Rechten des Vaters, in ihm schauen die Völker schon ihre eigne Auferstehung und Vollendung: alle Momente seiner Geschichte werden gleichsam wirkende Potenzen, welche dieselbe Geschichte in den Menschen erzeugen. [117])

---

[116]) De Trin. 10, 47.

[117]) Tract. in Ps. 13, 4. 56, c. 7. 8.: Compatiendi et commoriendi fides nos glorificat in Christo. Daher nenne David Christi Leiden und Glorie seine eigene, quia se per assumtionem carnis in coelestibus collocandum Propheta non nescit, quippe cum concorporales et comparticipes effecti simus in Christo Jesu. Ps. 124. c. 3.: Christus ist mons superimminens et excelsus, in quo ipsi nosmet ipsos per assumtionem carnis nostrae corporisque speculamur. C. 4.: In eo enim sumus resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes. Allerdings sagt Hilarius auch von Andern als von Christus, daß Alle in ihnen seyen, und daraus schließt der Mauriner l. c. S. XXV. §. 81.: eos omnes, qui humanae naturae consortes sunt, Hilarii aliorumque Patrum sententia naturali unitate esse conjunctos. Et uniuntur quidem in illa massa, ex qua omnes originem habent, et ex qua Christus ipse carnis suae substantiam sumere non recusavit; wofür noch hätte angeführt werden können, daß nach Hilarius (vgl. Ps. 51. c. 21.)

Auch Hilarius also will, wie Apollinaris, die Einheit beider Seiten in Christus so innig denken, daß man soll sagen können: totus hominis filius totus est Dei filius und umgekehrt; d. h. diese Person ist ganz Mensch, oder der vollkommne Mensch, zu dessen Vollendung eben gehört, daß er auch Gott sey; und umgekehrt: diese Person ist ganz Gott; d. h. auch seine Menschheit ist nicht mehr blos als ein Besitz oder eine Wohnung des Logos anzusehen, sondern als ein Moment seiner selbst, ohne das der Logos selbst nicht in erschöpfender Weise gedacht wäre. Es ist offenbar, wie nahe er dadurch dem Streben des Apollinaris steht, nur daß er besonnener zu Werke geht, den Unterschied erst zu seinem Rechte kommen läßt, ehe er zu der Einigung schreitet, die ja nichts ist, wenn sie nicht eine Einigung von Unterschiedenem ist. Aber ebenso

alle Menschen generalis animae et corporis sind. Allein das erklärt noch nicht jene Redeweisen. Sind alle Eins durch den gleichen Ursprung, so kann wohl gesagt werden: alle Einzelnen seyen, wurzeln in diesem als dem Allgemeinen, aber nicht in einander, oder gar alle in Einem, es sey denn daß dieser Eine als Träger und Repräsentant des Ganzen und Allgemeinen von irgend einer Seite gefaßt werden kann. In der That braucht Hilarius jene Redeweise nicht bei jedem beliebigen Menschen; sondern nur noch bei Adam, um seiner allgemeinen leiblichen Vaterschaft willen, mit der auch die Verbreitung der Sünde über das ganze Geschlecht zusammenhängt, daher er oft sagt: in ihm seyen wir alle gefallen (in Matth. c. 8, 5. Ps. 144. c. 4. 136. c. 5. 7.). Abraham ist in Matth. 18. c. 6. nur allegorisch mit der Sara für die ganze Menschheit als Sinnbild gebraucht. Daher die Anwendung auf den ersten Adam allein neben dem zweiten nur um so mehr beweist, daß Hilarius wie die andern Väter Christus den zweiten Adam auch als Repräsentanten des Geschlechtes ansieht. Wie im ersten Adam alle Menschen der Potenz nach sind, so auf geistigem Gebiete im zweiten: so zwar, daß der zweite als Logos auch die letzte Ursache, der letzte Quell für die Entstehung sowohl des ersten Adams als aller seiner Nachkommen ist. Dagegen hat der Mauriner Recht, wenn er behauptet, es sey des Hilarius Meinung nicht gewesen, Christus habe nur die allgemeine Natur des Menschengeschlechts und nicht eine einzelne Menschennatur angenommen. Diß beweist die oben citirte Stelle de Trin. 2, 25. Anm. 115.

klar ist auch, daß sich diese Christologie noch sehr unterscheidet von der späteren, in welcher theils der Unterschied der zwei Seiten überspannt, theils dann die Einigung nur durch Unterwerfung der menschlichen Seite d. h. Verkürzung gegen die göttliche gewonnen wird. Kurz, Hilarius hat noch nicht, wie die spätere Zeit, das Wahre was im Monophysitismus liegt, ausgestoßen. Dem Apollinaris ist er aber besonders dadurch überlegen, daß er Dasselbe erreicht, was Apollinaris will, die Einheit der Person, nur vollständiger und ohne die menschliche Seele zu opfern. Sie muß ihm vielmehr zur Verzeichnung der persönlichen Einheit Christi besonders dienen. Ferner hat er dieser Einheit wegen nicht zu dem Ausweg gegriffen, die Menschheit Christi d. h. das *πνεῦμα* ewig, fertig, mit dem Logos unmittelbar identisch zu setzen; sondern die menschliche geschaffene Natur ist ihm empfänglich dafür, von dem Logos so angeeignet zu werden, daß die Schöpfung in die Menschwerdung des Logos übergeht; der Logos aber bewerkstelligt dieses dadurch, daß er durch seinen Liebeswillen sich seiner actuellen Herrlichkeit entkleidet, womit dann auch er die Fähigkeit zu diesem Acte der Menschwerdung hat, oder sich gibt, die von der Liebe verlangt, nicht aber physisch, unmittelbar ewig vollzogen ist.

Allerdings aber ist die Einheit der Person Christi, wie er sie verzeichnet, wenn auch in wichtigen Grundzügen feststehend, doch noch nicht auf die Frage eingerichtet, die mit Apollinaris sich erhebt: kann die menschliche Seele Christi ohne Freiheit des Willens gedacht werden? und wenn nicht, wie ist denn mit einem wahlfreien menschlichen Willen neben der göttlichen Hypostase die Einheit der Person zu wahren? [118])

---

[118]) Hilarius spricht zwar de Trin. 9, 50. von Christi freiem Willen, aber nur im Gegensatz gegen Zwang. Christus hat nach ihm Freiheit des Willens so, wie der Vater. Von einem dissentire der voluntas Christi und des Vaters kann keine Rede seyn, denn der Sohn ist sic liber in voluntate, ut, quod volens agit, factum sit paternae voluntatis. — Et cum Filius voluntatem Patris facit, docet per naturae indifferentiam, naturalem sibi voluntatem esse

Darauf lassen sich nun die andern Kirchenlehrer dieser Zeit schon theilweise ein, wiewohl zögernd. Die spätere Form der Lehre von den zwei Naturen findet sich auch bei ihnen noch nicht, sondern auch sie wollen in Christi Person die Menschheit als eine Bestimmtheit am Logos selbst, angesehen wissen. [119])

Athanasius verlangt keine Wahlfreiheit, noch eine Zweiheit von Willen für den Gottmenschen (vgl. c. Ar. 4, 30—34. s. o. S. 973): er sagt c. Apoll. 1, 7.: Christus erschien, um das Fleisch *ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας δεῖξαι*, das Adam aus dem Stande der Unschuld zur *δεκτικὴ ἁμαρτίας* gemacht hatte. *Ταύτην ἀνίστησι κατὰ φύσιν ἀναμάρτητον, ἵνα δείξῃ τὸν δημιουργὸν ἀναίτιον τῆς ἁμαρτίας, καὶ κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως κατεστήσατο ἵνα αὐτὸς ᾖ τῆς ἀναμαρτησίας ἡ ἐπίδειξις.* Hier ist der Logos als Urbild der menschlichen Natur gedacht; das Urbild das nicht sündigen kann kam in sein Werk, um in der Wirklichkeit sich darzustellen, ebendamit sein Werk zu vollenden. Da ist Adam die noch nicht vollendete Schöpfung; es gehörte zur Vollendung ihrer selbst, zur festen Vollkommenheit das Urbild. Die Menschheit aus dem ersten Adam ist zwar nicht blos animalisches Leben, sondern Seele; und der Logos ist in Christus nicht als Kraft, sondern als Person. Aber doch ist keine Doppelperson in Christus; denn die Seele (auch in Christus) ist ihm nach unten Kraft, nach oben aber leere Form oder Empfänglichkeit, die in der Menschwerdung zur Erfüllung ward. Der erste Adam war gehalten unter der Macht und Natur der Seele, daher psychisch: aber des zweiten Adams Leib steht mit der Seele unter der Macht und Natur des Pneuma, und er ist daher pneumatisch. Denn Pneuma ist der Gott Logos (c. 8.). Daß mit dieser An-

---

cum Patre, cum voluntas ejus sit omne quod faciat. So setzt er also die Willenseinheit des Gottmenschen mit dem Vater noch als eine unmittelbare, in der natura für sich schon begründete, während er allen andern Menschen Wahlfreiheit zum Guten oder Bösen zuschreibt. Vgl. Tract. in Ps. 118. Lit. 22, 4. in Ps. 2, 16.

119) Athan. c. Apoll. 1, 8 — 12. und oben Cap. 2. S. 972 ff. Greg. Naz. ad Cledon. 1, 9.

schauung eine Zweiheit von Willen u. s. f. nicht zusammenpassen würde, scheint mir evident. Athanasius spricht auch viel von einer ἕνωσις φυσικὴ des Göttlichen und Menschlichen in Christus (c. 10. 12.: ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις τοῦ λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα. Die σὰρξ κατὰ φύσιν ἰδία ἐγένετο u. s. w.). Nie zwar könne das Fleisch gleich ewig mit der Gottheit, ὁμοούσιος, nie mit ihr substantiell καθ' ὑπόστασιν Eins werden: das wäre eine Vermischung, Confusion (c. 10.) die ans Heidnische grenzte. Aber wohl finde ein sich zu Eigenmachen des Menschlichen durch die göttliche Natur statt, eine physische Einigung, worunter er zu verstehen scheint, daß sie in Ein Wesen zusammengehen, in welchem sie zwar zwei verschiedne Momente bleiben (διχῶς νοούμενα c. Ar. 4, 31.), die nie vermischt werden, aber die auch unauflöslich zusammengehören. Diese φύσις, durch welche sie unauflöslich Eins sind, kann nicht wieder nur göttlich oder nur menschlich, also namentlich nicht blos das göttliche Ich als solches, sondern dieses nur so seyn, daß es als Urbild des Menschlichen zugleich zu diesem kann gerechnet werden. Zu sagen die Einigung κατὰ φύσιν sey so viel als die Einigung in der Person, ist doch eine gar zu oberflächliche Lösung der Frage. Warum hätte dann Athanasius nicht das Wort πρόσωπον gebraucht! Vielmehr ist zu sagen: unser Begriff von Person, überhaupt damals noch nicht vorhanden, erhob sich erst aus den Begriffen Seyn, Wesen, Substanz, und die Brücke war, daß diese Worte auch für ein einzelnes oder individuelles Seyn, Wesen u. dgl. gebraucht wurden, nicht blos in abstracto, woraus dann freilich so lange Unklarheit im Sprachgebrauch, ja Verwirrung entstand, bis für den Begriff des Ich ein eigener Ausdruck formulirt und damit auch οὐσία, φυσις, substantia, essentia, natura mehr begrenzt wurden. Bei Athanasius ist das noch nicht geschehen: er setzt z. B. die φύσις der οὐσία entgegen, und ebenso ist ihm ὑπόστασις noch nicht ganz so viel als unsre Hypostase, sondern bedeutet ihm auch noch die Natur (c. Ap. 1, 12.), nämlich die besondere göttliche Natur des Sohnes.

Mit dieser besondern göttlichen Natur setzt er nun die Menschheit geeinigt, die er nicht unvollkommen denken will, auch nie direct, unpersönlich nennt. Hiebei wollte er weder die beiden Naturen confundiren noch auch sie zufällig außer und neben einander stellen, als wären sie zwei Personen. Was war da für ihn natürlicher, als daß die Frage nach der Persönlichkeit ihm noch auf der Seite blieb, und er sich zurückzog auf das Wesen d. h. den Begriff des Logos und der Menschheit, von diesem Wesen aber bei beiden zu zeigen suchte, daß sie zusammengehören? Demgemäß wird seine φυσικὴ ἕνωσις den Sinn haben, die menschliche φύσις ist zwar auch ohne Menschwerdung eine vernünftige Einheit, welche die Kräfte unter ihr beherrscht; aber Dasselbe, was nach unten Kraft und Herrschaft ist, ist nach oben nur Empfänglichkeit. Dem Logos ebenbildlich und für ihn bestimmt, gewinnt sie für ihre Möglichkeit die Wirklichkeit, für ihre Form die Erfüllung, kurz ihre Vollendung, indem der Logos sich mit ihr zur Lebenseinheit znsammenschließt. Und ebenso umgekehrt fanden wir es schon als vornicänischen Gedanken des Athanasius, wodurch er an Irenäus und Tertullian sich anschließt, daß der Logos eine der Menschheit zugekehrte Seite in seinem eignen Wesen hat als ihr Urbild (ἀρχέτυπος), welches Urbild auch nach dem Moment der Wirklichkeit (ἐπίδειξις) verlangt; und diß Moment gewinnt der Logos, indem er mit dem Menschen Jesus sich zusammenschließend in ihm die vollendete Menschheit darstellt. Sonach ist die ἕνωσις φυσικὴ diejenige Einigung, die das Wesen oder der Begriff beider verlangt, in welcher beide ihren Begriff erst erreichen: die Menschheit, weil ihre Natur unvollkommen, ihre Schöpfung gleichsam unvollendet bliebe ohne die Menschwerdung; die Gottheit, weil auch ihre Natur, nämlich ihre ethische, sich selbst noch nicht genügt, bevor sie Mensch geworden ist. Uebrigens erhellt von selbst, wie nahe so Athanasius, ohne darum Christi Seele zu leugnen, demjenigen steht, um das es besonders dem Apollinaris zu thun war. Denn diese innere oder wesentliche Zusammengehörigkeit beider Naturen ist es ja vornehmlich, was

den Apollinaris bestimmt, fortwährend bei der μία φύσις zu beharren, die zwei Naturen aber vielmehr zu zwei Momenten oder Seiten der Einen Natur des Gottmenschen, d. h. seines Wesens und Begriffs herabzusetzen. Sie sind Eine Natur ihrem Begriffe nach, weil jede für sich selbst vollkommen nur gedacht ist, wenn die andere auch zu ihr selbst wesentlich gehört. Daß Apollinaris die menschliche Seele ausließ, war ein Fehlgriff und brachte ihm Mißverständnisse; aber sein System verlangte nicht einmal nothwendig die Weglassung der menschlichen Seele, obwohl er es meinte. Er meinte es aber, weil er eine menschliche Seele sich nicht ohne eine solche Wahlfreiheit denken konnte, wodurch die Menschheit dem Logos coordinirt würde als eine völlig selbständige zweite Potenz, als ein zweites Prosopon. Eine Zweiheit der Personen wollen begreiflich auch die Kirchenlehrer in Christo nicht haben; aber sie lassen darum doch nicht die Seele Christi fallen, die Einen, weil sie zur Wahrheit der menschlichen Seele nicht die Wahlfreiheit rechnen, mit der sie allerdings ein zweites Ich dem göttlichen coordinirt sähen; die Andern, weil sie Christus einen freien menschlichen Willen ohne ein besonderes menschliches Ich glauben zuschreiben zu können. So Gregor von Nyssa, der unter dem freien Willen in Christus vornehmlich nur das τρεπτὸν d. h. die Veränderlichkeit versteht nicht aber die Kraft der Selbstbestimmung. Auch Entwicklungsfähigkeit gehört aber zum τρεπτόν. Hätte Apollinaris vermocht, eine Wahlfreiheit ohne menschliches Ich, oder eine nicht wahlfreie und doch menschliche Seele, der ersten Schöpfung zugehörig, mit jenen Kirchenlehrern zu denken, so hätte er nicht zu der zweiten vollendenden auf seine Weise Zuflucht zu nehmen, und das ewige Urbild, das Πνεῦμα auch die Stelle der menschlichen Seele ersetzen zu lassen gebraucht, deren Wirklichkeit und Empfänglichkeit doch die nothwendige Voraussetzung seyn mußte, wenn die ewige Idee der Menschheit oder das Πνεῦμα sollte in die erscheinende Wirklichkeit treten können.

Ruht nun aber hierauf die Differenz zwischen Apollina-

ris und den Kirchenlehrern, so sieht man auch, daß so richtig die einstimmige Behauptung einer wahren menschlichen Seele Christi Seitens aller namhafteren Kirchenlehrer ist, darum doch die Frage noch unerledigt blieb, die sich, nachdem die Vollständigkeit der beiden Seiten, der menschlichen wie der göttlichen, gewonnen war, erheben mußte. Die Kirchenlehrer dieser Zeit meinten durch die überwältigende und allein herrschende Macht der göttlichen Seite alle Dissonanz vermeiden und die Einheit der Person herstellen zu können. Ueber das Niedrigere, Menschliche, Seele und Leib, ist ja das hegemonische Göttliche gekommen, und umschließt es. Hiegegen währt der Protest der Schule des Apollinaris fort, ihnen entgegnend: mit der wahrhaft menschlichen Seele aus der ersten Schöpfung müssen sie auch Wahlfreiheit statuiren, damit aber auch eine solche Selbständigkeit der menschlichen Seele dem Logos gegenüber, daß jene Umschließung und gleichsam Ueberwältigung des Menschlichen als eines Niedrigeren durch das Hegemonische, Höhere ausgeschlossen, ebendamit auch die Einheit der Person aufgegeben sey. Und von ganz anderer Seite her eignete sich eine bedeutende theologische Macht in der Kirche, die antiochenische Schule diesen Protest an, so zwar, daß sie, in der Annahme einer wahrhaft menschlichen Seele Christi eins gegen Apollinaris mit der Kirche, gegen die Kirche auch ihre Wahlfreiheit geltend machte.

Die vorgetragne Ansicht des Athanasius bildet Gregor v. Naz. (ad Cled. 1, 9.) weiter so aus: Wenn wir in Christus beide vollständig oder vollkommen nennen, die Gottheit und die Menschheit, so wollen wir damit nicht zwei absolut vollkommene Wesen in Einem vereinigen; denn da müßte allerdings das Eine dem Andern weichen. Was vollkommen ist in seiner Art, ist es darum noch nicht, wenn es mit einem Andern verglichen wird: so z. B. ein Hügel verglichen mit einem Berge, ein Senfkorn verglichen mit einer Bohne. Sie sind kleiner, auch wenn sie, mit andern Hügeln oder Senfkörnern verglichen, größer als diese, ja vollkommen sind in ihrer Art. So nun ist unser Geist zwar (relativ)

vollkommen, und hat die Herrschaft, aber über Seele und Leib; darum aber ist er nicht absolut betrachtet vollkommen, sondern dient Gott und ist ihm unterworfen, ist nicht Genosse seiner Herrschaft und Majestät. Wie auch Moses Pharaos Gott heißt, aber Gottes Knecht ist; und die Sterne erhellen die Nacht, aber verbergen sich vor der Sonne, so daß man bei Tag auch nicht einmal daß sie sind erkennen kann. Eine kleine Fackel, zu einem großen brennenden Scheiterhaufen hinzukommend, wird weder ausgelöscht, noch leuchtet sie, noch bleibt sie für sich abgesondert, sondern das Ganze ist Scheiterhaufe und Flamme, indem nämlich dasjenige siegt, was stärker ist. Aehnlich braucht er auch noch das Bild vom Strahl und der Sonne, von der Feuchtigkeit und von dem Fluß: es sey nicht nöthig, daß der Strahl weiche, damit die Sonne mit ihrem Lichte Raum habe, sondern der Strahl bleibe, wenn er auch im Ganzen des hellen Sonnenscheins wie verschwimme und kaum mehr etwas sey, d. h. im Ganzen zum Momente werde.[120]) Diese Stelle ist, zusammengenommen mit dem Aehnlichen bei Athanasius, sehr instructiv für das Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, wie es damals noch gedacht wurde. Beide sind noch keineswegs als zwei wesentlich verschiedene Naturen gedacht, wie in der späteren Zeit des Dyophysitismus; und darin liegt ohne Zweifel ein Vorzug, der die Construction der Christologie wesentlich erleichtert. Aber andrerseits ist da auch der Unterschied zwischen beiden noch sehr unvollkommen bestimmt. Nach diesen Bildern ist das Menschliche ein Theil, das Göttliche das Ganze, die Unterscheidung zwischen beiden also nur eine quantitative. Man ist also für die Christologie da angelangt, wo man früher auch eine Zeit lang in der Trinitätslehre stand. Aber wie sich die Kirche gedrungen sah, von der blos physischen Kategorie des Ganzen und des Theils im Verhältniß zwischen Gott dem Vater und dem Sohn zu geistigeren Bestimmungen fortzuschreiten: so konnte auch eine Christologie nicht genügen, die nur eine unio des Ganzen und des Theiles war.

[120]) Vgl. Ullmann Gregor v. Naz. D. Theologe. 1825. S. 396 ff. 410 ff.

Ist der Logos schon an sich das Ganze, so ist ja die Menschheit nach dem Positiven, was sie hat, gar nicht von der Gottheit unterschieden; so hat diese zum Voraus ein solches Uebergewicht in der Person, daß die menschliche, wenn nicht ein Accidens, doch nur ein verschwindendes Moment in ihr seyn kann; und für ein doketisches Uebergewicht des Göttlichen ist der Grund gelegt. Ist ferner schon der Logos an sich das Ganze: wozu noch eine Menschwerdung? was kann er in der Menschwerdung noch gewinnen? Oder anders angesehen: hat sich in der Menschheit ein Theil des Logos herausgesetzt, mit der Menschwerdung aber der ganze Logos; so ist die menschliche Natur überhaupt ein Theil des Logos: dann aber ist die Schöpfung des Menschen von der Menschwerdung nicht mehr specifisch unterschieden, sondern die Schöpfung des Menschen ist schon eine beginnende Menschwerdung nach Leib und Seele. Damit aber stritt schon die gewonnene Trinitätslehre. Denn diese sichert den Schöpfungsbegriff gegen alle unmittelbare Vereinerleiung mit der Welt.

Die Kirchenlehrer haben auch in der That den Unterschied zwischen Schöpfung und Menschwerdung sonst nicht vergessen, und verlangen (wie ihre Polemik gegen das apollinaristische ἄκτιστον der menschlichen Natur beweist), daß in Christus die erste Schöpfung nicht negirt, sondern vorausgesetzt, aber nun von dem Logos sich zu eigen gemacht sey. Ist doch ihre Meinung, daß selbst in der Einheit der Person die Subordination der menschlichen Seite, also ein gewisses Fürsichseyn derselben fortdauere, obgleich der Logos sie sich zu eigen gemacht, und sie hinwiederum Antheil am Logos hat, während, würde die Kategorie des Ganzen und des Theils streng durchgeführt, in dem eintretenden Ganzen der gleichartige Theil gleichsam verschwinden müßte, obwohl doch dessen relatives Fürsichseyn von dem Stande der Erniedrigung, und überhaupt von dem Begriff einer wahrhaft menschlichen Entwickelung gebieterisch gefordert wird.

Diesem Stande der Erniedrigung, fanden wir, hat vornehmlich Hilarius sein Nachdenken gewidmet. Er ist dabei

einmal auf eine erst mit Christi Auferstehung sich vollendende Menschwerdung gekommen, und hat so mit Athanasius für eine wahrhaft menschliche Entwickelung (S. 972.) Raum gelassen; dann ist er auch über die bloße unio des Ganzen und des Theiles dadurch weit hinaus, daß er nicht blos wie die andern vornehmlich thun, die Menschheit als eignes Moment am Logos, als dessen eignes Seyn in der Wirklichkeit zu fassen sucht in dem Satz: totus Christus filius Dei est, sondern auch umgekehrt das Wort wagt: totus hominis filius totus est Dei filius. Aber freilich ist auch bei ihm der Prozeß der Einigung beider Seiten in dieser Person viel zu raschen Verlaufes, was sich in seinen Aussagen über Christi irdischen Leib, sein Wissen, besonders aber darin zeigt, daß er der Willensfreiheit Christi keinerlei vermittelnde Bedeutung für die steigende Menschwerdung des Logos zuzuschreiben weiß. So ist auch bei ihm noch die menschliche Seite verkürzt, dem Doketischen bleibt wider Willen noch eine Stelle. Er trifft die kühnsten Anstalten, um den Sohn Gottes in Einheit zu setzen mit der Knechtsgestalt, d. h. mit Solchem, was nicht einmal wesentlich zum Begriff der menschlichen Natur an sich, sondern nur der gefallenen Menschheit gehört; aber weit weniger nimmt er auf diejenigen Momente der Menschheit Bedacht, die zu ihrem Begriffe überhaupt gehören. Er hat durch seine Lehre von der evacuatio divinae formae Raum gelassen für eine wahrhaft menschliche Entwickelung: allein er benützt sie nicht für diesen Zweck, sondern nur für die Aneignung der forma servilis. Wäre nicht forma servilis, sondern nur Menschwerdung überhaupt erforderlich gewesen, so würde auch für jene evacuatio, oder für jenes vorläufige cohibere formam divinam intra semet ipsum bei ihm keine Stelle bleiben; die Menschheit würde ihm sogleich vergöttlicht, und ohne alle forma servilis, aber auch ohne alles Werden, sofort an sich selbst die forma oder facies divina, die volle Wirklichkeit des Logos im Weltdaseyn darstellen. Jenen Satz, daß der ganze Menschensohn der ganze Gottessohn sey, der seine volle Wahrheit erst für die Zeit der Vollendung des Gottmenschen haben kann, wen-

det er mit Hülfe seiner Lehre von der evacuatio divinae formae eigentlich an auf jeden Moment des gottmenschlichen Lebens von seinem Anfange an, indem er nicht genug erwägt, daß der Menschensohn selbst noch nicht ganz er selbst seyn kann von Anfang an, und der verklärenden göttlichen Natur schon auf Erden eine zu große, die relative Selbständigkeit der Menschheit und ihrer Entwickelung verkürzende Macht beilegt.

So sehen wir: an demselben Punkte, wo in Beziehung auf die menschliche Seite Christi ein großer kirchlicher Schritt geschieht, indem auf der Constantinopolitanischen Synode vom Jahr 381 durch ausdrückliche Verwerfung des Apollinarismus die Anerkennung der menschlichen Seele kirchliche That wird, kündigt sich schon auch die unumgängliche Nothwendigkeit an, für die ganze menschliche Seite Christi noch mehr als bis dahin ihre relativ selbständige und gesicherte Stellung innerhalb der Einheit der Person Christi zu finden.[121]) Nach der tri-

[121]) Schon früher war über Apollinaris ein ziemlich einstimmiges Urtheil in der Kirche verbreitet, wie das Obige (S. 1074.) zeigt. Denn sehen wir auch von der Synode zu Alexandria i. J. 362 ab (s. o. S. 985 f.), so war aus Veranlassung des Vitalis schon auf mehreren römischen Synoden unter Damasus in den siebenziger Jahren der Apollinarismus verworfen. Vgl. Sozom. 6, 25. Theodoret H. E. 5, 10. Mansi Conc. Coll. T. III, 461. 477—482, 486, sowie den Brief des Damasus an Paulinus in Antiochien. In diesem Brief heißt es (l. c. S. 426.): Confitendus ipsa sapientia sermo, filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, i. e. integrum Adam, et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem. Sicuti enim confitentes eum humanum corpus suscepisse, non statim ei et humanas vitiorum adjungimus passiones: ita et dicentes eum suscepisse et hominis animam et sensum non statim dicimus et cogitationum eum humanarum subjacuisse peccato. — Die römische Synode sagt nach Theodoret (Mansi 488.): Ἀναθεματίζομεν κἀκείνους οἵ τινες ἀντὶ λογικῆς ψυχῆς διϊσχυρίζονται, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐστράφη ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκί. αὐτὸς γὰρ οὗτος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος οὐχὶ ἀντὶ τῆς λογικῆς καὶ νοερᾶς ψυχῆς ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι γέγονεν, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν, τοῦτ᾽ ἔστι λογικὴν καὶ νοερὰν ἄνευ τῆς ἁμαρτίας ψυχὴν ἀνέλαβε καὶ ἔσωσεν. Eine andere römische Synode unter Damasus sagt (S. 461.): Adserunt (die Apollinaristen) dicere, domi-

nitarischen oder theologischen Seite dieser Person kam die Reihe an die anthropologische; dazu bildete der Kampf mit dem Apollinarismus nur erst den Uebergang. Damit sind wir aber bereits in den Gesichtskreis der Fragen des fünften Jahrhunderts versetzt. Es verdient Beachtung, daß um diese Zeit das Abendland im Kampf zwischen Pelagianismus und Augustinismus sich mit Macht den anthropologischen Dogmen zuzuwenden anfängt. Der Orient, seinem Charakter gemäß, kommt auf das Anthropologische auf christologischem Wege, bleibt daher auch in einem engeren Gesichtskreis bei den objectiven Dogmen und bei unbestimmteren anthropologischen Aussagen stehen. Der Occident, das orientalische Erbe der objectiven Dogmen sich aneignend, war berufen, wenn auch erst durch eine lange Vermittlung die Anthropologie selbständig bis zu derjenigen dogmatischen Sicherheit und Klarheit auszubilden, wo sie zur Trinität und Christologie zurückkehrt und durch ihren Ertrag der Vollendung besonders auch der letzteren dienen muß. Diesen weiteren Verlauf der Christologie zu erzählen wird die Aufgabe des zweiten Bandes bilden.

---

num ac salvatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum, i. e. sine sensu (νοῦς) hominem suscepisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas! **Illi imperfectam divinitatem in Dei filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur.** Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. — Nos autem, qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem, perfectum Deum perfectum suscepisse hominem profitemur. Zum öcumenischen Beschluß wurde diß erhoben i. J. 381., wo das Concil. Constant. Can. 1. sagt: *ἀναθεματισθῆναι* (sc. *δεῖ*) *πᾶσαν αἵρεσιν, καὶ ἰδικῶς — — τὴν τῶν Ἀπολλιναριστῶν* (l. c. S. 560.). An diesen öcumenischen Beschluß reihten sich dann bald kaiserliche Strafedicte gegen sie an. Sonach ist nicht deutlich, wiefern es nach Baur (l. c. 647.) unrichtig seyn soll zu sagen: auf der Synode i. J. 381 sey die vollständige Menschheit Christi kirchlich sanctionirt worden.

Uebersicht.

Vorrede. S. V—XXX.

Einleitung.

S. 1—121.

Seitenzahl.

Erste Periode.

(Bis z. J. 381.)

Die Periode der Festsetzung der wesentlichen Elemente der Person Christi nach der göttlichen und menschlichen Seite. Vorausgesetzte oder unmittelbare unio personalis. (S. 122—1080.)

Erste Epoche.

Die zeugende Kirche.

Zeit der apostolischen Väter bis a. 150.

S. 122—400.

Erstes Kapitel.

Die Zeugnisse des Glaubens der ersten Christenheit von Christo. S. 130—295.

Zweites Kapitel.

Die Angriffe der Häretiker dieser Zeit auf die Person Christi im Allgemeinen. 296—400.

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Seitenzahl.

Zweite Epoche.

(J. 150—325.)

Die Zeit der Ausbildung des christlichen Gottesbegriffs. Ἐκκλησία θεολογοῦσα.
S. 401—848.

Erste Abtheilung.

Die Logoslehre und der doppelte Monarchianismus. 401—562.

Erstes Kapitel.

Ueberwindung des Ebjonismus und Doketismus durch die kirchliche Ausbildung der Lehre vom Logos, der wahrhaft Mensch ward. (J. 150 — 200) S. 401—496.

Zweites Kapitel.

Der Monarchianismus ebjonitischer Richtung oder die Erneuerung des Ebjonismus in höherer Form (180 bis um 270.) 503—517.

Drittes Kapitel.

B. Der Monarchianismus patripassianischer Form. (Um 180 bis um 250.) 518—562.

Seitenzahl.

Erste Abtheilung.

Trinitarische Bewegung. 848 — 939.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Seitenzahl.

Zweite Abtheilung.

Die christologischen Bewegungen. 940—1080.

Erstes Kapitel.

Die Christologie der Kirchenlehrer vor Apollinaris. 940—962.

Zweites Kapitel.

Die Christologie der Arianer und Marcells nebst ihrer Bestreitung durch die Kirchenlehre. 962—974.

Drittes Kapitel.

Der Apollinarismus und seine kirchliche Beseitigung. 974—1080.



Alphabetisches

Sach- und Namenregister.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.



Verbesserungen.

Seite 34 Anm. 24 Zeile 2 statt ἄπο lies ἀπό.
„ 75 Anm. Z. 15 unten statt solchen l. falschen.
„ 86 Z. 13 statt Christos l. Christo.
„ 144 Z. 2 unten statt Saturnimus l. Saturninus.
„ 153 Z. 1 statt dieser l. ferner das Verhältniß dieser.
„ — Z. 2 statt der l. so wie der.
„ 183 Z. 11 statt und mit l. und.
„ 225 Z. 15 nach dem Worte erfüllt l. nicht aber auflöst, vgl. Matth. 5, 17.
„ 278 Anm. Z. 2 statt anschloß l. sich anschloß.
„ 313 Z. 3 unten hinter blos setze ein Komma.
„ 332 Anm. Z. 1 hinter Vollkommene streiche das Komma.
„ 352 letzte Z. vor 317 setze noch 297.
„ 360 Anm. Z. 4 statt Heraklion l. Herakleon.
„ 366 Anm. 266 Z. 6 statt diese l. dieser.
„ 367 Z. 5 nach Valentin l. sich einigt.
„ 396 Z. 6 unten statt sehe l. sahe.
„ 404 Z. 12 statt regiert l. reagirt.
„ 409 Z. 15 statt kirchlichen l. kirchliche.
„ 440 Anm. Z. 3 statt vielmehr l. viel mehr.
„ 447 Z. 12 statt erhielt l. erhielte.
„ 451 Z. 18 statt des Logos l. des (inneren sprechenden) Logos und statt von sich selbst l. von sich selbst (als gesprochenem).
„ 494 Z. 6 statt seiner l. in seiner.
„ 496 Z. 10 unten statt ,andrerseits l. andrerseits,
„ — Z. 6 unten statt Wiederkunft Christi l. seiner Wiederkunft.
„ 500 Anm. letzte Z. statt παντὰ πασιν l. παντά πασιν.
„ 529 Z. 11 hinter αὐτόθεος setze ein Komma.
„ 537 Anm. Z. 8 statt exegetischen l. exegetischem.
„ 590 letzte Z. statt argenot l. argento.
„ 641 Anm. Z. 1. statt εἰναι l. εἶναι.
„ 659 Z. 5 unten statt ebenso l. ebenso wenig.
„ 796 Anm. Z. 3 unten statt Diese l. diese.
„ 818 Z. 3 statt absolute Causalität l. höchste Causalität im Verhältniß zur Welt.
„ 916 Z. 14 statt das l. daß.
„ 920 Anm. letzte Z. statt πεποτευμένων l. πεπιστευμένων.
„ 946 Z. 5 statt St. l. Stufen.